

39



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



ŞERİF PAŞA, Mehmed

(1865-1951)

Türk siyaset adamı.

13 Ocak 1865'te İstanbul'da doğdu. Kürt Şerif Paşa adıyla da bilinir. Babası Hariciye Nâzırı ve Şûrâ-yı Devlet Reisi Kürt Said Paşa'dır. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra girdiği Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ni bitirmeden ayrıldı. Ardından Fransa'ya giderek Paris Saint-Cyr Harp Okulu'ndan mezun oldu (1884). Burada okurken Paris Sefâreti ikinci kâtipliğinde memuriyete başladı (1882). 1888'de Brüksel Sefâreti ataşemiliterliğine getirildi. İstanbul'a dönünce Sadrazam Said Halim Paşa'nın kız kardeşi Emine Halim Hanım'la evlendi (1890). Ferikliğe yükseltilip (1896) Stockholm ortaelçiliğine tayin edildi (1898). Avrupa'daki Jön Türkler'e yardımda bulundu. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine (1908) İstanbul'a döndü. İttihatçılar tarafından iyi karşılandığı halde kendisine önemli bir görev verilmedi; teklif edilen ıstabl-ı âmire müdürlüğü görevini de kendisi kabul etmedi. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Pangaltı Kulübü reisliğini yaptı. Kürt Teâvün ve Terakkî Cemiyeti kurucuları arasında yer aldı. Londra'ya veya Paris'e büyükelçi olma arzusu gerçekleşmeyince İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nden ayrılarak Paris'e gitti (1909).

İttihatçılar'ın eski devrin adamı ve jurnalci diye suçladığı Mehmed Şerif Paşa, babasının bıraktığı ve hanımının sahip olduğu büyük servetle Paris'te İttihatçılar'a karşı neşriyata başladı. Bir taraftan yurt dışına kaçan muhaliflere para veriyor, bir taraftan da İttihat ve Terakkî aleyhindeki neşriyatı destekliyordu. Mevlânzâde Rifat'ın çıkardığı Serbestî gazetesinde ve Paris'in ünlü dergilerinden La Revue'de yazılar yazdı. Bu arada aylık Meşrutiyet mecmuasını yayımladı. Islâhât-ı Esâsiyye-i Osmâniyye Fırkası'nı kurup (Aralık 1909) neşriyatını bu fırka adına yaptı. Paşanın muhalifleri, yakışıklılığından dolayı kendisine takılan Fransızca "Beau Şerif" (güzel şerif) lakabını "boş herif"e çevirerek onu yermek için kullandılar. Süleyman Nazif, Boş Herif adıyla bir de kitap yazdı (İstanbul 1910). Mahmud Şevket Paşa'nın katlinden (11 Haziran 1913) sonra

gıyabında idama mahkûm edildi ve iki defa öldürülmek istendi. Yayımladığı bütün dergi, risâle ve kitapların Türkiye'ye sokulması yasaklandı. I. Dünya Savaşı başlayınca siyasî faaliyetine ve yayınlarına son verdiği halde İttihatçılar tarafından sürekli izlendi.

Şerif Paşa'nın savaş esnasında Mezopotamya'da Kürtler'i kazanmaları yolunda İngilizler'e hizmet teklif ettiğine dair bir bilgi varsa da bunun ayrıntıları bilinmemektedir. I. Dünya Savaşı'nın son yılında İttihat ve Terakkî önderleriyle arasının düzeldiği anlaşılmaktadır. Bilhassa Câvid Bey'le haberleşen paşa Cenevre'de Prens Sabahaddin, Ahmet Reşit (Rey), Cemil Paşa (Topuzlu), bazı Türk subay, gazeteci, memur ve talebelerin de aralarında bulunduğu kongreye katıldı. Kongre, 12 Ocak 1919'da toplanan Paris Konferansı'na sunulmak üzere bazı kararlar aldı ve bu konuda teşebbüste bulunması için Şerif Paşa'ya tam yetki verdi. Bu kararlarda Türkiye'nin bağımsızlığının ve hukukunun korunması, Türkiye'deki azınlıkların hukukuyla birlikte başka ülkelerde kalan Türk azınlıklarının hukukunun da gözetilmesi, Türk esirlerinin iadesi ve yabancı ülkelerde yaşamak zorunda kalan Türkler'in ülkelerine dönmesine izin verilmesi isteniyordu. Paris'e dönen Şerif Paşa, Kürt Halkının Talepleri Üzerine Muhtıra (Mémorandum sur les revendications du peuple kurde, Paris, 22 Mart 1919) adıyla on dört sayfadan oluşan bir metin neşretti. Günümüzde Kürt ayrılıkçılarının çok önem verdiği, değişik kitaplarda yayımlanan bu muhtırada nüfus istatistiklerine dayanılarak Kürtler'in yoğun biçimde yaşadıkları bölgelerin sınırları çiziliyordu. Şerif Paşa Urfa'nın bir kısmı, Diyarbakır ve Tunceli'nin doğusu, Van gölünün doğusu ve güneyi ile Kirmanşah'tan daha kuzeydeki Irak topraklarına Kürdistan adını veriyordu. Kürt Teâlî Cemiyeti tarafından konferansta Kürtler'in hukukunu savunmak için delege seçilen paşa, aynı bölgede kurulmak istenen Ermenistan'la sınırlarının ayrılması için Ermeni temsilcisi Nubar Paşa ile de anlaşmıştı.

Mehmed Şerif Paşa, Kürtler'in yaşadığı vilâyetlerin Osmanlı idaresinde kalması halinde hiçbir iddiada bulunmayacaklarını, kendisinin de bu konuda bir teşebbüsünün olmayacağını, fakat bu vilâyetler Ermenistan'a verilecek olursa Kürtler'in de bağımsız bir Kürdistan kurmalarının lâzım geleceğini Avrupa siyasî çevrelerine anlatmaya çalıştığını söylüyordu ("Reşid Beyefendi'nin Beyanatı", İkdam, 3 Ağustos 1919). Ayrılıkçı diye suçlanan Şerif Paşa'nın bu açıklamaları onun ayrılıkçı düşüncelerinin

sürekli olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim Yunan isteklerine karşı Türkler ve Yunan Talepleri (Les turcs et les revendications grecques, Paris 1919) adıyla on altı sayfalık bir muhtıra yayımladı. Burada Yunanlılar'ın hak iddia ettikleri İstanbul, Doğu Trakya, İzmir, Ege adaları, Trabzon ve Adana'nın Türkler'e ait olduğunu çeşitli tarihî delillere dayanarak ileri sürüyordu. Yine Pierre Loti'ye yazdığı mektuplarda Türk haklarını savunmaktaydı (Koloğlu, bk. bibl.). Ayrıca Hintli Muhammed Ali ve Ağa Han tarafından İslâm âlemini müdafaa için Paris'te çıkarılan Echos de l'Islam (daha sonra Echos de l'orient) gazetesine nakdî yardımda bulunuyordu. Ahmet Reşit, Şerif Paşa'nın gerçekleri Avrupalılar'a anlatmak için olağan üstü bir gayret gösterdiğini, Paris'teki Türkler'den bir heyet oluşturup Rum ve Ermeni isteklerine karşı belgelere dayanan iki risâle neşrettiğini kaydetmektedir (İkdam, 3 Ağustos 1919). Şerif Paşa, Paris Konferansı'na sunduğu Kürt muhtırasını sadece kendisi imzaladığı halde Türk muhtırasını kendisiyle birlikte Nihat Reşat (Belger), Refik

Nevzat, Ali Galib, Diran Edouard, Albert Fua, Süleyman Midhat, Mehmed Galib ve Abdurrahman Pohh da (Polar) imzaladı. Onun Kürt delegeliğine soyunması ve kendi imzasıyla konferansa muhtıra vermesi Kürtler arasında da tepkiyle karşılandı. Kürt Teâlî Cemiyeti ile Vilâyât-ı Şarkıyye Müdâfaa-i Hukūk-ı Milliyye Cemiyeti'nin şubeleri paşanın Kürt delegeliğini kabul etmediler. Halk tarafından protesto edilen Kürt Teâlî Cemiyeti dar bir Kürt aydın hareketi durumuna düştü. İstanbul gazetelerinde her gün Şerif Paşa ve Kürt Teâlî Cemiyeti aleyhinde yazılar çıkıyor, Kürt ileri gelenleri gazeteler aracılığıyla Osmanlı Devleti'ne olan bağlılıklarını bildiriyordu. Babanzâdeler gibi en meşhur Kürt hânedanları da Şerif Paşa'ya delege yetkisi veren Kürt Teâlî Cemiyeti'yle ilişkilerini kesmişlerdi. Kürt Teâlî Cemiyeti ise aleyhinde yapılan neşriyatı samimiyetsizlikle suçluyordu. Şerif Paşa, tartışmaların yoğunlaştığı bir sırada Monte Carlo'dan Türk gazetelerine kısa bir telgraf gönderdi (21 Nisan 1920). Paşa telgrafında, hilâfet ve saltanata olan bağlılığından dolayı zararlı fikirleri ve ayrılıkçı düşünceleri reddederek barış konferansı nezdindeki Kürt delegesi başkanlığından istifa ettiğini, bir müslüman olarak hiçbir siyasî fırkanın tesir ve nüfuzuna kapılmadan bütün gayret ve mesaisini hilâfet hukukunun korunmasına harcayacağını bildiriyordu. İstanbul gazetelerinde neşredilen bu telgraf (24 Nisan 1920) paşanın siyasî mücadelesinin sonu oldu. Böylece Şerif Paşa'nın İttihatçılık'la başlayan siyasî hayatı bir yıl bile dolmadan

muhalefete dönüşmüş, özel şartlarda muhalefetten ayrılıkçılığa geçmiş, bu da ancak iki yıl sürmüştür. Bundan sonra ölünceye kadar ciddi bir siyasî faaliyette bulunmaması bunun açık delilidir. Şerif Paşa, ayrılıkçı neşriyatta yazıldığı gibi Kürt diplomasi tarihinde önemli bir isim değil çok özel şartlarda siyasî tavır koyan birçok Osmanlı aydınından biridir. Eduvige Pairani ile ikinci evliliğini yapan Şerif Paşa (1921), ömrünün son yıllarını bu evliliğinden olan ve İtalyan asilzadesi Kont Pelorini Manzoni ile evlenen kızı Melek Hanım'ın İtalya'daki evinde geçirdi ve burada öldü (22 Aralık 1951). Naaşı bir müddet aile anlaşmazlıklarından dolayı gömülemedi; daha sonra Kahire'de Şübra'daki aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. Mehmed Şerif Paşa'nın yayımladığı Meşrutiyet mecmuasının birkaç sayısı İngilizce, otuz altı sayısı Türkçe (Şubat 1910 - Temmuz 1912) ve elli beş sayısı Fransızca (Ekim 1909 - Nisan 1914) basılmıştır. Paşa bazı fikirlerini ve polemiklerini şu kitaplarda toplamıştır: Şûrâ-yı Ümmet yahut Numûne-i Denâet (Paris 1909, 16 sayfa); İttihat ve Terakkî'nin Sahtekârlıklarına, Denâetlerine Bülent Bir Sadâ-yı La'netimiz (Paris 1910, 51 sayfa); Meşrutiyete Doğru-Ben ... ve Hayatım (İstanbul 1911, 62 sayfa; Paris 1912, 63 sayfa); Ahvâl-i Hâzıra (İstanbul 1330/1912, 15 sayfa); Tehlike Daima Tehlike (İstanbul 1330/1912, 15 sayfa); Bir Hasbihal (İstanbul 1330/1912, 15 sayfa); Quelques réflexions sur la guerre turco-balkanique (Paris 1913, 73 sayfa); Îkaz: Milleti Osmâniyye'ye Bir Hitabe (Paris 1914, 28 sayfa).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicilli Ahvâl Defteri, I, 632, DH-SYS, dosya 57-1, vesika nr. 77, DH-ŞFR, dosya 41, vesika nr. 77; Dışişleri Bakanlığı Arşivi, Sicil Dosyası, nr. 343; Salnâme-i Nezâret-i Umûr-ı Hâriciyye, 1318 (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2003, III, 146; Şerif Paşa, Meşrûtiyete Doğru-Ben ... ve Hayatım, İstanbul 1911, s. 8-9, 29-36; Hamid Aral, Dışişleri Bakanlığı 1967 Yıllığı, Ankara 1968, s. 111-112, 118-119; İsmail Göldaş, Kürdistan Teâli Cemiyeti, İstanbul 1991, s. 257-262, 268; Hasan Yıldız, Fransız Belgeleriyle Sevr-Lozan-Musul Üçgeninde Kürdistan, İstanbul 1992, s.

197-204; Rohat Alakom (Ali Aydın), Şerif Paşa: Bir Kürt Diplomatının Fırtınalı Yılları, İstanbul 1998, s. 17-18, 110-111, 117, 133-144; Câvid Bey, Felâket Günleri (haz. Osman Selim Kocahanoğlu), İstanbul 2000, I, 270-357; L. Bell, Mezopotamya'da 1915-1920 Sivil Yönetimi (trc. Vedii İlmen), İstanbul 2004, s. 120; Hakan Özoğlu, Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği (trc. Nilay Özok Gündoğan - Azat Zana Gündoğan), İstanbul 2005, s. 141-147; "Men'-i Duhûl", Tanin, İstanbul 27 Teşrînievvel 1325; "Cenevre'de Türk Kongresi", Alemdar, İstanbul 16 Şubat 1335; "Sakin Fikirler ve Telakkiler Etrafında", a.e. (21 Teşrînisâni 1335); "Kürtlerin Sadakati", a.e. (5 Kânunuevvel 1335); "Şerif Paşanın İstifası", Alemdar ve Peyâm-ı Sabah (24 Nisan 1336); "Kürtler Câmia-yı Osmâniyye'den Ayrılmayacaktır", Tasvîr-i Efkâr, İstanbul 2-3 Kânunusâni 1336; Hikmet Nisan, "Fransa'da Yerleşmiş Türkler", Yeni Sabah, İstanbul 10 Mart 1940; "Gömülmeyen Ölü", Hafta, sy. 146, İstanbul 11 Temmuz 1952, s. 14, 29; Ali Birinci, "Şerif Paşanın Rüyası", Dergâh, sy. 28, İstanbul 1992, s. 18; Orhan Koloğlu, "Bo Şerif=Boş Herif Türk mü, Kürt mü?", Milliyet, İstanbul 11 Haziran 2000.

Ali Birinci

ŞERİF PAŞA, Muhammed

(محمّد شريف باشا)

(1826-1887)

Mısırlı devlet adamı.

26 Kasım 1826'da İstanbul'da dünyaya geldi. Büyük dedesi Zaîm Ali Ağa, dedesi Cidde Valisi Şerif Muhammed Paşa, babası çeşitli yerlerde kadılık yapan Said Sîret Bey'dir. Bazı kaynaklarda doğum yeri Kahire ve doğum yılı 1823 diye gösterilir (C. Zeydân, I, 216; EI² [İng.], IX, 340). Ancak bu bilginin belgelerle uyuşmadığı ve doğumu sırasında babasının Galata kadılığı görevinde bulunduğu tesbit edilmiştir (Tal'at İsmâil Ramazan, s. 25-31). Babası 1829'da Mekke kadılığına tayin edilince ailesini de beraber götürmüş, Mekke'ye giderken Kahire'ye uğradığında Mehmed Ali Paşa'nın misafiri olmuştur. Rivayete göre Muhammed Şerif, henüz çok küçük yaşta olmasına rağmen zekâsıyla Mehmed Ali Paşa'nın dikkatini çekmiş ve Mehmed Ali Paşa onun eğitimini üstlenmiştir. Muhammed Şerif ilk tahsiline Mehmed Ali Paşa'nın sarayında onun çocukları, torunları ve üst düzey bürokratların çocukları için açılmış olan Medresetü'l-hâniketi'l-askeriyye'de başladı. Birkaç yıl sonra Cîze Süvari Okulu'na gitti. Mehmed Ali Paşa bu sırada Avrupa'ya öğrenci göndermeye başlamıştı. Muhammed Şerif de 1844'te Fransa'ya gönderilen, özel şekilde oluşturulmuş denebilecek bir öğrenci grubunda yer aldı. Bu grupta Mehmed Ali Paşa'nın oğulları Hüseyin ve Abdülhalim, torunları İsmâil (daha sonra hidiv) ve Ahmed Rifat ile Ali Paşa Mübârek gibi ileride önemli görevler üstlenecek şahsiyetler de bulunmaktaydı. Paris'te Saint Cyr Harp Okulu'nda iki yıl askerî eğitim aldı ve bunun bir devamı olarak Fransız ordusuna katıldı. I. Abbas'ın Mısır valisi olmasının ardından Avrupa'daki öğrencileri geri çağırması üzerine Muhammed Şerif de 1849'da Mısır'a döndü ve o sırada Mısır ordusunun başında bulunan Fransız asıllı Süleyman Paşa el-Fransevî'nin (de Sèves) yaverliğine tayin edildi. Bir müddet sonra askerî hayata ara verip Prens Abdülhalim ile birlikte İstanbul'a gitti, burada birkaç yıl geçirdi. 1853'te yine prens ile beraber Kahire'ye dönünce bir yıl kadar

onun bürosunda sekreter olarak çalıştı. 1854'te Said Paşa'nın valiliğe tayin edilmesiyle tekrar askerî hayata döndü, valinin özel ordusunda miralay rütbesiyle görevlendirildi. Ardından livâ, 1857'de paşa rütbesine yükseltildi. Şerif Paşa'nın 1856'da Süleyman Paşa el-Fransevî'nin kızı Nazlı Hanım'la evlenmesi onun meslekî hayatında etkili oldu.

Şerif Paşa 1857'de siyasî hayattaki ilk görevini üstlendi ve hariciye nâzırı oldu; kısa sürede devlet işlerine nüfuz ederek yöneticilerin güvenini kazandı. 1861-1863 yıllarında ve 1867'de Meclisü ahkâmi'l-Mısriyye'nin başkanlığını yaptı. 1863'te bir süre maarif nâzırlığı görevinde bulundu. Fransa'da

birlikte okuduğu İsmâil Paşa'nın aynı yıl valiliğe tayininden sonra hariciye nâzırlığının yanı sıra dahiliye nâzırlığına getirildi. Hidiv İsmâil Paşa'nın 1865-1868 yıllarında Mısır dışında bulunduğu sırada dört kere Kahire'de ona vekâlet etti; böylece ilk defa Mehmed Ali Paşa ailesinden olmayan bir kişi bu görevi yerine getirmiş oluyordu (Hunter, s. 73-74). 1866'da uhdesindeki iki bakanlığa ilâveten maarif nezâretini ve kısa bir süre nâfia nezâretini üstlendi. Aynı yıl Meclisü'n-nüvvâb'ın kuruluşu için ilk planları hazırladı. 1869'da Meclisü'l-vüzerâ'nın yerine açılan el-Meclisü'l-husûsî'ye başkanlık etti. 1872-1875 yıllarında yeni kurulan adalet, bunun yanında 1874 ve 1876'da ticaret bakanlığı görevine tayin edildi.

Muhammed Şerif Paşa Mısır siyasî hayatındaki asıl önemli rolü, 1870'li yılların sonlarında Avrupalı devletlerin Mısır'ın iç işlerine müdahalesine karşı bir tepki şeklinde ortaya çıkan anayasal hareketlerde üstlendi. O yıllarda Mısır büyük bir borç batağına saplanmış ve İsmâil Paşa alacaklı Avrupa devletlerinin baskısına mâruz kalmıştı. 1878'de Nubar Paşa başkanlığında kurulan hükümete İngiltere ve Fransa'nın menfaatlerini gözetmek için iki yabancı bakanın tayin edilmesi Mısır'da tepkilere yol açtı. Çıkan olaylar neticesinde Nubar Paşa hükümeti istifa etmek zorunda kaldı. Nisan 1879 başında Şerif Paşa, eşraftan ve ulemâdan bir grupla birlikte Mısır'daki siyasî durumun ıslahına ve borçların düzenlenmesine yönelik "el-Lâyihatü'l-vataniyye" başlıklı bir bildiri hazırladı. Kısa süre sonra da Hidiv İsmâil Paşa tarafından başbakanlığa getirildi (8 Nisan 1879) ve yabancıların yer almadığı bir bakanlar kurulu oluşturdu. Şerif Paşa hükümetinin ilk icraatından biri, onun kırk dokuz maddelik bir anayasa

taslağını ve seçim kanununu hazırlayarak bunları mecliste kurulan anayasa komisyonuna göndermesi oldu. Haziran 1879 sonunda Hidiv İsmâil'in Batılı devletlerin girişimiyle Bâbıâli tarafından görevden alınıp yerine oğlu Tevfik Paşa'nın tayin edilmesinin ardından Şerif Paşa istifa etti; ancak tekrar hükümeti kurmakla görevlendirildi (3 Temmuz 1879). Fakat Hidiv Tevfik'le anayasal planları konusunda anlaşmazlığa düşünce anayasayı ve seçim kanununu çıkarmadan meclisin görevine son verdi; 18 Ağustos'ta da kendisi istifa etti. Bunun üzerine Riyâz Paşa'nın başbakanlığında Avrupalı devletlerle iş birliği halinde çalışan yeni bir hükümet kuruldu.

Şerif Paşa bundan sonra Avrupalı devletlere karşı oluşan vatanperver grup içinde yer aldı. Kasım 1879'da Mahmud Sâmi el-Bârûdî, Sultan Paşa, Ömer Lutfi Paşa ve İsmâil Yüsrî Paşa gibi asker ve siyasetçilerden oluşan Cem'iyyetü Hilvân grubunun oluşmasına önayak oldu ve "Mısır Vatanperver Partisi'nin Manifestosu" başlıklı bir metin kaleme aldı (4 Kasım 1879). Eylül 1881'de Ahmed Urâbî Paşa'nın bir grup askerle birlikte Âbidîn Sarayı'nı basması üzerine Riyâz Paşa hükümetinin istifasından sonra Urâbî Paşa'nın talebiyle Şerif Paşa hükümeti kurmakla görevlendirildi (14 Eylül 1881). Başbakan Şerif Paşa'nın yayımladığı bir genelge ile Kasım 1881'de meclis için seçimler yapıldı; vekiller 26 Aralık 1881'de Kahire'de toplandı. Şerif Paşa 1879'da hazırladığı seçim taslağını ve bazı değişikliklerle anayasa taslağını tekrar gündeme getirdi. Ocak 1882 başında mecliste anayasa komisyonu taslağı müzakere etmeye başladı. Ancak İngiltere ve Fransa'nın Mısır'a bir nota vermesi ve Tunus'un 1881'de Fransa tarafından işgal edilmesinin de etkisiyle taslak müzakere edilmedi. Şerif Paşa Şubat 1882 başında görevinden alındı ve Mahmud Sâmi el-Bârûdî'nin başkanlığında bir hükümet oluşturuldu.

1882 yaz aylarında Urâbî Paşa isyanının başarısızlıkla neticelenip İngilizler'in Mısır'ı işgal sürecinde 28 Ağustos 1882'de hükümeti kurma görevi tekrar Muhammed Şerif Paşa'ya verildi. Şerif Paşa bu dönemdeki başbakanlığı sırasında İngiliz işgal güçleriyle pek çok konuda anlaşmazlığa düştü. Sudan'da Muhammed Ahmed el-Mehdî isyanının çıkmasından sonra İngiliz genel konsolusu Sir Evelyn Baring'in (Lord Cromer) Mısır ordusunun Sudan'dan çıkarılması talebine şiddetle karşı çıktı. İngiliz hükümetinin bu konuda baskılarını arttırması yüzünden 7 Ocak 1884'te istifa ederek siyasî hayattan çekildi. Yerine İngiliz hükümetiyle iş birliği

içinde çalışan Nubar Paşa getirildi. Şerif Paşa 1887 başlarında hastalandı ve doktorların hava değişimi tavsiyesi üzerine Avrupa'ya gitti. 20 Nisan 1887'de Avusturya'nın Graz şehrinde vefat etti, naaşı Kahire'ye getirilerek burada defnedildi (27 Nisan 1887).

Dört defa başbakanlığa getirilen Şerif Paşa XIX. yüzyıl Osmanlı Mısırı'nın önemli devlet adamlarından biridir. Osmanlı Devleti'ne bağlı bir siyaset takip etmesiyle dikkati çeker. Bâbıâli tarafından Murassaʻ Osmanlı nişanı ve Mısır'daki yüksek rütbeli görevlilere verilen başka nişanlarla ödüllendirilmiş, Mısır'ın parlamenter hayata geçişi ve anayasal düzene kavuşması için gösterdiği çaba ona "ebü'd-düstûr" unvanını kazandırmıştır. Şerif Paşa, parlamentonun sadece hidivin kararlarını onaylayan bir makam olmaktan çıkarılıp yaptırım gücüne sahip bir yasama organı haline getirilmesi ve bakanlar kurulunun icraatlarından meclis önünde sorumlu olması gerektiğini söylemiş, başbakanlığı sırasında bu fikirlerini hayata geçirmek amacıyla çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydân, Meşâhîrü'ş-şarḳ, Kahire, 1902, I, 216-219; Earl of Cromer, Modern Egypt, London 1908, I, tür.yer.; II, 334-335; E. Malet, Egypt: 1879-1883 (ed. E. Malet), London 1909, s. 217-218, ayrıca bk. tür.yer.; W. Scawen Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt, New York 1922, tür.yer.; A. Schölch, Ägypten den Ägyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Ägypten, Freiburg, ts. (Atlantis), tür.yer.; Talʻat İsmâil Ramazan, Muḥammed Şerîf Bâşâ ve devrüh fî siyâseti'l-Mıṣriyye, Kahire 1983; Abdurrahman er-Râfiî, es̱-S̱evretü'l-ʿUrâbiyye ve iḥtilâli'l-İngilîzî, Kahire 1404/1983, s. 34-43; a.mlf., ʿAṣru İsmâʿîl, Kahire 1987, II, 225-243; F. R. Hunter, Egypt under the Khedives 1805-1879, Pittsburgh 1984, tür.yer.; J. W. King, Historical Dictionary of Egypt, Cairo 1984, s. 564-565; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1985, s. 136-150; Lemʻî el-Mutîî, Mevsûʿatü hâẕe'r-racül min Mıṣr, Beyrut 1417/1997, s. 192-198; A. Goldschmidt - Robert Johnston, Historical Dictionary of Egypt, Lanham 2003, s. 361-362; H.

Laurens, “Tal‘at Isma’il Ramadan, Muhammad Sharif Baša wa-dawruhu fi’l-siyasa al-Misriyya, Le Caire, s.d (1983?)”, Bulletin critique des annales islamologiques, sy. 4, Caire 1987, s. 157-159; Abdel Aziz Ezel Arab, “The Experiment of Sharif Pasha’s Cabinet (1879): An Inquiry into the Historiography of Egypt’s Elite Movement”, IJMES, XXXVI (2004), s. 561-589; Hilal Görgün, “Mısır Vilayetinde Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi”, Divan: İlmî Araştırmalar, XIII/24, İstanbul 2008, s. 157-183; “Sherif Pasha”, Encyclopedia Britannica, New York 1911, XXIV, 850; J. H. Kramers - [C. E. Bosworth], “S̲h̲arīf Pas̲h̲a, Muhammad (1823-87)”, EI^{2} (İng.), IX, 340.

Hilal Görgün

ŞERÎF er-RADÎ

(الشريف الرضي)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Mûsevî el-Alevî (ö. 406/1015)

Şair ve Şiî müfessir.

359'da (970) Bağdat'ta ilimle meşgul olan bir aile içinde doğdu. Baba tarafından soyunun yedinci imam Mûsâ el-Kâzım yoluyla Hz. Hüseyin'e, annesi Fâtıma bint Hüseyin yoluyla Hz. Hasan'a dayandığı kabul edildiğinden kendisine "Zü'l-hasebeyn" denmiştir. İmâmiyye âlimi Şeyh Müfîd'den İmâmiyye fıkhı ve Şiî kelâmı, Ebû Saîd es-Sîrâfî'den (veya oğlu İbnü's-Sîrâfî Yûsuf b. Hasan'dan) nahiv okudu. Ağabeyi Şerîf el-Murtazâ'dan faydalandı. İbrâhim b. Ahmed et-Taberî'den ileri yaşlarda hıfzını tamamladı. Ebû Ali el-Fârisî, Rummânî ve İbn Cinnî'den Arapça dersleri aldı. Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Kadı Abdullah b. Muhammed el-Ekfânî'den Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî fıkhını öğrendi. Kādî Abdülcebbâr'dan Mu'tezile kelâmı ve fıkıh usulü, Merzübânî ile Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cerrâr'dan ahbâr ve ensab dersleri aldı. Îsâ b. Ali İbnü'l-Cerrâh, Sehl b. Abdullah ed-Dîbâcî ve diğer bazı kimselerden hadis rivayet etti. Öğrencileri arasında onun yanında müslüman olan şair Mihyâr ed-Deylemî ile Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ahmed b. Ali b. Kudâme, Muhammed b. Muhammed el-Ukberî sayılabilir.

Şerîf er-Radî on yaşında iken babası Ebû Ahmed Hüseyin, Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle tarafından tehlikeli görülen kişilerle birlikte Şîraz'a sürülüp bir kalede hapsedildi (369/979-80) ve hükümdarın vefatından (372/983) sonra serbest bırakıldı. Uzun süre halife olma idealiyle yaşayan Şerîf er-Radî bunu şiirlerine de yansıttı. Hilâfete götürecek yolda tanınmak için Abbâsî Halifesi Tâi'-Lillâh ile dostluk kurdu ve onun hakkında yirmi üç methiye, ayrıca bir mersiye kaleme aldı. Kādir-Billâh'la da ilgisini sürdürdü ve onun için iki kaside nazmetti. Başta Dîvân-ı İnşâ kâtibi Ebû İshak es-Sâbî olmak üzere Abbâsî vezir ve kâtipleriyle

münasebet kurdu, onlara dair kasideler yazdı. 377'den (987-88) itibaren Büveyhî Hükümdarı Bahâüddevle ile yakın ilişki içine giren Radî, Büveyhî hükümdar, vezir, emîr ve kâtipleri için kaleme aldığı elli kadar kasidenin otuz dördünü Bahâüddevle'ye tahsis etti. Bu arada Şiî Hamdânîler'le de münasebetini sürdürdü. Ancak Adudüddevle'nin oğlu Bahâüddevle Radî'nin babasına ve daha sonra kendisine 397 (1007) yılında "Radî Zü'l-hasebeyn" unvanıyla Tâlibîler'in nakibliği, hac emirliği ve Dîvân-ı Mezâlim reisliği gibi görevleri vermesi, ayrıca "eş-Şerîfü'l-celîl, eş-Şerîfü'l-ecel, Radî, Zü'l-hasebeyn, Zü'l-menkabeteyn" unvanlarıyla anılması gibi gönül alıcı şeyler ondaki hilâfet arzusunun sönmesine sebep oldu ve Bahâüddevle'nin vefatıyla (403/1012) bu arzusu tamamen sona erdi. Radî hac maksadıyla gittiği Mekke ve Medine'den başka Medâin, Tâif, Kûfe, Necid ve Huneyn'e seyahatlerde bulundu. Dârü'l-ilm adıyla kurduğu medresedeki öğrencilerin ihtiyaçlarını karşıladı, aynı adla bir de kütüphane tesis etti. Son yılları hastalıktan dolayı sıkıntı içinde geçen Şerîf er-Radî 6 Muharrem 406'da (26 Haziran 1015) vefat etti ve Bağdat'ta Enbâriyyûn Mescidi civarındaki evine defnedildi. Daha sonra naaşının Kerbelâ'ya taşınarak Hz. Hüseyin şehitliğine gömüldüğü rivayet edilir.

İbn Cinnî'nin teşvikiyle ilk şiirini on yaşında iken yazan Radî sanatını menfaat sağlamak için kullanmamış, hediye kabul etmemiş, fakat hilâfet idealine erişmek amacıyla sanatından yararlanmakta sakınca görmemiştir. Tâlibîler'in ve hatta Kureyş'in en iyi şairi kabul edilen Şerîf er-Radî (Seâlibî, III, 131; Hatîb, II, 247) geleneksel kalıp ve temalara bağlı kalmış, daha çok medih, fahr, mersiye ve zamandan şikâyet temalarında eser vermiştir. Onun Hicaz'a giden kadınlara karşı platonik duygularını, Hicaz'daki kutsal mekânlara özlemini dile getirdiği, "Hicâziyyât" adı verilen gazel ve nesib türündeki kırk kasidesi özgün nitelikleriyle dikkat çekmiş, İbn Sinân el-Hafâcî ve İbn Hafâce'yi etkilemiştir.

Şerîf er-Radî'ye kadar Şiî tefsir geleneği rivayete dayalı iken Radî, İmâmiyye mezhebi içinde re'y ile tefsirin öncülerinden biri olmuştur. Belâgat ilmindeki mecaz ve istiare kavramlarına yakın şekilde âyet ve hadislerdeki mecazi anlatımlar hakkında Telḫîṣu'l-beyân ve el-Mecâzâtü'n-nebeviyye adlı eserleriyle ilk telif türünü ortaya koymuştur. İslâm tarihinde, öğrencilerin barınma ve öğrenim ihtiyaçlarının karşılandığı ilk tesisin Nizâmülmülk tarafından kurulduğu söylenirse de bu konuda Şerîf er-

Radî'nin öncülüğü vardır (Waheed Akhtar, s. 134). Radî'nin hocaları arasında İmâmiyye dışındaki mezheplere mensup âlimlerin bulunması, Sâbiî dininden olan Ebû İshak es-Sâbî'in onun dostları arasında yer alması ve ölümünün ardından ona mersiye yazması onun diğer din ve mezhep mensuplarına karşı da hoşgörülü davrandığını göstermektedir.

Eserleri. 1. Dîvân. Radî'nin, 374-405 (984-1014) yılları arasında yazdığı ve 17.000'den fazla beyitten oluşan şiirleri kapsamaktadır. Şiirlerin tarihli olması sebebiyle eser şairin hayatı ve dönemi açısından önemli bir doküman niteliğindedir (Bombay 1306/1888; Beyrut 1307-1310/1889-1892; nşr. Kâmil Süleyman, I-II, 1375/1956; 1380/1961 [Dârü Sâdır]; nşr. Ali el-Hâkānî, Bağdat 1960; nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 1976; Kahire 1935; Tahran

1406/1986). İnşirâḥu'ṣ-ṣadr (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1662) ve Muḫtârât mine'ş-şiʿr adlı anonim eserler Radî'nin divanından seçmeleri ihtiva eder. 2. Nehcü'l-belâġa*. Hz. Ali'nin konuşmaları, mektupları, öğütleri, vasiyetleri, emirleri ve hikmetli sözlerine dair bir derlemedir. Eserin Şerîf er-Radî'ye ait olduğu hemen hemen kesin şekilde biliniyorsa da kardeşi Şerîf el-Murtazâ'ya da nisbet edilmektedir. İlk defa Tebriz'de basılan (1247) ve İbn Ebü'l-Hadîd tarafından geniş bir şerhi yapılan eserin çok sayıda neşri vardır. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul 1972), Bekir Işık v.dğr. (Ankara 1990), Abdülaziz Hatib (İstanbul 2006) ve Adnan Demircan (İstanbul 2006) eseri Türkçe'ye çevirmiştir. 3. Ḥaķāʾiķu't-teʾvîl fî müteşâbihi't-tenzîl (Müteşâbih fi'l-Ḳurʾân). Yalnız beşinci cüzü zamanımıza ulaşan bu dirâyet tefsirinde kıraat farklarına, fıkıh ve kelâm konularına temas edilmiş, garîb kelimelerle ilgili açıklamalara ve şiirle istişhâda ağırlık verilmiştir (nşr. Abdülhüseyin el-Hillî - Muhammed Rızâ Âl Kâşifülgıtâ, Necef 1355/1936; Beyrut 1973, 1976). 4. Telḫîṣu'l-beyân fî (ʿan) mecâzâti'l-Ḳurʾân. 401 (1011) yılında yazılan ve bu türde ilk eser olan kitapta mecazi anlatımlar daha çok istiare adıyla ele alındığından eser el-İstiʿârât fi'l-Ḳurʾân ismiyle de anılmıştır (nşr. Muhammed Mişkât, Tahran 1369, 1372, 1407; nşr. Hüseyin Ali Mahfûz, Tahran 1953; nşr. Mekkî es-Seyyid Câsim, Bağdat 1374/1956; Beyrut 1986; nşr. Muhammed Abdülganî Hasan, Kahire 1374/1955; nşr. Muhammed el-Haydarî, Bağdat 1375/1955; nşr. Ali Mahmûd Mukallid, Beyrut 1986). Eseri Muhammed Bâkır Sebzevârî Farsça'ya tercüme etmiştir (Tahran 1330/1912). 5. el-

Mecâzâtü’n-nebeviyye (Mecâzâtü’l-âs̱âri’n-nebeviyye). Eserde 361 hadiste geçen mecazi anlatımlar teşbih, temsil, istiare gibi türleri de kapsayacak biçimde ele alınmış, fıkhî konulara ve Hz. Peygamber’in bazı gazvelerine temas edilmiştir (nşr. Mervân Atıyye, Bağdat 1328; nşr. Mahmûd Mustafa, Kahire 1356; nşr. ve şerh: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1387/1967; Beyrut 1406/1986; nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dımaşk 1408/1987). 6. H̱aṣâʾiṣü’l-eʾimme. 383-384 (993-994) yıllarında kaleme alınan eser İmâmiyye’ye mensup imamların biyografilerine dairdir (Necef 1368; nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî, Meşhed 1406/1986). 7. H̱aṣâʾiṣü emîri’l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib. Önceki eserle birlikte yazılmıştır (Necef 1368; nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî, Meşhed 1365, 1406/1986; Beyrut 1986). 8. Resâʾilü’ṣ-Ṣâbî ve’ş-Şerîf er-Raḍî (Kitâbü Mürâseleti’ş-Şerîf er-Raḍî). Tamamı üç cilt olan eserin çok az kısmı günümüze ulaşmıştır (nşr. Muhammed Yûsuf Necm, Küveyt 1381/1961, 1986). 9. el-Ḥicâziyyât. Şairin afîf gazel temasında kırk kasidesini içerir (Zâhiriyye Ktp., nr. 332). Radî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Aḫbâru ḳuḍâtı Baġdâd, Sîretü vâlidihî Ebî Aḥmed eṭ-Ṭâhir, Meʿâni’l-Ḳurʾân, el-Ḥasen min şiʿri’l-Ḥüseyn (İbnü’l-Ḥaccâc)/Muḫtâru şiʿri İbni’l-Ḥaccâc, Muḫtâru şiʿri Ebî İsḥâḳ eṣ-Ṣâbî, el-Muḫtâr min şiʿri Ebî Temmâm, ez-Ziyâdât fî şiʿri İbni’l-Ḥaccâc, Mâ dâre beynehû ve beyne’ṣ-Ṣâbî şiʿren, (Taʿlîḳu) H̱ilâfü’l-fuḳahâʾ/Mesâʾilü’l-fuḳahâʾ, Taʿlîḳa ʿale’l-Îżâḥ (li-Ebî ʿAlî el-Fârisî). Şerîf er-Radî’ye nisbet edilen Ṭayfü’l-ḫayâl Şerîf el-Murtazâ’ya, Evṣâfü elfi ġulâm ve ġulâm da Ebü’l-Hasan İbn Defterhân’a aittir.

Şerîf er-Radî’nin üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bibliyografyada geçenler dışında Abdülhüseyin el-Hillî en-Necefî’nin Ḥayâtü’ş-Şerîf er-Raḍî (Necef 1355), Muhammed Rızâ Âl Kâşifülgıtâ en-Necefî’nin Ḥayâtü’ş-Şerîf er-Raḍî (Necef 1360), Zekî Mübârek’in ʿAbḳariyyetü’ş-Şerîf er-Raḍî (Beyrut 1939, 2006), Abdülmesîh Mahfûz’un eş-Şerîf er-Raḍî: Budlirü’l-ʿArab (Beyrut 1944), Muhammed Seyyid Kîlânî’nin eş-Şerîf er-Raḍî: ʿAṣrühû târîḫu ḥayâtihî, şiʿrüh (Kahire 1937) adlı eserleriyle Recep Dikici’nin aş-Şarîf ar-Razî’nin Hayatı, Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları adlı doktora tezi (1987, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Yavuz Köktaş’ın makalesi (EKEV Akademi Dergisi, III/2 [Ankara 2001], s. 175-189) burada zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, Kahire 1979, III, 131-151; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 246-247; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 28-29; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 269; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1385/1965, I, 31-41; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 414-420; İbn Inebe, ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib (nşr. M. Hasan Âl-i Tâlekānî), Necef 1380/1961, s. 203-211; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 472, 794; II, 1590, 1991-1992; Brockelmann, GAL, I, 81; Suppl., I, 131; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 60; Sezgin, GAS, II, 595-597; VIII, 185-187; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 216-224; Abdülfettâh M. el-Hulv, eş-Şerîf er-Raḍî ḥayâtühû ve dirâsetü şiʿrih, Kahire 1986, I-II; Hasan Mahmûd Ebû Uleyvî, eş-Şerîf er-Raḍî: Dirâse fî ʿaṣrihî ve edebih, Beyrut 1406/1986; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-edeb, Tahran 1366 hş., s. 181-221; S. Waheed Akhtar, Early Shī'ite Imāmiyyah Thinkers, New Delhi 1988, s. 125-175; Abdüllatîf Şerâre, eş-Şerîf er-Raḍî: Dirâse ve muḫtârât, Beyrut 1992; Abdülkādir et-Tabâtabâî, "el-Mütebaḳḳī min maḫṭûṭâti Nehci'l-belâġa", Türâs̱ünâ, I/5, Kum 1406, s. 42-51; Rızâ el-Üstâdî, "eş-Şerîf er-Raḍî faḳīhen", a.e., I/5 (1406), s. 103-124; Seyyid M. Bahrülulûm, "eş-Şâʿirü'ṭ-ṭamûḥ", a.e., I/5 (1406), s. 197-247; Moktar Djebli, "al-S̲h̲arīf al-Raḍī", EI² (İng.), IX, 340-343.

Mustafa Özel

ŞERÎF et-TİLİMSÂNÎ

(bk. TİLİMSÂNÎ, Muhammed b. Ahmed).

ŞERÎK b. ABDULLAH

(شريك بن عبد الله)

Ebû Abdillâh Şerîk b. Abdillâh b. Hâris en-Nehaî (ö. 177/794)

Hadis hâfızı, kadı.

95 (713) yılında Buhara'da doğdu. Yemen asıllı olup soyu Mezhic kabilesinin Neha' koluna dayanır. Henüz küçük yaşta iken Buhara'da yaşayan amcasının oğullarından biri, onu Bağdat'ın güneyinde yaşayan diğer amcasının oğullarının yanına götürdü. Burada Kur'an öğrenerek ilim tahsiline başladı. Gençlik çağında birçok akrabasının Kûfe'de yaşadığını öğrenince onların yanına gitti. Kûfe'de ders halkalarına devam etmesinin yanı sıra kerpiç hazırlayıp satma işiyle uğraştı. Yetiştiği tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn âlimlerinden Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh başta olmak üzere çeşitli ilimler tahsil etti ve Irak'ın önde gelen âlimleri arasında yer aldı. Hocaları içinde Zübeyd b. Hâris, Simâk b. Harb, Âsım b. Behdele, Ziyâd b. İlâka, Atâ b. Sâib, Âsım el-Ahvel, Hişâm b. Urve ve A'meş gibi şahsiyetler vardır. Bazı kaynaklarda Şerîk'in tâbiîn âlimlerinden olduğu belirtilmişse de herhangi bir sahâbî ile görüştüğüne dair bilgi yoktur. Kendisinden Leys b. Sa'd, Abdullah b. Mübârek, Vekî' b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Âdem, Yezîd b. Hârûn, Ali b. Ca'd ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe gibi birçok kişi ilim tahsil etti ve rivayette bulundu. Talebelerinden İshak b. Yûsuf el-Ezrak'ın Şerîk'ten 9000 hadis rivayet ettiği nakledilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 201).

Şerîk b. Abdullah 150 (767) yılından sonra Vâsıt, Kûfe ve Ahvaz şehirlerinde kadılık görevinde bulundu. Vâsıt'ta üç yıl görev yaptıktan sonra Halife Mansûr onu Kûfe kadılığına tayin etmek istedi. Şerîk bu göreve lâyık olmadığını söyledi, bir rivayete göre ise düşünmek için zaman talep

ederek hemen kabul etmedi. Mansûr onu yanına çağırıp tayini gerçekleştireceğine dair yemin edince Şerîk görevi üstlenmek zorunda kaldı

(İbn Sa‘d, VI, 379). Şerîk'in Kûfe kadılığı Mansûr'un ölümünden (158/775) sonra yerine geçen oğlu Mehdî zamanında da devam etti, ancak bir müddet sonra görevinden alındı. Ahvaz kadılığına ne zaman tayin edildiği bilinmemekteyse de bu tayinin Mehdî'nin ölümünün (169/785-86) ardından halife olan Hâdî veya Hârûnürreşîd döneminde gerçekleştiği tahmin edilmektedir. Rivayete göre Şerîk, Ahvaz'da kadılık makamına oturmuş, herhangi bir davaya bakmadan bir süre beklemiş ve görev yerini terkederek şehirde gizlenmiştir. Onun bu tavrı bazıları tarafından Ahvaz kadılığını beğenmediği şeklinde yorumlanmışsa da asıl sebebin kendisine zorla görev verilmesi olduğu anlaşılmaktadır (Vekî‘, I, 153). 177 yılı Zilkade ayının ilk Cumartesi günü (8 Şubat 794) Kûfe'de vefat eden Şerîk'in cenaze namazını Kûfe Valisi Mûsâ b. Îsâ kıldırdı. O sırada Hîre'de bulunan Hârûnürreşîd cenaze namazına katılmak üzere Kûfe'ye hareket etmişse de namazının kılındığını öğrenince Kantara'dan geri dönmüştür.

Çok hadis rivayet etmesiyle tanınan Şerîk b. Abdullah hadis münekkitlerince sika, me'mûn ve sadûk gibi terimlerle değerlendirilmiş, ancak bazı âlimler zabtının zayıf, galatının fazla olduğunu söylemiş, kitabına bakarak yaptığı rivayetlerin sağlam olmasına rağmen hadisiyle ihticâc edilemeyecek derecede hıfzının zayıflığından bahsedilmiştir. Naklettiği hadislerin bir kısmını Buhârî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine istişhâd için almış, Müslim de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine aldığı rivayetleri mütâbaat için kaydetmiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 232). Şerîk'in zabt açısından zayıflığını İbn Hibbân gibi bazı muhaddisler yaşlılığından kaynaklanan vehmine bağlamış, bazıları Kûfe kadılığını kabul ettiğinden böyle bir ithama mâruz kaldığını belirtmiş, bir kısım âlimler de bu zafiyetin kendisinde eskiden beri görüldüğünü söylemiştir. İbn Hibbân, Şerîk'in Yezîd b. Hârûn ve İshak b. Yûsuf el-Ezrak gibi ilk talebelerinin kendisinden Vâsıt kadılığı döneminde aldıkları hadislerde herhangi bir karıştırma bulunmadığını bildirmiş, ömrünün son yıllarında Kûfe'de naklettiği rivayetlerde çok sayıda vehme rastlandığını tesbit etmiştir (eṡ-Ṡiḳāt, VI, 444). Zehebî, Şerîk b. Abdullah'ı hadisi hasen sayılan bir muhaddis olarak kabul etmektedir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 232).

Şerîk b. Abdullah'ın Şiîliğe meylettiği rivayet edilmiş, ilk dört halifenin fazileti konusunda bazan Hz. Ali'yi, bazan Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i öne çıkardığı görülmüş, fakat onun Şiîliğe meylinin hadis rivayetini

etkilemeyecek nitelikte olduğu kabul edilmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn konusunda kendisine nisbet edilen rivayetleri değerlendiren Zehebî, Şiîliğinin bir sakınca oluşturmadığı sonucuna varmış (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 209), Şerîk'in Şiîliğine delil sayılan, "Her nebînin bir vasîsi bir de vârisi olur, benim vasîm ve vârisim Ali'dir" anlamındaki haberle onun bir ilgisi bulunmadığını, bu rivayetin onun adına uydurulduğunu söylemiştir (Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 375).

Şerîk b. Abdullah ile Ebû Hanîfe arasında bazı anlaşmazlıkların bulunduğu zikredilmişse de bunun, Şerîk'in kadılık görevini kabul etmesinden dolayı siyasî otoritenin etkisi altında kalarak hüküm vereceği endişesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Fakat Şerîk âdil icraatıyla bu endişeleri gidermiş, verdiği hükümlerle halkın sevgisini ve güvenini kazanmıştır. Kûfe kadılığından azledilmesinin, duruşma sırasında bir kişinin Halife Mehdî'nin yakını olduğunu söylemesi, Şerîk'in de onu hemen cezalandırması yüzünden olduğu belirtilmiştir. Şerîk'in her sabah mescide giderek iki rek'at namaz kıldığı, ardından üzerinde, "Ey Şerîk, sıratı ve sıratın keskinliğini düşün! Azîz ve celîl olan Allah'ın huzuruna çıkacağın günü düşün!" cümlelerinin yazılı olduğu bir kâğıdı okuduğu ve duruşmaya bundan sonra başladığı nakledilmiştir. Katı bir zühd hayatı yaşadığı, çok defa sadece sütle beslendiği, bazan su ile ıslattığı ekmeği yediği ve zaman zaman kendi yıkadığı elbiseleri kuruttuktan sonra giyerek görev yerine gittiği belirtilmektedir. Kaynaklarda Şerîk'in, "Cevap vermen gereken yerde cevap ver, susarsan kalbin çözülür." "Allah'ın emrini yücelt ki Allah da seni yüceltsin" gibi güzel sözleri nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 378-379; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 237; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 508-509; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, I, 149-175; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 444; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 279-295; Sem'ânî, el-Ensâb, XIII, 64-65; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 464-468; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XII, 462-475; Zehebî, Aʿlâ-mü'n-nübelâʾ, VIII, 200-216; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 232; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl (nşr. Ali M.

Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, III, 372-376; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 293-296; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu’l-ʿulûmi’l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 132.

Mehmet Ali Sönmez

ŞERÎŞÎ

(الشريشي)

Ebü'l-Abbâs Kemâlüddîn Ahmed b. Abdilmü'min b. Mûsâ b. Îsâ el-Kaysî eş-Şerîşî (ö. 619/1222)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

557 (1162) yılında Endülüs'ün Şerîş (Jerez de la Frontera) şehrinde doğdu. Çocukluk ve gençlik yıllarını burada geçirdi. İlk öğrenimini burada Kādî Ebû Bekir b. Ezher el-Hucrî, Kādî Ebü'l-Hasan b. Lübbâl (Lebbâl), Ebû Bekir b. Mâlik, Ebû Bekir b. Ubeyd es-Seksekî gibi hocalardan yaptı. Daha sonra İşbîliye (Sevilla), Mâleka (Malaga) ve Sebte'ye (Ceuta), ayrıca Fas ve Mısır'a gitti. İşbîliye'de Ebû Abdullah İbn Zerkūn, Ebü'l-Hüseyin İbnü's-Sâlif, Nücbe b. Mikdâm ve ünlü seyyah İbn Cübeyr; Mâleka'da İbnü'l-Fahhâr, İbn Ubeydullah, Ebü's-Sabr Eyyûb b. Abdullah el-Fihrî ve Ebü'l-Hasan en-Nakarâtî'nin derslerine devam etti. Ebü'l-Hasan Nücbe (b. Mikdâm [?]), Mus'ab b. Muhammed (İbn Ebü'r-Rukeb) el-Huşenî ve İbn Harûf gibi dilcilerden rivayette bulundu. Dil, edebiyat ve özellikle nahiv alanında kendini yetiştirdi. Ardından Belensiye (Valencia), Mürsiye (Mürcia) ve Kahire gibi ilim merkezlerinde ders verdi. Özlemini ifade ettiği bir şiirinden (Makkarî, II, 116, 392) onun Dımaşk'a kadar gittiği ve bir müddet orada kaldığı anlaşılmaktadır. Hayatının sonuna kadar değişik ülke ve şehirlerde hocalık yaptı ve birçok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında 615 (1218) yılında Şerîş'te icâzet verdiği, hocalarının biyografileriyle onlardan okuduğu derslere dair Bernâmecü Şüyûḫi'r-Ruʿaynî adlı eserin müellifi Ebü'l-Hasan er-Ruaynî ile 616'da (1219) Belensiye'de icâzet verdiği et-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla sahibi İbnü'l-Ebbâr ve İbn Fertûn gibi şahsiyetler vardır. Şerîşî ömrünün sonlarına doğru Şerîş'e döndü ve burada vefat etti. Gerek eserleri gerekse kaynaklardaki bilgiler onun daha çok nahiv ve lugat ilmi sahalarında öne çıktığını göstermektedir. Ayrıca dil, edebiyat ve aruz alanında geniş bilgi sahibiydi. Bunun yanında Şerîşî'nin rivayetlerine güvenilir, dili fasih, nesri güçlü bir âlim olduğu belirtilir. Bazı eserlerde şiirlerinden parçalara yer verilmiştir (meselâ bk. a.g.e., II, 116; III, 446).

Fakat onun asıl şöhreti Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı üzerine yazdığı şerhlere dayandığından "Şârihu'l-Makāmât" lakabıyla da anılmıştır.

Eserleri. Şerîşî'nin nahiv, lugat, edebiyat, şiir ve aruz sahasında kaleme aldığı belirtilen eserlerinden çok azı günümüze ulaşmıştır. Bazı âlimler onun el-Maḳāmât üzerine üç şerh yazdığını, bunlardan büyük (mutavvel/kebîr) olanın edebiyat, orta hacimde olanın (mutavassıt/vasat, Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 415) dil (lugat ve gramer) ağırlıklı ve küçük olanın (muhtasar/sagīr) özet mahiyetinde olduğunu, bazıları da iki şerh kaleme aldığını, birincisinin edebiyat, ikincisinin dil ağırlıklı şerh niteliği taşıdığını söylemiştir (Ruaynî, I, 90). Bugün mevcut olup yayımlanan şerh büyük olanıdır. Şerîşî, eserini 586-595 (1190-1199) yılları arasında otuz beş-kırk yaşlarında iken yazmış ve Muvahhid Emîri Ebû Yûsuf el-Mansûr'a takdim etmiştir. Bu şerh el-Maḳāmât üzerine yazılan otuz beşten fazla şerh arasında (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1787-1791) en hacimli, en kapsamlı ve en faydalı olanıdır. Ayrıca eski Arap edebiyatına dair önemli bir kaynak ve edebî ilimler sahasında bir tür ansiklopedik eser mahiyetindedir. Özellikle Endülüs ve Mağrib'deki Arap edebiyatı ve temsilcilerine dair içerdiği malzeme önemlidir (I-II, Bulak 1284, 1300; nşr. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, I-IV, Kahire 1300, 1306, 1314, 1373/1953; I-IV, Beyrut, ts.). Eserin ilmî neşri Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1969; Beyrut 1413/1992). Şerîşî'nin diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-Îżâḥ (Ebû Ali el-Fârisî'nin nahve dair eserinin şerhidir); Şerḥu'l-Cümel (Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin nahivle ilgili eserinin şerhidir; Kâtib Çelebi bu şerhi Abdülkāhir el-Cürcânî'nin el-Cümel'inin şerhi diye kaydetmiştir [Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 603]); Şerḥu ʿarûżi'ş-şiʿr/Kitâbü'l-ʿarûż; Meşâhîrü Ḳaṣâʾidi'l-ʿArab; Muḫtaṣaru Nevâdiri'l-Ḳālî (Ebû Ali el-Kālî'ye ait eserin muhtasarıdır); Bernâ-mec (hocalarının biyografileriyle onlardan yaptığı rivayetlere ve okuduğu derslere dairdir); et-Taʿlîḳātü'l-vefiyye (İbn Mu'tî'nin nahve dair el-Elfiyye'sinin şerhidir). Yahyâ Muhammed Nebevî ve Abdülmecîd Hâtır eş-Şerîşî ve Şerḥuhû li-Maḳāmâti'l-Ḥarîrî adıyla bir eser kaleme almışlardır (Zekâzik 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1413/1992, neşredenin girişi, I, 3-19; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Kahire 1966, I, 136-137; Ali b. Muhammed er-Ruaynî, Bernâmecü şüyûḫi'r-Ruʿaynî (nşr. İbrâhim Şebbûh), Dımaşk 1381/1962, I, 90-91; Safedî, el-Vâfî, VII, 158; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 374; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 340; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 331; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 115-116, 392; III, 446; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 212, 603; II, 1787-1791, 1980; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 307; Serkîs, Muʿcem, I, 1121-1122; Brockelmann, GAL, I, 277; Suppl., I, 487, 544; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 304; M. Rıdvân ed-Dâye, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî fi'l-Endelüs, Beyrut 1401/1981, s. 218-230; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 164; E. Lévi-Provençal, "Şerîşî", İA, XI, 445; A. Ben Abdesselem, "al-S̲h̲arīs̲h̲ī", EI² (İng.), IX, 350.

Mehmet Yavuz

ŞER‘İYYE ve EVKAF VEKÂLETİ

Millî Mücadele döneminde şeyhülislâmlıkla Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’ni temsilen Ankara’da kurulan bakanlık.

II. Mahmud tarafından 1826’da tesis edilen Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti değişik birim ve kişilerin yönettiği vakıfları zaman içinde kendi çatısı altında toplamıştır. Önceleri Meclisi Vükelâ üyesi olmayan bu nezâret 1838’de hükümete dahil edilmiştir. Faaliyet ve ilgi alanı son derece geniş olan Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti imparatorluğun sonuna kadar varlığını sürdüren en önemli kurumlardan biridir (bk. EVKĀF-ı HÜMÂYUN NEZÂRETİ). Osmanlı Devleti’nin I. Dünya Savaşı’nın ardından yenik sayılıp İstanbul’un ve ülkenin değişik yerlerinin işgal altına girmesi neticesinde Anadolu’da Millî Mücadele başlamış, Mîsâk-ı Millî’yi ilân eden Osmanlı Mebusan Meclisi’nin dağılması sonucunda Ankara’da bir meclisin açılması kararlaştırılmış ve dağılan Osmanlı Mebusan Meclisi’nden Anadolu’ya geçen üyelerin de yer aldığı bu meclis 23 Nisan 1920’de açılmıştır. 2 Mayıs 1920’de çıkarılan bir kanunla oluşturulan on bir kişilik İcra Vekilleri Heyeti’nin birinci sırasında şeyhülislâmlıkla Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’nin görevlerini üstlenen Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti yer almaktaydı (Düstur, Üçüncü tertip, I, 6). Bu düzenlemeyle birlikte dinî müesseselerle fetva kurumu ve vakıflar gibi önemli iki faaliyet alanı aynı kurumun çatısı altında birleştirilmiş oluyordu.

İlk Şer‘iyye ve Evkaf Vekili Mustafa Fehmi Efendi (Gerçeker) olup 27 Nisan 1922’ye kadar görev yaptı. Bu tarihten sonra bir süre hükümet kararlarındaki Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti kısmında herhangi bir ismin yer almaması bu makamın bir süre boş kaldığını gösterir. 21 Haziran tarihli kararnâmede ise vekil olarak Abdullah Azmi’nin (Torun) ismi vardır. Ardından bu göreve sırasıyla Konya milletvekili Mehmed Vehbi (Çelik), Konya milletvekili Musa Kâzım (Göksu) ve son olarak Saruhan milletvekili Mustafa Fevzi (Sarhan) efendiler getirildi. Bir ara Mustafa Fevzi Efendi’ye Adliye Vekili Seyyid Bey vekâlet etti. Bu vekiller İttihat ve Terakkî Fırkası mensubu olup Millî Mücadele’ye aktif biçimde katılmıştı. Dört yıldan kısa süren serüveninde beş vekilin görev yapmış olması, o dönemlerin

istikrarsızlığının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

2 Mayıs 1920 tarihinde vekâletin kuruluşundan 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasına kadar geçen süre içerisinde aynı işlerle görevli üç ayrı kurum mevcuttu: İstanbul'da şeyhülislâmlık ve Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti, Ankara'da her ikisinin görevini uhdesinde birleştiren Şer'iyye ve Evkaf Nezâreti. Ülkenin önemli bir kısmının işgal altında olması, savaşın devam etmesi ve bu iki başlı yönetimin sorunlar çıkarması yüzünden vekâlet bu dönemde fazla bir varlık gösteremedi. Büyük Millet Meclisi 30 Ekim 1922 tarihinde Osmanlı Devleti'nin sona erdiği, yeni Türkiye hükümetinin onun yerini aldığı ve padişahlığın kaldırıldığı yönünde bir karar aldı (Düstur, Üçüncü tertip, III, 99). Bu kararla saltanatın kaldırıldığı ilân edilmiş oldu. Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti, yirmi gün sonra İstanbul'daki vakıf hizmetlerinin İstanbul Vakıflar Müdürlüğü vasıtasıyla yürütüleceğini bir telgrafla valiliğe bildirdi. Ayrıca ilga edilen Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti bünyesindeki Kuyûd-ı Kadîme, Hukuk Müşavirliği, Nukūd-ı Mevkūfe ile Orman ve Arâzî-i Mevkūfe gibi müdürlükleri vekâletin birer şubesi haline getirdi. Müessesât-ı Hayriyye ve İlmiyye ile Evkaf Müzesi'ni geçici olarak İstanbul Vakıflar Müdürlüğü'ne bağladı. İstanbul ve civarındaki memurların sicil özetleriyle maaş listeleri, vakıflara ait demirbaş eşya ve vakıf paralarla ilgili bilgi verilmesini, nakit paraların Ankara'ya gönderilmesini istedi. Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nden intikal eden vakıf dairelerde çalışıp yeni dönemde açıkta kalan memurlara bir defaya mahsus olmak üzere yarım maaş ve tayinat verilmesini kararlaştırdı. Merkezde vekilin maiyetinde bir başkan ve iki üyeden oluşan Şûrâ-yı Evkāf adlı bir meclis bulunuyordu. Görevi ise vekâletin veya bağlı dairelerin havale edeceği konuları görüşmek, vakıf hizmetlerinin tevcih dosyalarıyla ihale sözleşmelerini incelemek ve karara bağlamaktı (a.g.e., Üçüncü tertip, III, 106, 117). Vekâlette ayrıca Hey'et-i Teftîşiyye, Umûr-ı Hukūkıyye Müdüriyeti, Teftiş Kalemi, Cihât Kalemi, Tahsisat ve Sicil Kalemi, Muhasebe ve Me'mûrîn Kalemi, Evrak Kalemi, Merkez Hey'et-i Fenniyye Dairesi, Taşra

Hey'et-i Fenniyye Dairesi ve Evkāf-ı Mülhaka Müdürlüğü gibi birimler mevcuttu.

Vakıfların önemli bir kısmının bulunduğu İstanbul'da ise hukuk müşavirinin başkanlığında Akarât-ı Vakfiyye, Mebânî-i Hayriyye, Kuyûd-ı

Vakfiyye ve bir Encümen-i İdâre oluşturuldu (21 Şubat 1923). Görevi ilgili dairelerin müzakeresini istediği konuları görüşmek, süresi dolan vakıfları yeniden ihale etmek, İstanbul İnşaat ve Tamirat Müdürlüğü'nün yapacağı her türlü muameleleri yürütmekti (a.g.e., Üçüncü tertip, III, 148). Öte yandan İstanbul'un dışında önemli merkezlerdeki evkaf müdürleri bulunduğu yerin mülkî âmirine bağlı olarak görev yapmaktaydı. Ancak işlerinin yoğunluğu sebebiyle İstanbul Evkaf Müdürlüğü doğrudan vekâlete bağlanmıştı. Fakat dönemin siyasî açıdan karışık ve maddî anlamda sıkıntılı ortamı içerisinde ne taşra teşkilâtı düzenlenebildi, ne de buralardaki vakıf birimleri denetlenebildi. Evkaf Müfettişleri Tâlimatnâmesi ancak 29 Nisan 1923'te çıkarılabildi. Bu tâlimatla ülke dokuz teftiş dairesine bölünerek her birine bir müfettiş tayin edildi.

Vakıfları yeni bir düzene sokmak isteyen İcra Vekilleri Heyeti, 14 Ocak 1923 tarihinde vakıf konusunu incelemek üzere bir komisyonun kurulmasını kararlaştırdı. Neticede İstanbul'daki Evkaf umum müdürü Hayri, Evkaf müdürü İsmâil Hakkı, eski Meşihat müsteşarları Ebülûlâ, Münir ve Şevki, Tedkîkât ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Heyeti üyesi Şemseddin ve Evkaf hukuk müşaviri Seniyüddin beylerden oluşan komisyonun hazırladığı rapor 11 Aralık 1924 tarihli İcra Vekilleri Heyeti toplantısında ele alınarak Hariciye Vekili Şükrü (Kaya), Ziraat Vekili Hasan Fehmi (Ataç), Ticaret Vekili Ali Cenânî, Büyük Millet Meclisi Başkan Vekili İsmet (İnönü) ve Çorum vekili Münir (Çağıl) beylerden oluşan encümene havale edildi. Dârülfünun Hukuk Mektebi müderrisi Cemil Bey de (Birsel) daha sonra bu heyete katıldı.

Bu çalışmalar yürütülürken 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilân edilerek Mustafa Kemal Paşa cumhurbaşkanı seçildi. Vakıflar konusundaki düzenlemeler de yeni şartlar çerçevesinde şekillendi. Hükümet, vakıfların millete intikalini ve bir umum müdürlük tarafından idare edilmesini düşünüyordu. Öte yandan halifelik ve şer'î işlerin idaresi yeni siyasî gelişmeler sonucunda yavaş yavaş ortaya çıktı. Neticede hilâfete karşı gösterilen aşırı ilgi ve Halife Abdülmecid Efendi'nin bazı davranışlarının da etkisiyle halifelikle birlikte Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması, eğitim ve öğretimin birleştirilmesi hususunda ortak bir kanaat oluştu. Mustafa Kemal Paşa, 1 Mart 1924'te meclisin açılış konuşmasında eğitimin birleştirilmesini ve dinin siyaset sahnesinden geri çekilerek yüceltilmesi

gerektiğini ifade etti. Ertesi gün Cumhuriyet Halk Fırkası grubunda bu esaslar kabul edildi. 3 Mart 1924'te Şer'iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun teklifi ve ardından Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile Hilâfetin İlgasına ve Hânedân-ı Osmânî'nin Türkiye Cumhuriyeti Memâliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun kabul edildi.

Lağvedilen Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin yerine, İslâm dininin itikad ve ibadete dair hüküm ve işlerinin yürütülmesi ve dinî müesseselerin idaresiyle görevli Diyanet İşleri Reisliği ile vakıfların idaresi ve işleriyle ilgilenen Evkaf Müdüriyet-i Umûmiyyesi kuruldu ve her ikisi de başvekâlete bağlandı. Ülkedeki bütün cami, mescid, tekke ve zâviyelerin yönetimiyle imam, hatip, vâiz, şeyh, müezzin ve kayyım gibi görevlilerin işlemleri Diyanet İşleri reisinin yetkisindeydi; müftüler de Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlıydı (Düstur, Üçüncü tertip, V, 320-321; bk. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI). Aynı tarihte çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile ülkedeki bütün eğitim ve öğretim kurumlarının yanında Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne bağlı olan veya vakıflarca yönetilen mektep ve medreseler de Maarif Vekâleti'ne devredildi (a.g.e., Üçüncü tertip, V, 322); bir süre sonra da medreseler kapatıldı. Böylece Osmanlı Devleti'nde çok önemli görevler üstlenen iki büyük kurum, şeyhülislâmlıkla vakıfların idaresi birer genel müdürlük seviyesine indirilip etkisiz hale getirilerek yeni teşkilât içerisinde yerini almış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Gazi Mustafa Kemal, Nutuk, İstanbul 1938, s. 608-612; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1953, I, 6, 163; a.e. (1953), III, 61-62, 99, 106, 117, 122, 148; a.e. (1953), IV, 72-76; a.e. (1948), V, 169, 320-324; Nazif Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995, s. 86-93; Işıl Çakan, Türk Parlamento Tarihinde İkinci Meclis, İstanbul 1999, s. 168-169; İsmail Kara, Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm, İstanbul 2008, s. 55-62; Ramazan Boyacıoğlu, "Tarihi Açıdan Şeyhülislâmlık, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Sivas 1996, s. 169-170.

Ali Akyıldız

ŞER'İYYE MAHKEMELERİ

(bk. MAHKEME).

ŞER‘İYYE SİCİLLERİ

Osmanlı mahkemelerinde verilen kararların ve tutulan kayıtların toplandığı defterler.

Kadı sicilleri, kadı divanı, mahkeme kayıtları, sicillât-ı şer‘iyye ve yaygın kullanımı ile şer‘iyye sicilleri denilen bu defterler kadı yahut nâibi tarafından tutulmakta ve çeşitli türden belgeleri içermektedir. Osmanlı Devleti’nde merkezde ve taşrada her tabakadan insanlar arasındaki hukukî ilişkilere dair kayıtları içeren bu defterler Osmanlı hayatının aile, toplum, ekonomi ve hukuk gibi birçok alanının tarihi için en önemli kaynaklardır. Kadıların Osmanlı sistemindeki etkin rolleri sebebiyle şer‘iyye sicilleri sosyal ve yerel tarih çalışmalarında da ana kaynak niteliği taşımaktadır. Mahkemede görülen davaların veya kişilerin kendi aralarında yaptıkları mukavelelerin kayıt altına alınma usulleri hem fürû-i fıkıh eserlerinin “kitâbü’d-da‘vâ, kitâbü’l-mehâdır ve’s-sicillât” ya da “edebü’l-kazâ/kādî” gibi başlıkları altında, hem de erken dönemden itibaren fıkıh literatürü içinde özel bir tür haline gelen İlmü’ş-şürût ve Edebü’l-kazâ adlı eserlerde genişçe işlenmiştir. Bu eserlerde “vesika, mahzar, sicil” diye adlandırılan kayıt çeşitleri arasındaki farklar belirtilmiş ve nikâh, bey‘ gibi model akidlerin her birine dair kayıtların şekil şartlarıyla ilgili pek çok örnek verilmiştir.

“Kadı onayı ve kararı bulunmayan kayıt” anlamındaki mahzar ile “kadı onayı ve kararı bulunan kayıt” anlamındaki sicil kavramlarının terim haline geliş süreci literatürden takip edilebilmekle beraber bu kayıtların defterlerde toplanmasının (sicil/sicillât) oluşum tarihi henüz yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır. Şer‘iyye sicil defterlerinin ne zamandan beri var olduğu hususundaki modern tartışmada Manna, erken dönem İslâm tarihi kaynaklarında hiç zikredilmemesinden ve önceki devirlerden günümüze sicil defterlerinin kalmamasından yola çıkarak Ebied ve Mandaville gibi araştırmacıların var sayımlarının aksine bu defterlerin sistematik biçimde sadece Osmanlı döneminde tutulduğunu söylemektedir (Palestine in the Late Ottoman Period, s. 351-352). Arap coğrafyasında en eski defter Mısır Sâlihiye Mahkemesi’nde bulunmuş olup 1530’lara rastlar. Vâil b. Hallâk’a

(Wael b. Hallaq) göre bu defterler için kadı divanı adlandırması doğrudur ve IX. yüzyıl İslâm hukuku

kitaplarında bu tür divanlardan bahsedilmektedir (BSOAS, LXI/3 [1998], s. 415-416). “Kitâbü’l-kādî ile’l-kādî” uygulaması ile kayıtların kadıdan kadıya geçtiğini söyleyen Hallâk, Kudüs’te Memlükler dönemine ve Erdebil’de XII ve XIII. yüzyıllara ait bazı kayıtların varlığını, Northrup-Ebü’l-Hac (Abul-Hajj), Gronke ve Rabie’nin çalışmalarından delil göstererek Osmanlı öncesinde de bu defterlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Memlükler devrine ait (1390’lar) Kudüs’te mevcut yirmi altı adet münferit mahkeme kaydı ve pek çok terekenin ayrıntıları bilinmekte, fakat bunlarda sicil ifadesi geçmemektedir. Benzer şekilde Selçuklu/İlhanlılar dönemine ait Amasya mahkemesinde tutulan bir mahkeme kaydı günümüze ulaşmıştır (Turan, XVI/62 [1952], s. 253 vd.).

Osmanlı Devleti’nde şer‘iyye sicillerinin en erken tarihli örneklerine Bursa’da rastlanmaktadır. 1455 tarihli bu defterler, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yeni mahkemelerin kurulması sebebiyle içerdiği konular açısından bir daralmaya uğramışsa da XX. yüzyıl başlarına kadar düzenli biçimde tutulmuştur. Kadılık müessesesinin Osmanlılar’ın ilk devrinden itibaren mevcudiyeti dikkate alındığında bu tür defterlerin daha erken dönemlerde de var olduğu, ancak bunların günümüze ulaşmadığı ileri sürülebilir. Sicillerin resmen koruma altına alınması ve Kudüs örneğinde görüldüğü üzere listelerinin toplanması 1290 (1873) Sicillât-ı Şer‘iyye ve Zabt-ı Deâvî Cerîdeleri Haklarında Tâlimat ile olmuştur (Akgündüz, I, 53). Nitekim demografik, siyasal, ekonomik ve coğrafî önem itibariyle birbirine yakın olan Bursa ve Edirne gibi iki şehirden ilkinin 796 defteri varken diğerinin 1538 gibi geç bir tarihten başlayan 690 defterinin bulunması ve Edirne’de neredeyse hiç i‘lâm ve hüccet kaydına tesadüf edilmemesi bazı defterlerin şans eseri korunduğu hususunda delil teşkil etmektedir. Mudanya’nın (Bursa) 1645 tarihli kayıtlarını da içeren mevcut ilk sicilinde görülen, “Kilitli tahta sandık ile yirmi altı mecelle sicil el-Hac Halil Bey İbn Mehmed’e emanet vaz‘ olundu. Unutulmaya!” ibaresi (Mudanya Sicilleri, D-2: s. 91) zaman içerisinde sicillerin ne şekilde yok olduğuna bir örnek sayılır.

Osmanlı dönemine ait şer‘iyye sicilleri içerisinde birçok kayıt türü vardır.

Bunların bir kısmı bizzat mahkemedeki işlemler sonucu oluşanlar, bir kısmı da İstanbul'dan gelen belge sûretleridir. İ'lâm, hüccet, tereke kayıtları birinci türden belgelere; ferman, emir, buyuruldu, tezkere, berat ise ikinci tür belgelere örnek verilebilir. İlk tür belgeler genellikle sicil defterinin ön kısmına (sicilli mahfûz), merkezden gelen belgelerin sûretleri ise arka kısmına (sicilli mahfûz defterlü) kaydedilmiştir. Fetva örnekleri ve kadıların şahsî notları da sicillerde bulunabilmektedir. Bu belgelerin hacmi sicil defterinin ait olduğu şehre veya kazaya göre değişmektedir. İstanbul, Bursa, Edirne, Şam gibi büyük şehirlerde belgeler türlerine göre ayrı defterlerde tutulurken daha küçük kazalarda bütün belgeler aynı defterde bir arada yer almaktadır. Edirne örneğinde görüldüğü gibi sadece terekeleri içeren defterler bile askerî kassâm ve beledî kassâm defterleri şeklinde ayrı ayrı tutulabilmektedir. Suriye, Ürdün, Kudüs gibi bölgelerin sicilleri ise "sicil, kassâm-ı âdî/Arabiyye, kassâm-ı askerî, metrûkât, evâmir" gibi defter başlıklarıyla ayrı seriler halinde muhafaza edilmiştir. İstisnaî bir örnek olan, 1786 ile 1837 yılları arasındaki su davalarına ait kayıtların tutulduğu "mâ-i lezîz" defterleri İstanbul'da Havâss-ı Refîa (Eyüp) Mahkemesi sicilleri arasında bulunmaktadır (İstanbul Şer'iyye Sicilleri Mâ-i Lezîz Defterleri, nşr. Ahmet Kal'a, I-XI, İstanbul 1998-2001).

Sicil defterleri genelde dar ve uzun defterler olup (15 × 45 cm. gibi) sayfa sayıları 10-20'den 200-300'e kadar çıkabilmektedir. Defterler ortalama 100 sayfa civarındadır ve 400-500 kaydı içermektedir. XV ve XVI. yüzyıl şer'iyye sicillerinin önemli bir kısmı Arapça kaleme alınmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren Arap coğrafyası dışındaki defterler çoğunlukla Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olsa da her iki dildeki kayıtlarda benzer olaylar için kullanılan hukukî terminoloji aynıdır. İstanbul'dan gelen belgeler ise her yerde Osmanlı Türkçesi'yle kaydedilmiştir. Sicil kayıtları daha çok rik'a, ta'lik veya divanî hatla yazılmakta, kronolojik sıralamaya her zaman dikkat edilmemektedir. Dava kayıtlarının önce müsvedde halinde yazılması ve daha sonra sicil defterine geçirilmesi (Uluçay, X [1953], s. 298), İstanbul'dan gelen belgelerin i'lâm ve hüccet kayıtları arasına girmesi, bazı defterlerin-sayfaların muhafaza edildiği yerlerden çıkarılırken yeniden ciltlenmesi sırasında oluşan karışıklıklar gibi hususlar kayıtlar arasındaki kronolojik düzensizliğin başlıca sebeplerini teşkil eder. Defterler esasen bir yılın kayıtlarını içine almaktaysa da dağınık haldeki sayfaların bir araya getirilmesiyle oluşturulan bazı defterler birkaç yılı, bazan da birkaç on yılı

içermektedir. Kayıtlarda kullanılan hattın ve kaydın tutulduğu kâğıdın filigranının değişmesi bu ikinci tür defterlerin durumunu anlamakta önemli ipuçlarıdır.

Kayıtların konuları ise çok çeşitlidir. Alelâde vak‘alar, cinayetler, nikâh ve vergi kayıtları, narh uygulamaları, tayinler, lonca davaları, vakfiye ve vakıf muhasebe verileri en çok göze çarpan örneklerdir. Bu belge ve konu çeşitliliği şer‘iyye sicillerini tarih, hukuk, iktisat vb. pek çok disiplinin ana kaynakları arasına katmıştır. Konularına göre her kayıt tipinin değişik yazım usulü ya da inşa şekli ilm-i şürût ve ilm-i sak kitaplarından takip edilebilmektedir. Ana hatlarıyla bir i‘lâm ve hüccet kaydında bulunabilecek bilgiler sırasıyla şöyledir: Şehir/kaza ve mahalle/köy bilgileri, isim, din ve unvan bilgileri, konu ve delil bilgisi, karar ve tarih bilgisi, davada hazır bulunanların isim ve unvanları. Farklı olarak tereke kayıtlarında vârisler ve kişinin mal mülk, borç-alacak ve miras dağılım bilgileri, narh kayıtlarında ürünler ve fiyatları, nikâh ve boşanma kayıtlarında mehir ve nafaka bilgileri yer almaktadır.

Osmanlı şer‘iyye sicil arşivleri bugün yoğun olarak Türkiye’de ve Ortadoğu ülkelerinde ve az sayıda eskiden Osmanlı toprağı olan diğer ülkelerde bulunmaktadır. Türkiye’deki defterlerin katalogu, hem kapsam (Afyon, Antalya, Bergama, Bor, Denizli, Kütahya, Niğde, Sinop gibi bazı kazaların 550 kadar defteri ve daha sonra ortaya çıkan Üsküdar, Erzincan gibi yerlere ait yeni defterler) hem de verdiği bilgiler açısından bazı eksikleri olmakla birlikte Ahmet Akgündüz’ün Şer’iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler adlı eserinde yayımlanmıştır. Bu katalogda 9883’ü İstanbul’a ve 6960’ı diğer şehirlere (Millî Kütüphane’deki rakam 8931’dir) ait olmak üzere yaklaşık 17.000 deftere ait kayıt mevcuttur. İstanbul’un yirmi yedi mahkemesine ait defterler II. Abdülhamid döneminde kurulan Sicillât-ı Şer‘iyye Dairesi’nde (İstanbul Müftülüğü Arşivi) yer almaktadır. İstanbul Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi’nde otuz beşi Hanya, doksan yedisi Kandiye, yetmiş ikisi Resmo ve Girit adıyla kayıtlı 215 sicili içeren on bir defter bulunmaktadır. Aynı arşivde Selânik’e kayıtlı otuz kadar sicil vardır. Diğer şehirlere ait defterler ise 1941 yılından beri mevcut oldukları şehir kütüphane ve müzelerinden toplanarak 1991’de Millî Kütüphane’ye nakledilmiş, 2005’te 8934 sicilin orijinalleri Devlet Arşivleri Genel

Müdürlüğü'ne devredilmiştir. Millî Kütüphane (Ankara) dışında Türkiye Diyanet

Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İstanbul) 10.369 adet İstanbul sicilinin ve 8693 adet Türkiye'de yer alan defterlerin mikrofilm kopyaları yer almaktadır. Aynı merkezde Türkiye dışında bulunan (Dupniçe-Radomir, Girit, Gastuni, Halep, Humus, Karaferye, Kırım, Köstendil, Livno, Maglay, Mostar, Manastır, Priyedor, Saraybosna, Şam, Tımışvar, Tırhala, Trablus ve Visoko'ya ait defterler) 1350 defterin kopyası mevcuttur. Ayrıca Türkiye'de pek çok yerel kütüphanede o şehre ait defterlerin kopyaları vardır.

Ortadoğu ve Balkan ülkelerinde varlığı bilinen 8000 civarındaki Osmanlı şer'iyye siciliyle ilgili henüz toplu bir katalog bulunmamakla birlikte çeşitli ülkelerdeki defterler üzerine çalışmalar yapılmıştır. Makedonya'da Üsküp Devlet Arşiv Merkezi'nde 1607-1912 yıllarına ait 195 adet sicil defteri kayıtlıdır. Bunlardan 185'i Manastır kazasına, ikisi Debre, biri Ohri, biri Pirlepe, dördü Kalkandelen ve ikisi İştip kazasına aittir. Sofya'daki Millî Kütüphane katalogunda 170 sicil defteri yer almaktadır. Bunların en eskisi 1542-1550 yılları arasını kapsamakta olup Sofya'ya aittir. Sofya dışında (elli dokuz adet) Vidin (yetmiş bir adet), Rusçuk (kırk iki adet), Hacıoğlu (Dobric, dokuz adet), Silistre (beş adet) ve Eskicuma (Targovishte, bir adet) şehirlerine ait siciller vardır (Bulgaristan'daki Osmanlı Evrakı, s. 26; İvanova, s. 54). Macaristan'da XVII. yüzyıla ait tek defter görülmektedir. Bosna'da Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'nde altmış altı, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde seksen altı ve Şehir Tarihi Arşivi'nde altı olmak üzere 158 adet defter, Vatikan'da Avlonya'ya ait 975 (1567-68) tarihli bir sicil bulunmaktadır. Arnavutluk'ta XVI. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl başlarına kadar 129 Elbasan sicili ve XIX. yüzyıl Tiran'ına ait altmış üç sicil, Yunanistan'da Selânik Devlet Arşivi'nde 1694 tarihinden başlayan 337 defter mevcuttur. Karaferye'de en erken 1602 tarihli olmak üzere 130 defter, Girit'teki Iraklion Belediye Kütüphanesi'nde ilki 1660 tarihli 166 adet defter yer almaktadır. Romanya'da Bükreş Devlet Arşivi'nde Tulçı'ya ait elli beş, Rusçuk'a ait elli üç, Tuna'ya ait 154, Varna'ya ait beş defter olmak üzere toplam 267 sicil vardır. Kırım'la ilgili 1601-1810 yılları arasındaki kayıtları ihtiva eden 121 adet sicil Saint Petersburg Kütüphanesi'ndedir. Macaristan'da Macar Bilimler Akademisi'nde beş ayrı numarada kayıtlı birkaç sicil görülmektedir. Lefkoşa Evkaf Dairesi'nde

bulunan ve 1580'lere kadar inen altmış beş defterden otuz birinin kopyaları Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndedir.

Suriye Millî Arşivi'nde mevcut mehâkim-i şer'iyye defterlerinden 1601'i Şam'a (1583-1925), 664'ü Halep'e (1536-1935), altmış dördü Hama'ya (1535-1925), yirmi biri Humus'a (1884-1919) ve on sekizi Sayda'ya (XIX. yüzyıl) aittir. Lübnan'da 1666-1883 yılları arasında Trablus'a ait yetmiş defter bulunmaktadır. Kudüs'te hâlâ düzenli biçimde tutulan ve toplam sayısı 1624 olan sicillerin 730 kadarı Osmanlı dönemine aittir. 1530'dan başlayan ve 1574-1576 yılları dışında tam bir seri halinde devam eden Kudüs Mahkemesi'nin 626 sicilinin 416'sı, 1656'dan başlayan ve 1798 sonrasında tam bir seri halinde devam eden 226 Nablus sicilinin elli tanesi, 1799'dan başlayan 363 Yafa sicilinin 189'u, 1867'de başlayan yirmi sekiz el-Halîl sicilinin yirmi sekizi, 1883'ten başlayan 105 Cenin sicilinin yirmisi, 1869 yılından başlayan doksan iki Hayfa sicilinin on dokuzu Osmanlı devrine aittir. Aharon Layish'in kütüphanesinde (Kudüs) Hayfa ve Nâsıra'ya ait 160 kadar ve Akkâ Mahkemesi'nde yirmi dört kadar defter vardır ve çok azı Osmanlı dönemine aittir. Kahire'de ise 1530-1876 yılları arasında birçok mahkemeye ait 1851 adet sicil mevcuttur. Kısmet-i Askeriyye (418 cilt) ve Kısmet-i Arabiyye (157 cilt) olarak ikiye ayrılan tereke kayıtları 575 cilttir. Medine'de 1560-1883 yılları arasında 117 sicil bulunmaktadır. Avusturya, Irak, Yemen, Cezayir, Tunus ve Libya'daki sicillerin durumuyla ilgili henüz yeterli çalışma yapılmamıştır.

Şer'iyye sicillerinin Osmanlı toplum, iktisat ve hukuk tarihi araştırmalarında kaynak olarak kullanımı XIX. yüzyılın sonlarına kadar uzanmaktadır. Rusya'da Kırım sicilleri üzerine 1890'larda, Balkanlar'da Macaristan, Bulgaristan ve Bosna sicillerine dair 1900 başlarında çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'de siciller hakkında ilk çalışmalar 1930'larda başlamıştır. 1935'te İ. Hakkı Uzunçarşılı'nın ve 1938'de T. Mümtaz Yaman'ın Ankara Halkevi dergisi Ülkü'de "Şer'î Mahkeme Sicilleri" adıyla yayımlanan yazıları bu alanda yapılmış ilk çalışmalardandır. Sicillerin önemine dikkat çeken bu makalelerden sonra sicil çalışmalarında sayıca bir artış meydana gelmiş, Bursa Halkevi'ne ait Uludağ dergisi başta olmak üzere bazı dergilerde o bölgeye ait sicillerden kayıtlar neşredilmiştir.

İlk neşir faaliyetleri, kurguya dayalı birer tarih çalışmasından ziyade sicil

örneklerini ortaya çıkararak önemlerini gündeme getirmeyi amaçlamıştır. Tarih disiplini içerisinde sicillerin sosyal ve ekonomik tarih alanında bir kaynak olarak kullanılmasının erken örneklerini Halil İnalcık vermiştir. İnalcık'ın 1960'ta yayımladığı "Bursa I: XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar" adlı makale iktisat tarihi kurgusunda sicillerin ve devlet arşivlerinin birlikte kullanımına iyi bir örnektir. Fakat burada sicillerin iktisat tarihi yazılabilecek bir kaynak olarak değil, pratik hayatı yansıtması açısından merkez arşivlerinden ve diğer kaynaklardan ortaya çıkan bilgileri test edici bir unsur şeklinde kullanıldığını ifade etmek gerekir. Ayrıca Mustafa Akdağ da çok eleştirilen Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi (I-II, İstanbul 1961, 1974) adlı çalışmasında sicil kayıtlarını kaynak olarak kullanmıştır. Sicillerden yerel tarih çalışmalarında ilk faydalananlar ise Mustafa Çağatay Uluçay ve İbrahim Gökçen'dir. Uluçay, özellikle devlet arşivlerinin boş bıraktığı alanları dolduran bir unsur olarak sicillerin kullanılmasının önemini vurgulamakta, sicillerin bürokratlar ve ulemâ dışında halkın günlük

yaşamını yansıttığını özellikle belirtmektedir. Halit Ongan Ankara Şer'iyye Sicilleri'nin ilk iki defterini özetler ve bazı kayıtları aynen verirken (Ankara Şeriye Sicilleri, I-II, 1958, 1974) C. C. Güzelbey, Gaziantep sicillerini dört cilt halinde özetlemiştir (Gaziantep 1966, 1970).

1970'lerde yapılan çalışmalar, sicillerin Osmanlı tarihinin hangi alanlarında kullanılabileceğini ortaya koymakla sınırlıdır. Meselâ Layish sicillerin kendi örneğinde siyasal olaylar (1790'lardaki Fransız baskınları örnek verilir), evlilik, mehir, boşanma, miras, kadınların mülkiyet hakları, vakıflar, zimmîler, diplomatik elçiler, nüfus bilgileri ve şehrin diğer sosyal yönleriyle ilgili bilgiler verdiğini söylemektedir. Aynı dönemde Jennings, siciller yardımıyla mikro düzeyde Osmanlı tarihi analizleri yapmak suretiyle birçok konuyu ilk defa işlemiş, onun gündeme getirdiği kadın meselesi üzerinde daha sonra Marsot ve Tucker ciddi açılımlar gerçekleştirmiştir. Faizle borç verme muameleleri, millet sistemi eleştirisi, Kıbrıs tarihi ve XVI. yüzyıl sonundaki nüfus patlaması gibi konulara dair o dönemde ortaya atılan bazı iddialar Jennings tarafından siciller temel alınarak yapılan çalışmalarla çürütülmüştür. Sicillerin sosyal yapılar, kişisel ve aile hayatı, gruplar ve mahallenin şehir tarihi açısından bilgi kaynağı olduğunu söyleyen Hanna sicillerden hareketle bir tüccar üzerinden ilk

biyografi çalışmasını 1998'de ortaya koymuştur.

1980'lerden sonra Osmanlı ve Ortadoğu çalışmalarının birçok alanında siciller artık birinci derecede tarih kaynakları şeklinde yoğun biçimde kullanılmıştır. Kadınlarla ilgili çalışmaları müslüman-gayri müslim ilişkileri, toplumun maddî kültürü, Osmanlı hukuku gibi konular sicillerle yeni anlamalara ve yorumlara kavuşmuştur. Ancak metin olarak sicillerin aslında toplumun ne kadarını/hangi kesimlerini temsil ettiği ve gerçekten mahkemede olanın ne kadarını yansıttığı hususu tarih yazımı açısından bir meseledir. 1990'lardan sonra şer'iyye sicilleri literatüründe bu tür çalışmalar da yerini almaya başlamıştır. Şer'iyye sicillerinin diğer kaynak türleri arasındaki yerini, kayıtlarda kullanılan kavramları ve kayıtları anlamada kullanılacak yaklaşımları tartışan çalışmalar da gittikçe artmaktadır. Şer'iyye sicillerinin önemini ve değerini göz ardı etmeyen bu tartışmalar, tarih yazım problemlerini en aza indirecek bir yöntem olarak tarih çalışmaları yapılırken tek tür kaynağa dayanmak yerine kaynakların çeşitlendirilmesini ve kayıtların metin/kavram analizinin yapılmasını önermektedir. Ayrıca bugün bazı büyük projelerle sicil defterlerinin neşir çalışmaları sürmektedir. Özellikle İstanbul sicilleriyle ilgili geniş kapsamlı yayın faaliyetleri çerçevesinde iki defterin neşri yapılmıştır (bk. bib.).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927/M. 1513-1521) (haz. Bilgin Aydın - Ekrem Tak), İstanbul 2008; Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iye Sicili (haz. Halit Ongan), Ankara 1958; Ankara'nın 2 Numaralı Şer'iye Sicili (haz. Halit Ongan), Ankara 1974; Şer'iyye Sicillerine Göre İstanbul Tarihi İstanbul Mahkemesi 121 Numaralı Şer'iyye Sicili (ed. Nejdet Ertuğ), İstanbul 2006; İbrahim Gökçen, Sicillere Göre XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırları, İstanbul 1946; a.mlf., 16. ve 17. Asır Sicillerine Göre Saruhan'da Yürük ve Türkmenler, İstanbul 1946; A. Layish, "The Sijil of Jaffa and Nazareth Shari'a Courts as a Source for the Political and Social History Ottoman Palestine", Studies on Palestine During the Ottoman Period (ed. M. Ma'oz), Jerusalem 1975, s.

525-532; J. E. Mandaville, “The Jerusalem Shari‘a Court Records: A Supplement and Complement to the Central Ottoman Archives”, a.e., s. 517-524; a.mlf., “The Ottoman Court Records of Syria and Jordan”, JAOS, LXXXVI/3 (1966), s. 311-319; Some Arabic Legal Documents of the Ottoman Period: From the Leeds Manuscript Collection (ed. R. Y. Ebied - J. L. Young), Leiden 1976; M. Adnân el-Bahît v.dğr., Keşşâfu iḥṣâʾi zemenî li-sicillâti’l-meḥâkimi’ş-şerʿiyye ve’l-evḳāfi’l-İslâmiyye fî Bilâdi’ş-Şâm, Amman 1984; D. P. Little, A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram aš-Šarīf in Jerusalem, Beyrut 1984; a.mlf., “Sid̲j̲ill”, EI^2 (İng.), IX, 538-539; A. Manna, “The Sijill as Source for the Study of Palestine During the Ottoman Period, with Special Reference to the French Invasion”, Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation (ed. D. Kushner), Jerusalem 1986, s. 351-362; Ahmet Akgündüz, Şer’iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler, İstanbul 1988-89, I-II; A. Cohen, A World Within: Jewish Life as Reflected in Muslim Court Documents from the Sijill of Jerusalem (XVIth Century), Philadelphia 1994; Bulgaristan’daki Osmanlı Evrakı (haz. Necati Aktaş - Seyit Ali Kahraman), Ankara 1994, s. 26; Hasan Moğol, Teke Sancağı Şer’iyye Sicili, Ankara 1996; F. M. Göçek - M. D. Baer, “Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in the Eighteenth-Century Galata Court Records”, Women in the Ottoman Empire (ed. M. C. Zilfi), Leiden 1997, s. 48-65; R. C. Jennings, Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Istanbul 1999; Catalogue des registres des tribunaux ottomans [Delîlü sicillâtü’l-muḥâkemü’ş-şerʿiyyetü’l-ʿOs̱mâniyye] (haz. B. Marino - T. Okawara), Damas 1999; Svetlana Ivanova, “The Sicills of the Ottoman Kadis: Observations over the Sicill Collection at the National Library in Sofia, Bulgaria”, Pax Ottomana: Sudies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç (ed. Kemal Çiçek), Haarlem-Ankara 2001, s. 51-76; Boğaç A. Ergene, Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire, Leiden 2003; Fâris Ahmed el-Alevî, Fihrisü ḳurâ Dımaşḳ fî sicillâti’l-meḥâkimi’ş-şerʿiyyeti’l-ʿOs̱mâniyye, Dımaşk 2007; İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Şer‘î Mahkeme Sicilleri”, Ülkü, V/29, Ankara 1935, s. 365-368; T. Mümtaz Yaman, “Şer‘î Mahkeme Sicilleri”, a.e., XII/68 (1938), s. 153-164; Halil İnalcık, “Saray Bosna Şer‘iyye Sicillerine Göre Viyana Bozgunundan Sonraki Harp Yıllarında Bosna”, TV, II/9 (1942), s. 178-187; a.mlf., “Bursa Şer‘iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed’in Fermanları”, TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 693-703; a.mlf.,

“15. Asır Türkiye İktisadi ve İctimai Kaynakları”, İFM, XV/1-4 (1953-54), s. 51-75; a.mlf., “Bursa I: XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar”, TTK Belleten, XXIV/93 (1960), s. 45-110; Osman Turan, “Selçuk Türkiyesi’nde Faizle Para İkrazına Dair Hukukî Bir Vesika”, a.e., XVI/62 (1952), s. 251-260; M. Çağatay Uluçay, “Manisa Şer‘iye Sicillerine Dair Bir Araştırma”, TM, X (1953), s. 285-299; L. Northrup - A. Abul-Hajj, “A Collection of Medieval Arabic Documents in the Islamic Museum at the Haram al-Šarif”, Arabica, XXV, Leiden 1978, s. 282-291; A. Singer, “Tapu Tahrir Defterleri and Kadı Sicilleri: A Happy Marriage of Sources”, Tārīḫ, I, Philadelphia 1990, s. 95-125; Mihail Guboğlu, “Tuna Boyundaki Kadı Sicilleri ve Bazı Defterler”, TDA, sy. 66 (1990), s. 9-29; Dror Ze’evi, “The Use of Ottoman Shari‘a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal”, Islamic Law and Society, V/1, Leiden 1998, s. 35-56; Wael b. Hallaq, “The Qādī’s Dīwān (Sijill) before the Ottomans”, BSOAS, LXI/3 (1998), s. 415-436; a.mlf., “Qadis Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence”, al-Qantara, XX, Madrid 1999, s. 437-466; Yunus Uğur, “Mahkeme Kayıtları (Şer‘iye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, I/1, İstanbul 2003, s. 305-344; Mustafa Birol Ülker - Bilgin Aydın, “Türkiye Haricinde Bulunan Osmanlı Kadı Sicilleri”, MÜTAD, sy. 16 (2004), s. 201-214; Ahmet Cihan - Fehmi Yılmaz, “Kırım Kadı Sicilleri”, a.e., sy. 17 (2005), s. 277-286; Fethi Gedikli, “Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Şer‘iyye Sicilleri”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5 (2005), s. 187-213; Suraiya Faroqhi, “Sidjill”, EI² (İng.), IX, 539-542.

Yunus Uğur

ŞERKĀVÎ

(الشرقاوي)

Abdullāh b. Hicâzî b. İbrâhîm el-Ezherî eş-Şerkāvî (ö. 1227/1812)

Mısırlı âlim, mutasavvıf ve Ezher şeyhi.

1150’de (1737) Şarkıye vilâyetinde Hihyâ’ya bağlı Tavîle köyünde doğdu. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Medresetü’s-Sinâniyye, Medresetü’t-Taybarsiyye ve Ezher’de Muhammed el-Melevî, İbnü’l-Cevherî, Ali b. Ahmed el-Adevî, Muhammed

el-Hifnî, Ahmed ed-Demenhûrî gibi hocalardan ders aldı. Bu arada tasavvufa yöneldi ve Halvetiyye tarikatına intisap etti. Önce bu tarikatın Hifniyye kolunun kurucusu Muhammed el-Hifnî’ye, onun vefatının ardından Şeyh Mahmûd el-Kürdî’ye bağlanarak seyrü sülûkünü tamamladı ve Kürdî’nin halifesi oldu. Eğitimini bitirdikten sonra Ezher’de ders verdi ve çok sayıda öğrenci yetiştirdi; bu sayede adı duyuldu. Şeyh Ahmed el-Arûsî’nin vefatı üzerine 1208’de (1793) Ezher şeyhliğine getirildi. Bu sıralarda halk Memlük zorbalarından İbrâhim ve Murad beylerin koyduğu ağır vergiler altında ezilmekteydi. Şarkıye halkından kalabalık bir grup Kahire’ye gelip bölgelerinde iltizamı bulunan Şerkāvî’den yardım istedi. Şerkāvî, diğer âlimlerin desteğini alarak 1209’da (1795) Murad Bey’i bir antlaşma imzalamaya ikna etti (Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, II, 166-168).

1798’de Fransızlar’ın Kahire’yi işgal edeceği anlaşılınca diğer önde gelen âlimlerle birlikte Şerkāvî de Kahire’den ayrıldı; Napolyon’un ulemâya can güvenliği sağlanacağını bildirmesi üzerine diğerleriyle birlikte geri döndü. Fransızlar, Mısır’ın yönetimi için divanlar oluşturunca Şerkāvî bu divanların başkanlığına getirildiyse de pek çok konuda Napolyon’la anlaşmazlığa düştü ve ona karşı açıkça tavır koymaktan çekinmedi. Gerek isyanların önlenmesi gerekse çıkan isyanların yatıştırılması konusunda işgal güçleriyle birlikte çalışması halk arasında olumsuz etki bırakmakla birlikte onun Padişah III. Selim’le gizlice mektuplaştığı rivayet edilir.

1801 yılı baharında Osmanlı ordusunun Mısır'a doğru hareket ettiğini öğrenen Fransız kumandanları başta Şerkāvî olmak üzere bazı âlimleri kaleye hapsettiler. Yaklaşık 100 gün sonra, Haziran 1801'de Sadrazam Yûsuf Paşa ve İngiliz generali Hutchinson ile Fransız kumandanı Abdullah Jacques Menou arasında Fransızlar'ın Mısır'ı terketmesini düzenleyen antlaşmanın imzalanmasının ardından Şerkāvî ve diğer âlimler serbest bırakıldı. Fransızlar'ın çekilmesinden sonra ortaya çıkan iktidar kavgasında Mehmed Ali Paşa'dan yana olan Şerkāvî'nin başını çektiği ulemâ, padişahın Hurşid Paşa'yı azlederek Mehmed Ali Paşa'yı vali tayin etmesinde etkili oldu. 1807'de İngilizler, İskenderiye'yi işgal edip Reşîd şehrine saldırdıkları zaman Şerkāvî ve Ömer Mekrem önderliğindeki ulemâ, halka gerek organizasyon gerekse mühimmat konusunda destek sağlayıp İngilizler'in Mısır'ı terketmesinde önemli rol oynadı.

Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın dinî konularda görüşlerine başvurduğu Şerkāvî 2 Şevval 1227'de (9 Ekim 1812) vefatına kadar Ezher şeyhliği yaptı. Mısır'da çok önemli gelişmelerin meydana geldiği bir dönemde yaşayan Şerkāvî geniş iltizam arazilerine sahip olduğu memleketi Şarkıye ile ilişkisini sürdürmüş, Ezher'de Şarkıyeliler Revakı'nı (Revâku'ş-Şerâkive) yaptırmıştır. Cebertî'nin belirttiğine göre Fransız işgali sırasında mal varlığını arttıran Şerkāvî çoğu arazi olmak üzere bir hamam, dükkânlar ve meskenden oluşan mallarıyla bir vakıf kurmuştur. Fakat bu vakfın malları XIX. yüzyılın sonunda İngiliz işgali döneminde Hidiv II. Abbas Hilmi tarafından devletleştirilmiştir.

Eserleri. 1. Fetḥu'l-mübdî bi-şerḥi Muḫtaṣari'z-Zebîdî. et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ li-eḥâdîs̱i'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ'e yazılan bir şerhtir (I-III, Kahire 1307, 1320, 1330, 1338, 1345, 1367-1368, 1374; nşr. M. Selîm Zeydân, Kahire 1396/1976; nşr. Ahmed Ömer Hâşim, I-VII, Kahire 1410-1416/1990-1995). 2. Ḥâşiyetü'ş-Şerḳāvî ʿalâ Şerḥi't-Taḥrîr. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Şâfiî fıkhına dair Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb bi-Şerḥi Taḥrîri Tenḳīḥi'l-Lübâb'ı için kaleme alınan bir hâşiyedir (I-II, Bulak 1274, 1286, 1298; Kahire 1305, 1319, 1323, 1325, 1332, 1360; I-IV, Beyrut 1418/1997). 3. Fetḥu'l-ḳadîri'l-ḥabîr bi-şerḥi Teysîri't-Taḥrîr. Şerefeddin Yahyâ b. Mûsâ el-Amrîtî'nin Zekeriyyâ el-Ensârî'ye ait Taḥrîru Tenḳīḥi'l-Lübâb'ı nazma çevirdiği et-Teysîr (Naẓmü't-Taḥrîr, Manzûmetü't-Taḥrîr) adlı eserinin şerhi olup ikisi birlikte

neşredilmiştir (Kahire 1311, 1314, 1351). 4. Şerḥu'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye (el-Mineḥu'l-ḳudsiyye ʿale'l-ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye) (Kahire 1277, 1283; İbn Abbâd er-Rundî'nin Ġays̱ü'l-mevâhibi'l-ʿaliyye isimli eseriyle birlikte, I-II, Bulak 1285; Kahire 1320, 1357, 1358). 5. Şerḥu'l-Ḥikemi'ṣ-ṣûfiyye (Şerḥu'l-Ḥikemi'l-Kürdiyye, el-Fütûḥâtü's-seniyye ve'l-füyûżâtü'l-ilâhiyye ʿale'l-Ḥikemi ve'l-veṣâye'l-Kürdiyye) (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Kahire 2005). 6. Şerḥu Esmâʾillahi'l-ḥüsnâ. Yahyâ b. Bahâeddin el-Bâkûbî el-Halvetî'nin Şerḥu Virdi's-settâr adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2008). 7. el-Camiʿu'l-ḥâvî fî merviyyâti'ş-Şerḳāvî (nşr. Ebü'l-Feyz Muhammed Yâsîn b. Muhammed Îsâ el-Fâdânî el-Mekkî, Dımaşk 1405/1985). 8. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Hüdhüdî ʿalâ Ümmi'l-berâhîn. Muhammed b. Mansûr el-Hüdhüdî el-Mısrî'nin Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'ye ait Ümmü'l-berâhîn (el-ʿAḳīdetü'ṣ-ṣuġrâ) adlı eserine yazdığı şerhin hâşiyesidir (Kahire 1281, 1302, 1310, 1321, 1344). 9. Tuḥfetü'n-nâẓırîn fî men veliye Mıṣr min mülûk ve selâṭîn (Kahire 1281, 1300, 1304, 1348, 1354; Bulak 1296; nşr. Abdülhamîd el-Kārî, Kahire 1996). 10. et-Tuḥfetü'l-behiyye fî ṭabaḳāti'ş-Şâfiʿiyye. 900-1121 (1495-1709) yılları arasındaki dönemi kapsamaktadır (Brockelmann, GAL, II, 480). Cebertî, Şerkāvî'nin mütekaddimîn ulemâsının hayatını Sübkî ve İsnevî'nin Ṭabaḳāt'larından, müteahhirîn hakkındaki bilgileri ise kendi tarihinden olduğu gibi aktardığını ileri sürer (ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, III, 381). 11. Muḫtaṣaru Şemâʾili'n-nebî. Tirmizî'nin eserinin şerhidir (yazma nüshası için bk. Abdullah M. el-Habeşî, II, 1114). 12. Şerḥu Virdi's-seḥer (el-Feyżü'l-ʿarşî ʿale'l-Fetḥi'l-ḳudsî). Halvetiyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Kutbüddin el-Bekrî'ye ait eserin şerhidir (nüshaları için bk. a.g.e., III, 2126). 13. Şerḥu Virdi's-settâr. Yine Bekrî'ye ait eserin şerhidir (nüshaları için bk. a.g.e., III, 2124). 14. Rebîʿu'l-fevâʾid fî âdâbi'ṭ-ṭarîḳ ve tertîbi'l-evrâd (Kahire 1286). Şerkāvî'nin bunların dışında el-Cevâhirü's-seniyye fî şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'l-meşriḳıyye, el-ʿAḳāʾidü'l-meşriḳıyye, Şerḥu risâleti ʿAbdilfettâḥ el-ʿÂdilî, Risâle fî lâ ilâhe illallāh, Risâle fî mesʾele uṣûliyye fî Cemʿi'l-cevâmiʿ, S̱ebtü'ş-Şerḳāvî ve Muḫtaṣaru Muġni'l-lebîb adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, II, 166-168; III, 375-384; a.mlf., Maẓharü't-taḳdîs (nşr. Abdürrâzık Îsâ - İmâd Ahmed Hilâl), Kahire 1998, I-II, tür.yer.; Serkîs, Muʿcem, I, 284, 1115-1117; II, 1385; Brockelmann, GAL, II, 480; Suppl., II, 729; Mahmûd eş-Şerkāvî, Mıṣr fi'l-ḳarni's̱-s̱âmin ʿaşer, Kahire 1955-56, I, 54-57; II, 143-145, 164; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Role of the 'Ulamâ' in Egypt during the Early Nineteenth Century", Political and Social Change in Modern Egypt (ed. P. M. Holt), London 1968, s. 264-280; a.mlf., "The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", Scholars, Saints and Sufis (ed. N. R. Keddie), Berkeley 1972, s. 149-166; Abdülazîz M.

eş-Şinnâvî, Ṣuver min devri'l-Ezher fî muḳāvemeti'l-iḥtilâli'l-Fransî li-Mıṣr fî evâḫiri'l-ḳarni's̱-s̱âmin ʿaşer, Kahire 1971, tür.yer.; Şüyûḫu'l-Ezher, Kahire, ts. (Vizâretü'l-i'lâm), s. 20-22; Abdurrahman er-Râfiî, Târîḫu'l-ḥareketi'l-ḳavmiyye, Kahire 1401/1981, II, 269-273; Mustafa M. Ramazan, Devrü'l-Ezher fi'l-ḥayâti'l-Mıṣriyye, Kahire 1406/1986, tür.yer.; Abdullah M. el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 274; II, 840, 843, 1114; III, 2124, 2126; D. Ayalon, "The Historian al-Jabartî and His Background", BSOAS, XXIII (1960), s. 217-249; J. W. Livingston, "Shaykh Bakrî and Bonaparte", St.I, LXXX (1994), s. 125-143; Muhammed el-Cevvâdî, "ʿAbdullāh eş-Şerḳāvî", Mevsûʿatü aʿlâmi'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1425/2004, s. 615-618; a.mlf., "eş-Şerḳāvî, ʿAbdullāh b. Hicâzî", Mv.AU, XIV, 360-362.

Hilal Görgün

ŞERNÛBÎ

(الشرنوبي)

Ebû Muhammed Abdülmecîd b. İbrâhîm eş-Şernûbî el-Ezherî (ö. 1929)

Mısırlı Mâlikî âlimi.

Buhayre vilâyetinde Demenhûr şehrine bağlı Şernûb köyünde doğdu. Zebîdî bu yerin adını Şürnûb diye okurken Muhammed Remzî Şernûb olarak kaydetmiştir. İlk eğitimini köyünde aldıktan sonra Ezher'de tahsil gördü; ancak mezuniyet imtihanlarına girmeyip Bulak Matbaası'nda musahhihlik yapmaya başladı ve eser telifiyle meşgul oldu. Mehmed Ali Paşa tarafından 1821'de hizmete açılan Bulak Matbaası'nda tashihe büyük önem verildiğinden Arapça kitapların musahhihleri, genellikle Ezher hocaları veya uzun bir tashih eğitiminden geçen Ezher talebelerinden seçilirdi. Şernûbî'nin Ezher'deki hocaları arasında İbrâhim es-Sekkā, Muhammed İlîş, Hasan el-İdvî, Muhammed el-Enbâbî, Muhammed el-Besyûnî, Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî, Abdülkādir el-Mâzinî gibi âlimler zikredilmektedir. Şernûbî Kahire'de vefat etti.

Eserleri. 1. Taḳrîbü'l-meʿânî ʿalâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Mâlikî fıkhının temel metinlerinden olan eseri üzerine yazılan bir şerhtir (Kahire 1304, 1323; Bulak 1314, 1320, 1331; Beyrut 1401/1981; nşr. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut 1998). 2. el-Kevâkibü'd-dürriyye ʿalâ metni'l-ʿİzziyye. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Menûfî'nin Mâlikî fıkhına dair el-Muḳaddimetü'l-ʿİzziyye li'l-cemâʿati'l-Ezheriyye adlı eserinin şerhidir (Kahire 1304; Bulak 1314). 3. el-Meḥâsinü'l-behiyye ʿale'l-ʿAşmâviyye. Mâlikî fakihi Abdülbârî el-Aşmâvî'nin ibadete dair eserinin şerhidir (Kahire 1306; Ebûzabî 2002). 4. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Buḫârî. İbn Ebû Cemre'nin Cemʿu'n-nihâye adlı Ṣaḥîḥ-i Buḫârî muhtasarının şerhidir (Kahire 1302, 1311, 1349, 1402/1982; Bulak 1314, 1321; Beyrut 1406/1986; nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî, Beyrut 1413/1993). 5. Şerḥu'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye (Kahire 1300; Bulak 1314; Beyrut 1960). 6. Muḫtaṣarü'ş-Şemâʾili'l-Muḥammediyye. Tirmizî'ye ait eserin

muhtasarıdır (Bulak 1318, Şernûbî'nin el-ʿIṭrü'ş-şeẕî adıyla buna yazdığı şerh ile birlikte; el-ʿIṭrü'ş-şeẕî fî Şerḥi Muḫtaṣari Şemâʾili't-Tirmiẕî ayrıca Hamza en-Neşretî, Abdülhafîz Fergalî ve Abdülhamîd Mustafa tarafından neşredilmiştir [Kahire, ts.]). 7. Şerḥu Delâʾili'l-ḫayrât (Menâhicü's-saʿâ-dât ʿalâ Delâʾili'l-ḫayrât). Şâzeliyye tarikatının Cezûliyye kolunun kurucusu Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'ye ait meşhur salavat mecmuasının şerhidir (Kahire 1994). 8. Şerḥu Tâʾiyyeti'ş-Şernûbî. Desûkıyye tarikatının Şernûbiyye kolunun kurucusu Ahmed b. Osman eş-Şernûbî'nin es-Sülûk ilâ meliki'l-mülûk adlı manzumesinin şerhidir (İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Ḥikem'ine yazdığı şerh ile birlikte, Kahire 1304, 1310, 1322). 9. Şerḥu Ḥikemi İbn ʿAṭâʾillâh (Şerḥu Tâʾiyyeti'ş-Şernûbî ile birlikte, Kahire 1304, 1310, 1322; nşr. Abdülfettâh el-Bezm, Dımaşk 1415/1994). 10. İrşâdü's-sâlik ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik (Bulak 1319, el-Elfiyye'nin kenarında). 11. Dîvânü'l-ḫuṭabi'l-murabbaʿi's-secʿât (Bulak 1293, 1300, 1310, 1316; Kahire 1294, 1304). Manzum hutbeleri ihtiva eden eserden Şernûbî'nin yaptığı seçmeler Dîvânü'l-ḫuṭabi'l-müs̱elle-s̱i's-secʿât adıyla kitap haline getirilmiştir (Bulak 1316, 1321). 12. Tuḥfetü'l-ʿaṣri'l-cedîd ve nuḫbetü'l-edebi (nuṣḥi)'l-müfîd (Kahire 1299; Bulak 1316). Şernûbî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Menâhicü't-teshîl ʿalâ metni Sîdî Ḫalîl (Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkhına dair el-Muḫtaṣar'ının şerhidir); Delâletü's-sâlik ʿalâ Aḳrebi'l-mesâlik (Derdîr'in Mâlikî fıkhına dair eserinin şerhidir); Menâhicü't-teysîr ʿalâ Mecmûʿi'l-ʿAllâme el-Emîr (el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin Mâlikî fıkhına dair el-Mecmûʿ adlı eserinin şerhidir); Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaḥîḥ ve'l-ḥasen mine'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr (Süyûtî'nin eserinden seçilen 3000 kadar hadisi içermektedir).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "şrb" md.; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, II, 89, 149; III, 161-162; Serkîs, Muʿcem, I, 28, 32, 301, 1119-1120; II, 1329; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 412; Brockelmann, GAL Suppl., I, 263, 525, 683; II, 469; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1366/1947, II, 149, 216; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Kahire 1369/1950, II, 136-137; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 621; M. Remzî, el-Ḳāmûsü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-

Mıṣriyye, Kahire 1953, III, 288; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 25, 93, 124; a.mlf., el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1990, s. 19, 34, 64, 93, 100, 227; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 149; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, II, 308; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 213, 426; II, 841, 959.

Ahmet Özel

ŞERNÛBİYYE

(الشرنوبيّة)

Desûkıyye tarikatının Ahmed b. Osman eş-Şernûbî’ye (ö. 994/1586) nisbet edilen bir kolu

(bk. DESÛKIYYE).

ŞERTÛNÎ, Reşîd b. Abdullah

(رشيد بن عبد الله الشرتوني)

Reşîd b. Abdillâh b. Mîhâîl b. İlyâs b. el-Hûrî eş-Şertûnî (1864-1906)

Arap dili ve edebiyatı ile Mârûnî tarihi âlimi, eğitimci.

Lübnan'ın Cebelilübnan vilâyetine bağlı Şûf kazasının Şertûn köyünde doğdu. Kisrüvân'daki Mâr Abde (Abdâ) Herheriyyâ okulunda öğrenim gördü. Çalışkanlığı ve zekâsıyla arkadaşları arasında temayüz etti. Arapça, Süryânîce ve Fransızca'sını geliştirdi. Özellikle sarf, nahiv, belâgat ve hitâbette ileri bir düzeye ulaştı. Tahsilini tamamlayınca Ayntirâz ve Ayntûre (Antûre) hıristiyan okullarında bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra Beyrut'taki Cizvitler'in yanında kendini ilme, eğitim ve basın hizmetine

verdi; okul kitapları yazdı, metin neşri ve kitap tercümesiyle meşgul oldu. Beyrut'taki Cizvit (el-Âbâü'l-Yesûiyyûn) Fakültesi'nde yirmi üç yıl Arap dili ve edebiyatı, Mârûnîler'e ait Kıddîs Yûsuf Fakültesi'nde hitâbet ve belâgat dersleri verdi. Cizvitler'in el-Beşîr gazetesinde on beş yıl muharrirlik yaptı (1891-1906). Aḳrebü'l-mevârid adlı sözlüğün müellifi, ağabeyi Saîd eş-Şertûnî gibi aktif bir kişiliğe sahipti. Telif yöntemi, anlatım ve üslûp açısından öğrencilerle gençler üzerinde büyük etki bıraktı. "Muallim" lakabıyla anılan Reşîd eş-Şertûnî, XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında modern eğitim yöntemlerini uygulayan eğitimcilerin öncülerinden biri oldu. Arap grameriyle belâgatının öğretiminde talebenin vaktini boşa harcamasına yol açan eski kitaplara karşı bir mücadele başlattı. Fransızca gramerleri esas alarak modern gramer kitapları dizisi hazırladı. Aynı yöntemle belâgat kitapları yazmak istediyse de ömrü buna yetmedi. 1905 yılı sonlarında Kahire'deki Cizvit okuluna giden Şertûnî burada bir yıl kadar Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. 1906 yazını ailesinin yanında geçirmek üzere geldiği Lübnan'da hastalandı ve 23 Ekim 1906'da öldü, Şertûn köyündeki babasının kabri yanına defnedildi.

Eserleri. A) Telif: 1. Mebâdiʾü'l-ʿArabiyye fi'ṣ-ṣarf ve'n-naḥv (I-IV, Beyrut

1900, 1902, 1905, 1906, 1910, 1924, 1933, 1957, 1960). Arap gramerinin modern dil öğretimi yöntemlerine uygun biçimde hazırlanan ilk serilerdendir; yazıldığı zamandan günümüze kadar Lübnan, Suriye, Mısır ve Türkiye gibi ülkelerde büyük ilgi görmüştür. Eserde ilk ciltten son cilde kadar titiz bir bölümlemeyle konular özlü anlatımdan ayrıntılara doğru gittikçe genişleyen kademeli bir yöntemle ele alınmış, bu arada örnekler ve alıştırmalarla takviye edilmiştir. Eser bu özelliklerinden dolayı uzun süre okullarda ders kitabı olarak okutulmuştur. 2. Miftâḥu'l-ḳırâʾe ve'l-ḫaṭ ve'l-ḥisâb. İlkokullar için modern yöntemle hazırlanan eser resimli olup güzel ahlâka yönlendirici metinler içerir (Beyrut 1909). 3. Temrînü'ṭ-ṭullâb fî (ḳavâʿidi)'t-taṣrîf ve'l-iʿrâb I-II. Çok rağbet gördüğünden defalarca basılmıştır (Beyrut 1886, 1888, 1899). Eserdeki temrinlerin çözümünü içeren bir öğretmen kitabı da mevcuttur. 4. et-Tuḥfetü'l-edebiyye fi'l-ḳırâʾati'l-ʿArabiyye (Beyrut 1899, 1902, 1907). 5. Nehcü'l-Mürâsele (Kitâbü'l-Mürâselât). Çeşitli konularda kompozisyon ve mektup örneklerinden ibarettir (Beyrut 1887). 6. Ḫutbe S̱enâʾiyye (Beyrut 1897). 7. el-Mecâmiʿu'l-Mârûniyye (Beyrut 1904). Müellifin bunların dışında Arap dili ve edebiyatı ile Mârûnî tarihine dair yayımlanmamış eserleri bulunmaktadır.

B) Tercüme. Şertûnî'nin Fransızca'dan Arapça'ya olan çevirileri şunlardır: Dû Kûbiye el-Yesûî, ez-Zenbeḳatü'l-behiyye fî sîreti rehbeneti'l-Yesûʿiyye (Beyrut 1885); Reyḥânetü'l-eẕhân fî sîreti Mâr Liyûs Ganzâġa ve Mâr Stenslâvus Kustekâ (Beyrut 1885); et-Tevfîḳ beyne'l-ʿilm ve Sifri't-Tekvîn; Maẓharü'ṣ-ṣalâḥ fî sîreti'l-Ḳıddîs Alfons Rodrikes el-Yesûʿî (Beyrut 1887); Martin el-Yesûî, Târî-ḫu Lübnân el-ḳadîm (Beyrut 1899, 1980); Rîgû el-Yesûî, es-Seferü'l-ʿacîb ilâ bilâdi'ẕ-ẕeheb; Henri Lammens, Ḥabîsü Buḥayreti Ḳuds; er-Riḥletü's-Sûriyye fî Emrika'l-vüsṭâ ve'l-cenûbiyye; Tûncûrcî el-Yesûî, ʿİlmü'l-felsefe; Kalbis Lînîfer, Ḫitâb fî Külliyyeti'l-Ḳıddîs Yûsuf (Beyrut 1886); Menâretü'l-aḳdâs (Beyrut 1895-1896); Târîḫu'ṭ-Ṭâʾifeti'l-Mârûniyye (Beyrut 1890); Silsiletü'l-Beṭariḳati'ṭ-Ṭâʾifeti'l-Mârûniyye (Beyrut 1898); Şerḥu't-Tekrîsât ve'ş-Şertûniyye (Beyrut 1902). Müellifin ayrıca el-Beşîr, el-Meşriḳ, el-Miṣbâḥ gibi gazete ve dergilerde makaleleriyle Stefan ed-Düveyhî'nin tarih kitaplarıyla ilgili neşir çalışmaları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Filib dî Tarrâzî, Târîẖu’ṣ-ṣıḥâfeti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, II, 153; L. Şeyho, el-Maẖṭûṭâtü’l-ʿArabiyye li-ketebeti’n-Naṣrâniyye, Beyrut 1924, s. 123; Serkîs, Muʿcem, I, 1111; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 24; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, I, 716; Antûn Cümeyyil, “Mebâdiʾü’l-ʿArabiyye”, el-Meşriḳ, IX/17, Beyrut 1906, s. 815-817; L. Ş., “Miftâḥu’l-Ḳırâʾe”, a.e., XI/2 (1908), s. 877; a.mlf., “Miftâḥu’l-Ḳırâʾe”, a.e., XII/2 (1909), s. 793; E. R., “Mebâdiʾü’l-ʿArabiyye”, a.e., XIV/1 (1911), s. 75; Mahbûb el-Hûrî eş-Şertûnî, “Ḥayâtü’l-eẖaveyn”, Mecelletü’z-Zühûr, III, Kahire 1999, s. 316-318; Emîl Ya‘kūb, “eş-Şertûnî, Reşîd”, Mv.AU, XIV, 308-310.

İsmail Durmuş

ŞERTÛNÎ, Saîd b. Abdullah

(سعيد بن عبد الله الشرتوني)

Saîd b. Abdillāh b. Mîhâîl b. İlyâs b. el-Hûrî eş-Şertûnî (1849-1912)

Aḳrebü'l-mevârid adlı Arapça sözlüğüyle tanınan Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Lübnan'ın Cebelilübnan vilâyetine bağlı Şûf kazasının Şertûn köyünde doğdu. Arap dili ve edebiyatı âlimi Reşîd eş-Şertûnî'nin ağabeyidir. On üç yaşına kadar mektebe gidemedi. 1862'de Abeyh köyünde Amerikalılar'a ait bir okulda iki yıl kadar öğrenim gördükten sonra Yukarı Lübnan'daki Sûkulgarp şehrinde İlyâs es-Salîbî mektebinde coğrafya, matematik, Arapça ve İngilizce dersleri alarak tahsilini tamamladı. Katolik Rum okulu Ayntirâz'a hoca olarak tayin edildi; beş yıl bu okulda ders verdi. Ardından Dımaşk'a gitti ve 1875 yılına kadar farklı mekteplerde Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere çeşitli dersler okuttu. Daha sonra Beyrut'a geçerek el-Yesûiyye (Külliyyetü'l-âbâi'l-Yesûiyyîn), el-Batrîrikiyye ve el-Hikme gibi ruhban mektepleriyle bir rahibe okulu olan Medresetü'n-Nâsıra'da öğretime devam etti. Bu arada Katolik matbaasında musahhihlik yaptı. Onun temel eserleri tanımasında ve ilmî birikiminde bu görevinin önemli rolü olmuştur. Uzun yıllar sürdürdüğü hocalığı sırasında konuların ayrıntılarına dalması ve öğrencilerin düzeyine inememesi sebebiyle başarılı olamadığı kaydedilir. Telif hayatı ailesini ziyarete gittiği Şiyâh köyünde ölümüne kadar devam etti (18 Ağustos 1912). Zeki, çalışkan, araştırmayı seven bir kişiliğe sahip olan Saîd eş-Şertûnî daha çok kendi gayreti ve çalışmalarıyla yetişmiş, kuvvetli hâfızası sayesinde geniş bir birikime sahip olmuştur. Aynı zamanda şair olan Şertûnî şiirlerinde ve diğer eserlerinde açık ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Ahmed Fâris eş-Şidyâk için kaleme aldığı mersiye meşhurdur. Şertûnî çeşitli gazete ve dergilerdeki yazılarıyla döneminde Lübnan'daki edebî, kültürel ve sosyal gelişmeler üzerinde etkili olmuştur. Eleştirmenlik yönü de olan Şertûnî'nin Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Yûsuf el-Esîr ve İbrâhim el-Ahdeb ile karşılıklı eleştirileri mevcuttur.

Eserleri. 1. es-Sehmü’ṣ-ṣâʾib fî taḫṭıʾeti Ġunyeti’ṭ-ṭâlib. Ahmed Fâris eş-Şidyâk’ın eserine yazdığı tenkittir (Beyrut 1874). 2. eş-Şihâbü’s̱-s̱âḳıb fî ṣınâʿati’l-kâtib. Çeşitli konulardaki mektup örneklerinden

oluşmaktadır (Beyrut 1884). 3. Aḳrebü’l-mevârid* fî fuṣaḥi’l-ʿArabiyyeti ve’ş-şevârid. Müellif sözlük kısmı, şahıslar ve terimler kısmı ile ek olmak üzere üç bölüm halinde tasarladığı eserin birinci ve üçüncü bölümünü yazabilmiş, ikinci bölümünü yazmaya ömrü yetmemiştir. Temel kaynakların taranmasıyla ortaya çıkarılan, aslen Arapça olmadığı kabul edilen, diğer sözlüklerde bulunmayan veya bu özelliklerine işaret edilmeyen kelimelerin de (şevârid) yer aldığı eserde Şertûnî bizzat tesbit ettiği kelimelerin yanına kendi adına işaretle “س” harfi koymuştur. Eser ve zeyli üç cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1889-1893, 1992). 4. el-Muʿîn fî ṣınâʿati’l-inşâʾ. Kompozisyon usulüne dair olan eser biri öğrenciler (Beyrut 1889) ve biri öğretmenler (Beyrut 1899) için olmak üzere iki kitap şeklinde yazılmıştır. 5. el-Ġuṣnü’r-raṭîb fî fenni’l-ḫaṭîb. 6. Ḥadâʾiḳu’l-mens̱ûr ve’l-manẓûm. Birinci cildi basılmıştır (Beyrut 1902). 7. Necdetü’l-yerâʿ. Konulara göre düzenlenmiş bir sözlüktür (Beyrut 1905). 8. Meṭâliʿu’l-aḍvâʾ fî menâhici’l-küttâb ve’ş-şuʿarâʾ. Güzel yazı yazma kurallarını misallerle öğretmek için kaleme alınmıştır (Beyrut 1908). 9. es-Seferü’l-ʿaceb (ʿacb) fî bilâdi’ẕ-ẕeheb. Şertûnî ayrıca Ebû Zeyd el-Ensârî’nin en-Nevâdir fi’l-luġa adlı eserini neşretmiştir (Beyrut 1894).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 1112-1113; Brockelmann, GAL Suppl., II, 769; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 393; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 226; C. Zeydân, Âdâb, IV, 241; A. J. Gully, “al-S̲h̲artūnī”, EI² Suppl. (İng.), s. 724-725; Hulûsi Kılıç, “Akrebü’l-mevârid”, DİA, II, 289; İbrâhim Abdullah, “eş-Şertûnî”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 629-630; Abdülganî Ebü’l-Azm, “eş-Şertûnî”, Mv.AU, XIV, 310-312.

Zülfikar Tüccar

ŞER‘U MEN KABLENÂ

(شرع من قبلنا)

Hz. Muhammed’den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümler.

Sözlükte “bizden öncekilerin şeriatı/şeriatları” anlamına gelen şer‘u men kablenâ (şerâiu men kablenâ) tabiri fıkıh usulünde, Hz. Muhammed’den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümlerin müslümanlar bakımından geçerli ve bağlayıcı sayılıp sayılmadığını ele alan bölümün adı olup bu kapsamdaki hükümlerin bir kısmı bazı usul âlimleri tarafından belirli şartlar altında edille-i şer‘iyyeden kabul edilir. eş-Şerîatü’s-sâlife/eş-şerâiu’s-sâlife, eş-şerîatü’s-sâbika/eş-şerâiu’s-sâbika vb. adlarla da anılan bu delil fıkıh usulü eserlerinde genellikle sünnet delili, ictihad, istishâb gibi konuların yakınında yahut geçerliliği tartışmalı olan deliller arasında incelenir. Bu husustaki tartışmalarda nesih kavramı, özellikle İslâmiyet ile önceki dinler arasındaki nesih ilişkisi, Kitap ve Sünnet’in önceki dinlere ait hükümleri neshinin keyfiyeti meseleleri ayrı bir önem taşıdığı için bazı eserlerde nesih bahsinin bir devamı şeklinde ele alınır. Birçok usul âlimi, bu konudaki görüşleri temellendirmek üzere Resûl-i Ekrem’in peygamberlik öncesinde başka bir peygamberin dinine göre amel edip etmediği meselesini ele alır. Buna olumlu cevap verenler bazı âyet ve hadisleri delil göstererek ya Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ isimlerini tasrih etmek suretiyle Hz. Muhammed’in belirli bir peygamberin dinine uyduğunu ya da onun izlediği yolun bütün peygamberlerin dinine uygun bulunduğunu söyler. Karşı görüş sahipleri Hz. Muhammed’in tâbi değil metbû olduğu, böyle bir ittibâın vukuu halinde bu bilginin nakledilmiş olması icap edeceği vb. gerekçelerle onun başka bir peygamberin dinine uymuş olmasını muhtemel görmez. Diğer bir grup ise aklen mümkün olsa da Resûlullah hakkında böyle bir mükellefiyetin fiilen varlığı konusunda delil bulunmadığı için bir hüküm vermenin doğru sayılmayacağı kanaatindedir (görüş sahipleri ve meselenin pratik değeriyle ilgili eleştiri için bk. Şevkânî, s. 398-400). Esasen Serahsî’nin belirttiği üzere bu mesele usûlü’t-tevhîdle ilgili olup usûlü’l-fıkıhta şer‘u men kablenâ bahsinde ele alınması gereken, önceki ilâhî

dinlere ait hükümlerin müslümanlar bakımından geçerliliğini sürdürüp sürdürmediği konusudur (el-Uṣûl, II, 100).

Şer‘u Men Kablenâ Konusundaki Görüş Ayrılığının Çerçevesi. Bu konudaki tartışmaların pratik sonucunu belirleyebilmek için öncelikle Hz. Muhammed'den evvelki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümlerin müslümanlar nazarındaki bilgi değerini ele almak gerekir. Bu bağlamda habere dayanan bir bilgi söz konusu olduğundan haberin onu bildirene nisbetinin sahih olup olmadığının tesbit edilmesi öncelikli bir öneme sahiptir. İslâm âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah tarafından Hz. Muhammed'e tebliğ edilen şekline uygunluğu hususunda ileri sürülebilecek iddia ve tereddütleri inceledikten sonra Hz. Osman tarafından çoğaltılarak bazı şehirlere yollanan ve "imam" adı verilen mushaftaki içeriğin kesin bilgi sağlayıcı özellikte olduğu noktasında fikir birliğine varmış, Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadislerin bilgi değerini de bunların rivayet özelliklerine göre tasnif edip sahih olanları bu nitelikte olmayanlardan ayırt etmiştir. Hz. Muhammed'den önceki peygamberlere bildirilenleri ise bu açıdan bir değerlendirmeye tâbi tutma imkânı bulunmadığından şer‘u men kablenânın hüccet olma değerini kabul edenler dahil bütün fakihler, Kitap ve Sünnet'te zikredilmemiş önceki ilâhî tebliğlerin müslümanlar bakımından geçerlilik ve bağlayıcılığından söz edilemeyeceği hususunda ittifak etmiştir. Bu noktada görüş birliği bulunmadığını düşündüren bazı nakiller aşağıda ele alınacaktır. Buna göre teorik planda konuya farklı bakışlar yapılmış olsa da pratikte hüccet sayılıp sayılmayacağı tartışılan şer‘u men kablenâyı önceki ilâhî dinlere ait olup Kur'ân-ı Kerîm'de veya Hz. Peygamber'in hadislerinde zikri geçen hükümler şeklinde sınırlandırmak ve bunları hüccet değeri bakımından üç gruba ayırmak mümkündür.

1. Müslümanlar bakımından mensuh olduğuna dair delil bulunanlar. İslâm âlimleri bunların müslümanlar hakkında geçerli sayılmadığı hususunda fikir birliği içindedir. Meselâ En‘âm sûresinin 146. âyetinde zikredilen yiyecekler konusundaki yasakların müslümanlar açısından söz konusu olmadığı noktasında görüş ayrılığı yoktur; zira bu âyetteki yasağın taşkınlıkları yüzünden yahudiler için konduğu belirtildiği gibi bir önceki âyette ve diğer delillerde yasaklananlar arasında bunlar yer almamaktadır. Bu gruba giren hükümlerin sünnette mevcut bir örneği, önceki ilâhî dinlerin

aksine (meselâ yahudi şeriatında savaşta ele geçirilen şehirdeki bütün malların yakılarak yok edilmesi hükmü için bk. Tesniye, 13/15-17) Hz. Peygamber'e ve ümmetine ganimet alma izni verilmesidir (Buhârî, "Teyemmüm", 1). 2. Müslümanlar bakımından yürürlükte kaldığına dair delil bulunanlar. İslâm âlimleri bunların müslümanlar hakkında da geçerli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Meselâ, "Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı" meâlindeki âyette (el-Bakara 2/184) belirtilen oruç farîzasının müslümanlar bakımından da yürürlükte bulunduğu noktasında görüş ayrılığı yoktur. Bu gruba giren hükümlerin sünnette yer alan bir örneği kurbanın meşruiyetidir. Zira

Resûl-i Ekrem kurban kesmeyi emrederken, "Esasen o atanız İbrâhim'in sünnetidir" buyurmuştur (İbn Mâce, "Eḍâḥî", 3). 3. Müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırıldığına veya yürürlükte bırakıldığına dair delil bulunmayanlar. Meselâ ortak mülkiyete konu olan malın dönüşümlü olarak kullanılması (mühâyee) hakkında önceki ilâhî dinlerdeki bir uygulamaya Kur'an'da atıf yapılmıştır (eş-Şuarâ 26/155; el-Kamer 54/28). Bu hükmün geçerliliğini koruduğu belirtilmemekle birlikte yürürlükten kaldırıldığına dair de bir açıklama yoktur. Bazı fakihlere göre bu atıf mühâyeenin müslümanlara da teşrî kılındığını gösterir.

Şer'u men kablenâ etrafındaki tartışmalar zaman zaman başka meselelerle iç içe girmiş durumda sunulsa da bu kapsamdaki hükümlerin hüccet sayılıp sayılmayacağı konusundaki asıl görüş ayrılığının üçüncü gruptaki hükümlerle ilgili olduğu görülür. Hanefî ve Mâlikîler'in çoğunluğuna, Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen iki görüşten tercih edilenine ve bazı Şâfiî usulcülerine göre şer'u men kablenânın bu türü müslümanlar hakkında da geçerli ve bağlayıcıdır. Şâfiî mezhebinde sahih sayılan kavle, Mu'tezile, Zâhirîler ve Şîa ile Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen diğer görüşe göre ise bu tür hükümler müslümanlar bakımından geçerli ve bağlayıcı değildir. Şevkânî, Kuşeyrî ve İbn Berhân'ın tevakkuf şeklinde üçüncü bir görüşten söz ettiğini kaydeder (İrşâdü'l-fuḥûl, s. 401); ancak İbn Berhân'ın konuyu geniş biçimde ele aldığı el-Vüşûl ile'l-uṣûl adlı eserinde (I, 382-392) böyle bir görüşten söz edilmemektedir. Mahmesânî'nin, yürürlükte bırakılması hakkında nas bulunanlar dışında önceki şeriatların müslümanlar açısından hüküm ifade etmeyeceğini usul âlimlerince tercih edilen görüş diye

kaydetmesi (Felsefetü’t-teşrîᶜ, s. 200), muhtemelen bu konuda sadece Gazzâlî ve Seyfeddin el-Âmidî’yi esas almasından kaynaklanmaktadır. Şevkânî, Gazzâlî’yi olumsuz görüş bildirenler arasında saymakla birlikte bu tercihi ömrünün sonlarında yaptığını belirtmektedir (İrşâdü’l-fuḥûl, s. 400). Fakat bu bilgi Gazzâlî’nin talebelik döneminde yazdığı el-Menḫûl’deki ifadeleriyle bağdaşmamakta, zira bu eserinde de aynı görüşü açıkça savunmaktadır (s. 233-234 [matbaa hatası olarak 333-334 şeklinde]). Öte yandan Güzelhisârî Hâdimî’nin eserine yaptığı şerhte, peygamberlik öncesi dönemle ilgili görüşlerin verildiği kısma “peygamberlik sonrası dönemde” kaydını koyup konuyu bağlamından kopardığı için Gazzâlî’nin bu husustaki görüşünü yanlış olarak tevakkuf ettiği şeklinde yansıtmaktadır. Olumlu görüş sahiplerinden söz ederken, “Onların kitaplarından nakil veya rivayet yoluyla sabit olanlarla Kur’an ve Sünnet’le sabit olanlar arasında ayırım yapmamışlardır” ifadesini kullandığı için matbaa hatası olarak “önce” yerine “sonra” kelimesinin yazılmış olabileceği ihtimali de ortadan kalkmaktadır (Menâfiᶜu’d-deḳāʾiḳ, s. 211; Gazzâlî’nin tevakkuf görüşünün peygamberlik öncesi dönemle ilgili olduğu hakkında bk. el-Menḫûl, s. 232; el-Müstaṣfâ, I, 248).

Şer‘u men kablenâ konusunda doktora tezi hazırlayan Dervîş, Gazzâlî, İbn Kudâme ve İsnevî gibi usulcüleri, önceki ilâhî dinlerin mensuplarınca uygulanan veya kitaplarında nakledilen, fakat İslâm dininde gerek neshedildiğine gerekse onlar veya müslümanlar bakımından meşrû sayıldığına dair delil bulunmayan hükümlerin de ihtilâf konusu olduğu izlenimi verecek şekilde bir sunum yaptıklarını ileri sürerek eleştirmektedir. Dervîş ayrıca Gazzâlî’nin ifadelerinden, Hz. Peygamber’in -imanın farz ve hırsızlığın haram kılınması gibi-ilâhî dinlerin ortak hükümleriyle yeni bir hitap gereğince mi mükellef tutulduğu, yoksa onların şeriatına aykırı olmadıkça kendisine hitap inmeyip önceki peygamberlere yöneltilen hitabın gereğini devam ettirme durumunda mı olduğu hususunda ayrı bir tartışma bulunduğu anlamı çıktığını ve ondan başka hiçbir âlimin eserinde böyle bir açıklamaya rastlamadığını söylemektedir. Halbuki şer‘u men kablenâ, özellikle -gerek bibliyografyasından gerekse metin içindeki atıflarından yazarın inceleyemediği anlaşılan-ilk dönem usul eserlerinde yukarıda açıklanan taksime göre değil meşruiyet temeli açısından ele alındığı için öncelikle bir peygambere ait şeriatın geçerliliğini ne zamana kadar koruduğu tartışılmakta ve buradan hareketle Hz. Muhammed’den önceki

peygamberlere bildirilen hükümlerden neshedildiği hakkında delil bulunmayanların kendisi ve ümmeti hakkında bağlayıcı olup olmadığı hususundaki tutumlara ve dayanaklarına dair bilgi verilmektedir. Öyle görünüyor ki usul eserlerinin ortaya çıkış sürecinde şer‘u men kablenâ konusu kelâm tartışmalarının da etkisi altında ele alındığı için önceki dinlere ait nakillerin bilgi değeri meselesinden ve benimsenecek tavrın pratik sonuçlarından hareket edilmeyip akla gelebilecek bütün ihtimallerin dillendirilmesi ve teorik zeminde tartışılması yoluna gidilmiştir. Ancak genel kabul gören anlayış önceki ilâhî kitapların aslına uygun biçimde korunamadığı yönünde olduğundan zamanla -felsefî temeli açısından geçerli ve bağlayıcı sayılsa bile-Kitap ve Sünnet tarafından doğrulanmayan naklî malzemenin esasen tartışmanın dışında bulunduğu izlenimi veren bir sunum tarzı yaygınlık kazanmıştır. İbn Hazm’ın, Kur’an veya Sünnet’te zikri geçmeyip sadece bir yahudi mezhebince haram sayılan bir yiyecek meselesinde bazı Mâlikîler’in onların hükmünü esas aldığını söyleyip eleştirmesi (el-İḥkâm, II, 722-723) bu konuda istisnaî bir tutum bulunduğu izlenimi verse de buradaki açıklamalar, kimliği belirtilmeyen bu fakihlerin şer‘u men kablenâ hususunda benimsenen usulî ilkeye karşı çıktıklarını değil belirtilen fürû-i fıkıh meselesinde ihtiyatî bir yol izlemeyi tercih ettiklerini düşündürmektedir. Nitekim Mâlikî usul kaynaklarında böyle bir yaklaşımdan söz edilmediği gibi İbn Hazm da Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sahih hadislerinde yer almayan önceki şeriatlara ait hükümlerle amel etmeyi câiz gören bir âlim bilmediklerini ifade etmektedir (a.g.e., II, 722).

Üçüncü grupta açıklanan anlamda şer‘u men kablenâ ile istidlâle Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin eserleri gibi erken dönem fürû-i fıkıh kitaplarında rastlanması, Cessâs ve İbnü’l-Kassâr’ın eserleri gibi günümüze ulaşan en eski usul kitaplarında bu tür istidlâlin teorik yönden tartışılması konunun baştan itibaren usul düşüncesinde özel bir yer tuttuğunu göstermektedir. Meselâ Şeybânî’nin ortak mülkiyette dönüşümlü kullanımın câiz olduğunu söylerken yukarıda belirtilen iki âyeti delil gösterdiği (el-Aṣl, V, vr. 225a), hürmet-i musâhereyi delillendirirken Tevrat’taki hükme atıf yapan bir hadis zikrettiği (el-Ḥücce, III, 375), Ebû Yûsuf’un erkekle kadın arasında (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 100), Şeybânî’nin hür ile köle arasında (el-Ḥücce, IV, 321), Ebü’l-Hasan el-Kerhî’nin hür ile köle ve müslüman ile zimmî arasında (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 100) kısas

cereyan edeceğini açıklarken yine Tevrat'taki hükme atıf yapan Mâide sûresinin 45. âyetini zikrettiği görülmektedir. Ancak bu delilin kabul edilip edilmemesiyle ilgili tutumların fürû-i fıkıhtaki sonuçlara geniş biçimde yansıması ve fıkıh mezhepleri arasında uygulamada büyük farklar ortaya çıkarması beklenmemelidir. Zira usûl-i fıkıh bakımından ihtilâfın asıl çerçevesini oluşturan üçüncü gruptaki hükümlerde üç şart aranmaktadır: Kitap

veya Sünnet'te zikredilmiş olması, müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırıldığına dair delil bulunmaması, müslümanlar açısından yürürlükte bırakıldığına dair delil bulunmaması. Buna göre söz konusu meselede ya ilgili âyet veya hadisin delâletlerinden ya da başka deliller yardımıyla o hükmün müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırıldığı yahut yürürlükte bırakıldığı kanaatine ulaşan fakihler, şer'u men kablenâ delilini dikkate almadıkları halde bu delile dayananlarla aynı pratik sonuçta birleşebilmektedir. Öte yandan bazı ihtilâflı meselelerde taraflardan biri şer'u men kablenâ deliline dayanırken diğeri bu delili reddettiği için değil o meseleye ilişkin başka özel delil sebebiyle farklı sonuca ulaşabilmektedir. Muhtemelen bu gruba giren meseleleri açık biçimde ayrıştırmadaki zorluğun da etkisiyle şer'u men kablenâ hususunda yapılan çalışmalarda Kitap ve Sünnet'te geçen veya işaret edilen önceki ilâhî dinlere ait hükümlere karma biçimde yer verilmesi yolu izlenmektedir (meselâ bk. Abdurrahman b. Abdullah ed-Dervîş, s. 352-535; Ekinci, s. 226-314; bu gruba giren belli başlı meseleler için bk. Esen, s. 36-53).

Hüccet Olduğunu Savunanların ve Karşı Çıkanların Delilleri. Gazzâlî gibi usulcülerce bu konudaki tartışmanın tarafları savunanlar ve karşı çıkanlar diye ele alındığından deliller de iki küme halinde sunulur. Şer'u men kablenânın belirli şartlarda Hz. Muhammed'in şeriatı haline geldiği kaydını koyarak hüccet olduğunu savunanlar ise bu delilleri nisbeten farklı biçimde ele alıp yorumlamaktadır. Şer'u men kablenânın hüccet olduğunu savunanların ileri sürdüğü başlıca deliller şunlardır: 1. "İşte o peygamberler Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Onların rehberliğine (hüdâhüm) uy" (el-En'âm 6/90). 2. "Sonra sana Hanîf olan İbrâhim'in dinine (millete İbrâhîm) uy diye vahyettik" (en-Nahl 16/123). 3. "O, Nûh'a tavsiye ettiklerini (...) size de din kıldı" (eş-Şûrâ 42/13). 4. "(...) peygamberlerin kendisiyle hükmettiği, içinde hidayet (hüdâ) ve aydınlık (nur) bulunan

Tevrat'ı elbette biz indirdik. (...) Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir. Orada İsrâiloğulları'na cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ... ve yaralamalara da birbirine kısas vardır ... diye yazdık. Her kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir" (el-Mâide 5/44-45). 5. "Allah'ın peygamberleri arasında -peygamberlik sıfatı bakımından-ayırım yapmayız" (el-Bakara 2/285). 6. "Ey resulüm! Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu olarak bu kitabı hakla indirdik" (el-Mâide 5/48). 7. Hz. Peygamber dişi kırılan bir kimsenin kısas talebi karşısında, "Allah'ın kitabı kısasa hükmediyor" buyurmuştur. Halbuki Kur'an'da, "Tevrat'ta dişe diş ... diye yazdık" şeklindeki (el-Mâide 5/45) anlatımdan başka dişin kısasına dair hüküm yoktur. 8. Resûl-i Ekrem, "Namaz vaktinde uyuyup kalan veya unutarak vaktini geçiren kimse hatırladığında onu kılsın" dedikten sonra, "Ve beni anmak için namaz kıl" meâlindeki âyeti (Tâhâ 20/14) okumuştur. 9. Hz. Peygamber zina eden iki yahudinin recmi hususunda Tevrat'a başvurmuştur.

Bu delillere yapılan itirazlar şöylece özetlenebilir: 1 ve 4. maddelerde geçen hüdâ ve nur ile 2 ve 3. maddelerde geçen millet ve dinden maksat bütün şeriatların üzerinde ittifak ettiği dinin aslı, tevhid ve takdîs, peygamberlerin neshe uğramış hükümler dışında müşterek oldukları hususlardır. Ayrıca 1. maddede, "Onlara uy" değil "Onların rehberliğine uy" buyurulmuştur; onların rehberliği ise delillerdir ki bunlar onlara nisbet edilmez, halbuki şeriat onlara nisbet edilir. 2. maddede, "Sana vahyettik" denildiğine göre Hz. Muhammed'in sorumlu tutulduğu hükümler ona vahyedilmekle vâcip olmuştur. Yine "uy" sözü "onun yaptığı gibi yap" anlamına gelir, yoksa "onun tâbilerinden ve ümmetinden ol" demek değildir. Nitekim Allah, "İbrâhim'in dininden kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirebilir?" buyurmuştur ki (el-Bakara 2/130) şeriatı onunkinden farklılıklar taşıyan peygamberlerin kendini bilmez diye nitelenmesi düşünülemez. Öte yandan ilk âyette Resûl-i Ekrem'in birbirinden farklı, bazısı nâsih, bazısı mensuh olan önceki şeriatların hepsi hakkında, ikinci âyette de -kendisine tebliğ edilen vahyin belgeleri kaybolduğu için- İbrâhim'in dini hakkında araştırma yapmasının istendiği söylenemez. 3. maddede Hz. Nûh'un özellikle zikredilmesi peygamberler tarihindeki yerine vurgu yapılarak onu onurlandırma amacı taşımaktadır. Resûl-i Ekrem'in Hz. Nûh'un şeriatının tafsilâtına başvurduğu bilinmediği gibi peygamberlerin en eskilerinden

olması itibariyle esasen bu mümkün de değildi. 4. maddede sadece Hz. Mûsâ zamanındaki peygamberlerin kastedilmiş olması mümkündür ve peygamberlerin Tevrat'la yükümlü tutulması Hz. Mûsâ'ya değil onlara yöneltilen yeni bir emir gereğince olabilir. Hz. Peygamber'in, "Allah'ın kitabı kısasa hükmediyor" sözünde Tevrat'a değil Bakara sûresinin 194. âyetinin veya -"ve'l-cürûhu kısâsun" şeklinde "vâv"ı istînaf yapıp merfû okuyan kıraate göre-Mâide sûresinin 45. âyetinin umumuna işaret vardır. Yine Resûl-i Ekrem'in namazın kazâsı hususunda Tâhâ sûresinin 14. âyetini okuması Mûsâ şeriatına göre hükmettiği anlamında değildir; ya bu hususta kendisini Hz. Mûsâ'ya kıyas etmesi veya namazın kazâ edileceği delilini Hz. Mûsâ'ya hitap eden âyetle tekit etmesi ya da âyetin bu hususu da kapsayan umumilikte olduğunu bilmesi sebebiyledir. Zina eden yahudilerin recmi hususunda Tevrat'a başvurmanın açıklaması şudur: Yahudiler, zina suçunu işleyenleri yüzlerini boyayıp halkın arasında dolaştırarak cezalandırıyordu. Hz. Peygamber, Tevrat'taki cezanın böyle olmadığını söyleyince inkâra ve Tevrat'ı okurken bunu gizlemeye kalkışmışlarsa da sonunda gerçek ortaya çıkmıştır. Şu halde bu, önceki kitaplara müracaat değil onların yalanlarını ortaya koyma amacı taşımaktaydı. Nitekim başka hiçbir olayda önceki kitaplara başvurmamıştır. Esasen Resûl-i Ekrem'in önceki kitaplara müracaat yükümlülüğü olsaydı İncil'e başvurması gerekirdi, zira Allah'ın indirdiği en son kitap İncil'dir. Bazı âlimler ayrıca, bu olayda verilen cezanın Tevrat'a değil daha sonra metni neshedilmiş olan Kur'an âyetine dayandığını ileri sürmüştür (Tûfî, III, 173).

Şer'u men kablenânın hüccet olmadığını savunanlarca ileri sürülen başlıca deliller de şöylece özetlenebilir: 1. "Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik" (el-Mâide 5/48). 2. Hz. Ömer'i Tevrat'tan bir yaprağı okurken gören Resûlullah gözleri kızaracak derecede öfkelenmiş ve şöyle demişti: "Eğer Mûsâ hayatta olsaydı o da bana uyardı." 3. Resûl-i Ekrem, Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken neye göre hükmedeceğini sormuş, o da Kitap, Sünnet ve ictihada göre hükmedeceğini söylemiş, Tevrat'ı, İncil'i ve önceki şeriatları zikretmemiş ve Resûlullah onu tasvip etmiştir. Eğer önceki şeriatlar hüküm kaynaklarından olsaydı ictihada başvurmak ancak orada bulunmaması halinde câiz olurdu (bu delile yapılabilecek itirazların tartışması için bk. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 251-253). 4. Hz. Peygamber önceki şeriatlarla sorumlu tutulsaydı onlara müracaat etmesi ve onları incelemesi gerekirdi; zıhâr, namuslu kadınlara iftira, miras vb. meselelerde,

hemen her ümmetin ihtiyacı olan ve Tevrat'ta yer almaması düşünülemeyecek konularda vahiy beklemeyip hemen önceki şeriatlara başvururdu.

Eğer bunların kaybolması ve tahrife uğraması sebebiyle başvurmamışsa bu husus onlarla sorumlu olmasını engelleyen bir durumdur; şayet mümkün idiyse bu da incelemesini ve öğrenmesini gerektirirdi. Halbuki kendi dinlerine aykırı olmadığını göstermek için yahudilerin recmi konusunda Tevrat'a müracaat etmesi dışında bu yola hiç başvurmamıştır. 5. Eğer önceki şeriatların kitapları kaynak sayılsaydı tıpkı Kur'an ve Sünnet gibi bunların da öğrenilmesi, nakledilmesi ve korunması farz-ı kifâyeler arasında yer alır, sahâbenin haberlerin nakli konusunda arayış içine girdiği gibi hükümleri öğrenme maksadıyla bunlara başvurması gerekli olur ve ihtilâf ettikleri konularda onlara müracaat ederlerdi (burada Gazzâlî birçok fıkhî meseleyi örnek olarak zikretmektedir, a.g.e., I, 254). Halbuki uzun bir süre yaşamalarına ve çok sayıda olayla karşılaşıp birçok meselede ihtilâf etmelerine rağmen özellikle Abdullah b. Selâm, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi eski din adamlarından müslüman olup sözü hüccet sayılabilecek kişiler bulunduğu halde hiçbirinin böyle bir başvurusundan söz edilmemiştir. Bu kitapların kaynak sayılması kıyas delilini işlemez duruma getirir; zira kıyas ancak kitapta hüküm bulunamadığında câizdir; fakat bu durumda kitapta neyin bulunup bulunmadığı bilinemeyecektir. 6. Ümmet kesin bir şekilde ittifak etmiştir ki bu şeriat nâsihtir ve bütünü itibariyle Hz. Peygamber'in şeriatıdır. Eğer başkasının şeriatıyla sorumlu tutulsaydı şâri' değil haber verici, şeriat sahibi değil nakledici olurdu. 7. Resûl-i Ekrem bütün insanlığa gönderildiğini ve peygamberliğinin belirli bir toplumla sınırlı olmadığını ifade etmiştir.

Değerlendirme. Önceki ilâhî dinlerle Hz. Muhammed'in bildirdikleri arasında kaynak birliği bulunduğunun kabulü o dinlere ait hükümlerin kolayca reddedilmemesini beraberinde getirse de İslâm dininin iki ana kaynağının denetimi dışındaki malzemenin bilgi değeri konusunda ciddi kaygıların olması, müslüman âlimleri şer'u men kablenâya doğrudan bir delil işlevi yüklemekten uzak durmaya yöneltmiştir. Selef âlimlerinin hiçbir meselede önceki dinlerin mensuplarına ait naklî malzemeye başvurmadıklarını belirten Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, "Eğer bununla sorumlu tutulmuş olsalardı geçmiş peygamberlerin kitapları kendilerine başvurma

zorunluluğu bakımından Kur'an ve Sünnet mesabesine getirilmiş olurdu" diyerek (el-Muʿtemed, II, 903) aksi bir tutumun fıkıh düşüncesinin üzerine temellendirildiği kaynaklar hiyerarşisini altüst edeceğine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı şer'u men kablenâ hususunda olumlu görüş belirten fakihler de bunun hüccet değerine sahip olmasını Kitap ve Sünnet'te zikredilmesi ve müslümanlar bakımından geçerliliği veya geçersizliği yönünde bir açıklama içermemesi şartına bağlamış, neticede onu Kitap ve Sünnet kapsamında bir delil olarak değerlendirmiştir (Abdülali b. Muhammed el-Ensârî, II, 184). Ancak İslâm âlimlerinin bu konuyu ilk dönemlerden itibaren tartışmalarının fıkıh usulünde özel adla anılan bir delilin kaynak değerini belirlemenin ötesinde gerekçe, amaç ve yararlarının bulunduğuna dikkat edilmelidir.

Şer'u men kablenânın edille-i şer'iyye arasında yer alıp almayacağı hususunda ortaya konan teorik yaklaşımların pratik sonuçlara etkisi sınırlı bir çerçeveye sığdırılabilirse de bu incelemeler sayesinde dinî düşüncenin temellendirilmesiyle ilgili birçok önemli soruya cevap üretildiği ve dolaylı faydalara erişildiği söylenebilir. Bu tartışmalar, her şeyden önce İslâmiyet'in önceki ilâhî dinler karşısındaki tavrı ve konumunun belirlenmesi bakımından özel bir yere sahiptir. Şöyle ki: Birçok âyette Kur'ân-ı Kerîm'in bazan genel biçimde, bazan Tevrat ve İncil isimleri zikredilerek kendinden önceki ilâhî bildirimleri doğrulayan bir kitap olduğuna (el-Bakara 2/97; Âl-i İmrân 3/3; el-Mâide 5/46; Fâtır 35/31), Hz. Muhammed'in peygamberlerin ilki olmadığına (el-Ahkāf 46/9) ve daha önce gelmiş peygamberleri tasdik ettiğine (el-Bakara 2/101; Âl-i İmrân 3/81), dolayısıyla İslâmiyet'in önceki ilâhî dinlerden tamamen bağımsız yepyeni bir din olarak değil vahiy zincirinin devamı niteliğinde düşünülmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. "Tasdik" lafzı içeren bu tür âyetler yanında çok sayıda âyet ve hadiste önceki ilâhî bildirimler hakkında geniş bilgiler verildiği ve yer yer müslümanlar için teşrî' kılınan hükümlerin diğer peygamberler döneminde de geçerli olduğu bildirilmektedir (el-Bakara 2/135, 183; Âl-i İmrân 3/95; en-En'âm 6/161). Öte yandan Hz. Muhammed'e indirilen kitap "müheymin" şeklinde nitelendirilip önceki ilâhî tebliğleri değerlendirme hususundaki temel ölçünün yine Kur'ân-ı Kerîm olduğu (el-Mâide 5/48) ve Resûl-i Ekrem'in peygamberler zincirinin son halkasını teşkil ettiği (el-Ahzâb 33/40) belirtilerek söz konusu tasdikin mutlak nitelikte olmadığı, bir yandan bu

çerçevedeki malzemenin gerçeğe uygunluğunu denetlemek, diğer yandan yürürlülükle ilgili yargıda bulunmak için Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in beyanlarına başvurulması gerektiği hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda, dinî konulara ait malzemeye başka toplumlara nisbetle daha yoğun bir emek verdiği tarihen sabit olan İsrâiloğulları'nın bazı gerçekleri perdeleyen ihtilâfları ve Tevrat'ın sonraki nesillere Allah'ın tebliğ ettiği şekilde intikal etmesini önleyen tutumları büyük önem taşıdığı için Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa dikkat çekilerek yahudi kutsal metinleriyle büyük ölçüde yine İsrâiloğulları'nca geliştirilen Hıristiyanlığa ait kutsal metinlerin müslümanlar bakımından ancak Kur'an süzgecinden geçirildikten sonra güvenilir kabul edilebileceğine işaret edilmiştir. Meselâ, "Bu Kur'an İsrâiloğulları'na hakkında ihtilâf edegeldikleri şeylerin pek çoğunu anlatmaktadır" meâlindeki âyette (en-Neml 27/76) bu tür ihtilâflara değinilirken birçok âyette Ehl-i kitap'tan bazı zümrelerin mânayı veya kelimelerin yerlerini değiştirerek metni bozduklarından ve sözü başka sözle değiştirdiklerinden, kitabın bazı bölümlerini gizledikleri için hak ile bâtılı birbirine karıştırdıklarından, eğip bükerek okumak suretiyle metni anlaşılmaz veya yanlış anlaşılır hale getirdiklerinden ve kitabın bir kısmını unuttuklarından (onu göz ardı ettiklerinden yahut onu korumak ve gereğini yerine getirmek için özen göstermediklerinden) söz edilmektedir (el-Bakara 2/42, 59, 75, 140, 146, 159, 174; Âl-i İmrân 3/71, 78, 187; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 14, 41; el-A'râf 7/53, 162, 165). Kur'an ve Sünnet'in bu yaklaşımını dikkate alan İslâm âlimleri önceki ilâhî dinlere karşı kayıtsız kalmamış, bazı müellifler Kitâb-ı Mukaddes incelemelerine özel bir önem vererek mukayeseli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu yaklaşım günümüzde de Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde yer alan veya oralardan hareketle ulaşılan, fakat Kur'an ve Sünnet'tekilerle bağdaşması mümkün olmayan bilgi ve hükümlerin belirlenmesi çalışmalarına tabii bir zemin oluşturmaktadır.

Bu kapsamdaki incelemelerin inanç, ahlâk, ibadet ve muâmelât alanındaki bazı ilke, anlayış ve hükümler bakımından İslâ-miyet ile önceki ilâhî dinler arasında görülen benzerlikler konusuna ışık tutma işlevi göz ardı edilmemelidir (bu tür benzerlikler çerçevesinde tahâret, namaz, kıble, cuma günü, oruç ve hac örneklerini ele alıp değerlendiren bir çalışma için bk. Güner, sy. 12-13 [2001], s. 163-184). Zira birçok şarkiyatçı Hz. Muhammed'in önceki

dinlerden ve özellikle Yahudilik'ten etkilendiğini, hatta iktibaslar yaptığını, İslâmî öğretilerin bu etki altında yahut yapılan alıntılar üzerine temellenerek geliştiğini iddia ederken bu benzerliklerden hareket etmiştir. Halbuki müslüman âlimlerin şer'u men kablenâyı ele alırken dayandıkları fikrî temel, yani mevsukiyet sorununun ve nesih tesbitinin bulunmadığı durumlarda ilke bakımından önceki ilâhî dinlerin bildirimlerini geçerli sayma yaklaşımı meseleye farklı bir bakış açısı getirmektedir. Bu durumlarda önceki hitabın ve dinin devam edip etmemesine ve nübüvvet görevinin mahiyetine ilişkin felsefî tartışmalar bulunsa da belirtilen yaklaşım İslâm'ın iki ana kaynağında açık biçimde yapılan atıflar üzerine temellendiğinden (yk.bk.), bu tür benzerlikler ilâhî dinlerin aynı kaynaktan geldiği ve geniş anlamıyla İslâm kavramının hepsini kuşattığı tezini destekleyen deliller, asıl din koyucu iradeye tâbi olmanın güven ve huzurunu hissettiren göstergeler ve insanlığın evrensel değerlerde buluşma vesileleri gibi telakki edilmiş, bu sebeple peygamberlerin hayat hikâyeleri, özellikle tevhid mücadeleleri ve örnek davranış biçimleri İslâm âlimleri için özel bir ilgi alanı oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî), Beyrut 1403/1983, III, 375; IV, 321; a.mlf., el-Aṣl, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 1040/1, V, vr. 225a; a.mlf., a.e. (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, IV, 434-437; Cessâs, el-Fu-ṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1408/1988, III, 17-28; İbnü'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 149-151; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1401/2001, s. 253-255; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 899-907; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-âsıme), II, 722-743; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, III, 751-778; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 528-532; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-

Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde), III, 397-405; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, II, 99-105; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 245-260; a.mlf., el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 231-234; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1420/1999, IV, 170-196; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 411-425; İbn Berhân, el-Vüṣûl ile'l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, I, 382-392; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1418/1997, s. 468-480; Üsmendî, Bezlü'n-naẓar fi'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 679-688; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed enNemle), Riyad 1415/1994, II, 517-524; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, III, 121-130; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1404/1984, s. 369-371; Muhakkık el-Hillî, Meʿâricü'l-uṣûl (nşr. M. Hüseyin Razavî), Kum 1403, s. 217-220; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâ-hâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 295-300; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1409/1989, III, 169-184; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Mebâdiʾü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Abdülhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Kum 1404, s. 170-171; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 397-405; İsnevî, Nihâyetü's-sûl (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), II, 70-73; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), II, 308-310; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Bulak 1316, II, 308-310; Bihârî, Müsellemü's̱-s̱übût (Gazzâlî, el-Müstaṣfa içinde), II, 183-185; Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ içinde), s. 211; Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ, s. 211; Abdülalî b. Muhammed el-Ensârî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), II, 183-185; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus'ab b. M. Saîd el-Bed-rî), Beyrut 1412/1992, s. 398-401; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 118-122; Sub-hî Mahmesânî, Felsefetü't-teşrîʿ fi'l-İslâm, Beyrut 1371/1952, s. 199-200; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VI, 409-423; Abdülhamîd Ebü'l-Mekârim İsmâil, el-Edilletü'l-muḫtelef fîhâ ve es̱eruhâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire, ts. (Dârü'l-Müslim), s. 317-349; Mustafa Dîb el-Bugā, Es̱erü'l-edilleti'l-muḫtelef fîhâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk, ts. (Dârü'l-İmâm el-Buhârî), s. 529-561; Abdurrahman b. Abdullah ed-Dervîş,

eş-Şerâʾiʿu’s-sâbıḳa ve medâ ḥücciyyetihâ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Riyad 1410; Ömer Faruk Altıntaş, Geçmiş Şeriatların İslâm Hukukunda Kaynak Değeri (yüksek lisans tezi, 1994), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mahmûd Hâmid Osman, Şerʿu men ḳablenâ ve es̱eruh fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1418/1998, s. 1-69; Ekrem Buğra Ekinci, İslâm Hukuku ve Önceki Şeriatler, İstanbul 2003; Bilal Esen, Fıkıh Kitaplarında Şer‘u Men Kablenâ’nın Delil Olarak Gösterildiği Meseleler (mezuniyet tezi, 2005), DİB Haseki Eğitim Merkezi; Adil Öksüz, Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur’ân, İzmir 2006; Muhammed Hamîdullah, “İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes” (trc. İbrahim Canan), İİFD, sy. 3 (1979), s. 379-390; sy. 4 (1980), s. 313-326; Haseneyn Mahmûd Haseneyn, “Hel şerʿu men ḳablenâ ḥücce?”, Mecelletü Külliyyeti’ş-şerîʿa ve’l-ḳānûn, X/10, Kahire 1995, s. 417-453; Osman Güner, “İbrahimî Dinlerdeki Müşterek Dinî Pratiklerin Yorumlanması Sorunu”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 12-13, Samsun 2001, s. 155-188; Mustafa Ferec M. Reyhân Feyyâz, “Şerʿu men ḳablenâ, ḥücciyyetüh ve mâ yeteferraʿ ʿan ẕâlik min fürûʿ fıḳhiyye”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye li’l-benât bi’l-Manṣûre, sy. 12, Mansûre 2003, s. 243-297; “Şerʿu men ḳablenâ”, Mv.F, XXVI, 17-19.

İbrahim Kâfi Dönmez

ŞEŞ KALEM

(bk. AKLÂM-ı SİTTE).

ŞEVÂHİDÜ’n-NÜBÜVVE

(bk. DELÂİLÜ’n-NÜBÜVVE).

ŞEVÂHİDÜ’n-NÜBÜVVE

(شواهد النبوّة)

Abdurrahman-ı Câmî’nin (ö. 898/1492) Hz. Peygamber’in nübüvvetinin delilleriyle ilgili Farsça eseri.

Tam adı Şevâhidü’n-nübüvve li-taḳviyeti ehli’l-fütüvve olup Ali Şîr Nevâî’nin isteği üzerine 885 (1480) yılında yazılmıştır. Aynı müellifin meşhur mutasavvıfların biyografilerini içeren Nefeḥâtü’l-üns’ü bu eseri tamamlar mahiyettedir (krş. DİA, VII, 98). Kitabın telif amacının belirtildiği kısımdan sonra bir mukaddime, yedi bölüm (rükün) ve bir hâtimeden oluşan eserin mukaddimesinde nebî ve mürsel kelimelerine dair kısaca bilgi verilir ve mûcizelerin özelliklerinden bahsedilir. Ardından evliyanın kerameti, dine inanmayan kişilerden sâdır olan istidrâc ve mekr gibi hârikulâde olaylarla mûcize arasındaki farka temas edilir. Daha sonra Resûl-i Ekrem’in diğer peygamberlerden üstün oluşunun delilleri anlatılır. Eserin birinci bölümünde Hz. Muhammed’in doğumundan önce ortaya çıkan ve nübüvvetinin müjdecisi kabul edilen rivayetlere yer verilir. Bunlar arasında Tevrat, Zebûr ve İncil’de Hz. Muhammed’in peygamber olarak geleceğine dair işaretler, doğumundan önce çeşitli toplumlarda kabul gören rivayetler, onun ana rahmine düşmesinden doğumuna kadar geçen sürede meydana gelen olağan üstü haller, Fil Vak‘ası ve Ebrehe ordusunun helâk edilişi gibi hususlar sayılabilir.

İkinci bölümde Hz. Muhammed’in doğumundan nübüvvetine kadar olan süre içinde ortaya çıkan kırka yakın peygamberlik alâmeti konu edilmiştir. Doğumu esnasında annesi Âmine’de ve kendisinde görülen fevkalâde haller, iki kürek kemiği arasında bulunan nübüvvet mührü, kisrânın sarayının yıkılması, Mecûsîler’in ateşinin sönmesi ve Sâve gölünün yere batması gibi hadiseler, yanında kaldığı süre içinde sütannesi Halîme’nin karşılaştığı

olağan üstü olaylar, Ehl-i kitap’tan din âlimlerinin kendisini gördüklerinde beklenen nebî olduğunu anlamaları gibi alâmetler zikredilir. Eserin üçüncü

bölümünde nübüvvetin başlangıcından hicrete kadar geçen dönemde nübüvvet delili olarak cereyan eden otuz beş hadise anlatılır. Hira dağında Hz. Muhammed'e vahiy gelmesi, durumdan haberdar edilen Varaka b. Nevfel'in onu müjdelemesi, Yemenli Ebü'l-Avâlim'in Benî Hâşim'den bir peygamberin geleceğini haber vermesi, İskenderiyeli hıristiyan bir din adamının onun nübüvvetiyle ilgili şehâdeti, Ömer b. Hattâb'ın Hz. Peygamber'i öldürmeye teşebbüs etmişken müslüman olması, Ebû Cehil'in kendisini öldürme girişimlerinin her defasında bir mûcizeyle engellenmesi, müslümanların Habeşistan'a hicreti, mi'racdan sonra Mekkeli müşriklerin Resûl-i Ekrem'e Mescidi Aksâ'ya dair sordukları sorulara cevap vermesi, Kur'an okurken cinlerin kendisini dinleyip iman etmesi bunlar arasında sayılabilir. Dördüncü bölümde Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden vefatına kadar geçen zaman içinde meydana gelen 250'ye yakın hârikulâde olay nakledilmiştir. Bunlardan Resûlullah'ın Medine'de sevinçle karşılanması, ona iman edenlerle etmeyenlerin davranışları, Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri, Hudeybiye Antlaşması, diğer gazveler, Mekke'nin fethi ve nihayet vefatı sırasındaki fevkalâde hadiseler zikredilebilir.

İki kısımdan meydana gelen beşinci bölümde de nübüvvete delâlet eden mûcizelerle Resûlullah'ın vefatından sonra gerçekleşen mûcizelere yer verilir. Yirmi rivayetten oluşan birinci kısımda Hz. Peygamber'in fizikî ve ruhî portresine temas edildikten sonra en büyük mûcizesi olan Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönü maddeler halinde açıklanmıştır. İkinci kısımda Resûl-i Ekrem'in haber verip vefatından sonra gerçekleşen otuz iki olay zikredilmiştir. Eserin altıncı bölümünde Allah nezdinde makbul kulların gösterdiği fevkalâde hadiselerin Peygamber'in mûcizeleri sayılacağı fikrinden hareketle ashaptan ve on iki imamdan zuhur eden hârikulâde olaylar ele alınır. Ashabın Kitap ve Sünnet'le sabit olan üstünlüğünden kısaca bahsedildikten sonra Hulefâ-yi Râşidîn'in, ardından on iki imamın ve Saîd b. Zeyd, Abdullah b. Abbas, Selmân-ı Fârisî, Hassân b. Sâbit, Ammâr b. Yâsir, Hâlid b. Velîd gibi yirmi üç sahâ-bînin faziletlerini konu alan rivayetlere yer verilir. Yedinci bölümde tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin fiillerinde Resûl-i Ekrem'in nübüvvetine delâlet eden fevkalâdelikler ele alınır. Bu bölümde Ebû Müslim el-Havlânî, Âmir b. Abdükays, Zâdân el-Kûfî, Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Sıla b. Eşyem, Ömer b. Abdülazîz, Mutarrif b. Abdullah, Muhammed b. Münkedir, Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek gibi kişilerin menkıbeleri anlatılır. Hâtimede

Resûlullah’a ve onun getirdiği dinin esaslarına muhalefet edenlerin gerek Asr-ı saâdet’te gerekse sonraki zamanlarda uğradıkları felâketlerden örnekler verilir.

Şevâhidü’n-nübüvve, Hz. Muhammed’in hak peygamber olduğuna dair, bir kısmı “beşâirü’n-nübüvve” türüne giren nübüvvet öncesine ait olmak üzere siyer, İslâm tarihi ve menâkıb kitaplarında yer alan rivayetlerin bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Eserde bulunan 500 kadar nakil içinde i‘câzü’l-Kur’ân ile mi‘racın vukuu gibi birkaçı dışında yüzlerce rivayetten hiçbiri kesin bilgi ifade etmez. Ancak Hz. Muhammed’in her yönüyle erişilmez (mu‘ciz) olan bir eserle insanları dine davet ettiği, kendi hayatında Arabistan yarımadası halkının bu davete icabet ettiği, daha sonraki asırlarda İslâm’ı benimseyenlerin dünya nüfusunun dörtte birine ulaştığı hususu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu büyük olayın alt yapısını teşkil eden rivayetler bir bütünün parçalarını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında Şevâhidü’n-nübüvve hidayet ve irşad mûcizelerini ihtiva eden bir eser niteliği kazanır; buna mânevî tevâtür de demek mümkündür.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi ile (nr. 3410, 3698) Süleymaniye Kütüphanesi’nin değişik bölümlerinde (Âşir Efendi, Ayasofya, Cârullah Efendi, Fâtih, Pertev Paşa) on beş kadar nüshası bulunan Şevâhidü’n-nübüvve’nin çeşitli baskıları yapılmıştır (Hindistan 1279, 1288; Leknev 1876, 1882; nşr. Hasan Emîn, Tahran 1379). Eserin Senâî Mehmed Efendi ve Ahîzâde Abdülhalim tarafından yapılan Türkçe tercümelerinin yazmaları günümüze ulaşmıştır (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 2447, 3468). Lâmiî Çelebi’nin yer yer ilâvelerle gerçekleştirdiği tercüme (Tercüme-i Şevâhidü’n-nübüvve) sekiz cüz ve bir cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1293). Kâtib Çelebi’nin değerlendirmesine göre Ahîzâde’nin çevirisi dil ve üslûp bakımından ondan daha başarılıdır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1066-1067). Eser Lâmiî Çelebi’nin tercümesinden faydalanılarak Şevahidü’n-nübüvve Tercümesi (nşr. Muzaffer Ozak, İstanbul 1958), Peygamberlik Müjdeleri (İstanbul 1969; İstanbul 1396/1976) ve Şevâhid-ün Nübüvve (İstanbul 2002) adıyla günümüz Türkçe’sine aktarılmış olup bu çevirilerde çeşitli hatalar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman-ı Câmî, Şevâhidü’n-nübüvve, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 311; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1066-1067; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 742; Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, DİA, VII, 98.

Mustafa Öz

ŞEVK

(الشوق)

Derin arzu, özlem anlamında felsefe ve tasavvuf terimi.

Sözlükte “istemek, arzulamak, özlemek” anlamına gelen şevk kelimesi felsefe ve tasavvuf literatüründe “herhangi bir varlığın, kendi varlık kategorisi içinde en yüksek derecede yetkinliğe ulaşabilmesi için gerekli niteliklere sahip olmaya duyduğu derin arzu ve eğilim; kalbin sevdiğine kavuşma arzusu, sevilenin ismi anıldığında kalpte duyulan heyecan” vb. şekillerde tarif edilmiştir (et-Taʿrîfât, “şevḳ” md.; Tehânevî, I, 770; Serrâc, s. 59). Şevk yerine aynı kökten iştiyâk da kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de şevk kelimesi yer almaz. Özellikle “Allah’a kavuşmayı arzulama” mânasındaki ifade kalıbı içinde recâ kavramı şevk ile aynı anlamda kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rcv” md.). Hz. Peygamber’in bir duasındaki benzer ifadede recâ yerine şevk geçmektedir (Müsned, IV, 264; V, 191; Nesâî, “Sehv”, 62). Bazı hadislerde aynı bağlamda recâ ve hubb (sevme) kavramları yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, “ḥbb”, “lḳy” md.).

Felsefe. İslâm felsefesinde genellikle biri tabii, diğeri iradî olmak üzere iki türlü şevkten söz edilir. İlki bir cismin formu, varlığı veya konumu açısından kendi yetkinliğini kazanma yönündeki doğal eğilimi, ikincisi canlıların, bu arada insanın algıladığı, hayal, vehim ve zan olarak iyi ve yararlı bulup elde etmek istediği şeylere yönelik iradî şevkidir. Bu şekilde şevk duyulup elde edilmek istenen şeyler lezzet, hâkimiyet veya iyi olduğu sanılan başka bir amaç olabilir. İbn Sînâ’ya göre iradî şekilde istenenlerin en değerlisi gerçek hayırdır ve akla ait olan bu istek “ihtiyar” diye adlandırılır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [2], s. 387-388; en-Necât, s. 626-627; ayrıca bk. Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla, s. 84-86). Şevki “bir varlığın kendi yetkinliğini kazanmak

için eksikliğini duyduğu bir amaca ulaşması” şeklinde tanımlayan İslâm filozoflarına göre Allah eksiklikten ve kendisi için bir amaç gütmekten münezzeh olduğundan O’nun hakkında şevkten söz edilemez. Ayrıca bir

şeye iştiyak duyan onun karşısında edilgen durumda bulunur; halbuki Allah asla edilgen olmayacağından hiçbir şeye iştiyak duymaz; O'nun iradesi bir gayeye yönelmiş durumdaki şevk ve arzudan münezzehtir (Fârâbî, et-Taʿlîḳāt, s. 37; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [2], s. 285-286, 363; Gazzâlî, Maḳāṣıdü'l-felâsife, s. 164-165).

Sudûr sürecindeki feleklerden başlayıp ay altı âleminin en alttaki varlığı olan maddeye kadar her varlık bir üsttekine göre eksiklik taşıdığından kendi yetkinliğini tamamlamaya şevk duyar ve bu şevk hareketi doğurur. Ancak ay altı âlemindeki maddî varlıkların aksine feleklerin hareketi ruhanî (nefsanî) ve iradîdir. Yine felekler, maddeden soyutlanmış akıllara benzemeye şevk duyduklarından ay altı âlemindeki canlıların arzu (şehvet) ve öfke güçlerinden doğan hareketlerinin aksine feleğin hareketi aklî harekettir. Feleklerden her birinin ayrı bir mâşuku, dolayısıyla kendine mahsus bir şevki vardır; hepsinin ortak mâşuku ise Allah'tır (Fârâbî, ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 62). İbn Sînâ'nın açıklamalarına göre bütün hayırlar ilk varlıktan (Allah) taştığı için feleklere ait hareketlerden başlayarak her varlık mümkün olduğu ölçüde ilk varlığa benzemek amacıyla hareket eder; diğer bütün varlıkların hareketi de böyledir. Feleklere ait hareketin başlangıcı şevk ve ihtiyardır. İbn Sînâ, bu şekilde sürüp giden hareketlerin bir tür melekî veya felekî ibadet olduğunu söyler. Çünkü hareketin amacı ay altı âlemi değil hayr-ı mahza (Allah) benzeme arzusu ve O'na duyulan iştiyaktır. Semavî cisimler ortak mâşukları olan Allah'a duydukları şevkten dolayı dairevî hareket ederse de O'ndan sonraki mâşukları değiştiği için hareketleri de farklılaşır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [2], s. 390-394, 397-398; en-Necât, s. 630-633, 637).

İslâm filozofları, insanın bedensel ve psikolojik hareketleriyle zihinsel güçlerinin işleyiş sürecini ve nihayet mutluluk arayışını da şevk kavramıyla açıklar. Buna göre organlardaki fizyolojik güç hareketin başlatıcısı diye görülürse de gerçekte şevk olmadan hiçbir psikolojik, dolayısıyla fiziksel hareket meydana gelmeyeceği için asıl başlatıcı unsur şevk gücüdür. Buna göre her psikolojik hareketin en yakın ilkesi organlardaki hareket ettirici güç, o gücü harekete geçirense şevktir. Şevk tahayyül ve düşünme gücüne bağlı olduğuna göre hareketin en üst ilkesi bu zihinsel güçlerdir. Öte yandan insanın faal akılla ittisâli sayesinde zihnine mâkuller hakkında yansımalar gelince onda doğal olarak bu konularda daha çok bilgi edinme yönünde bir

istek doğar. İnsanın mutluluğu arzulaması ve onun gerekleri olan güzel fiillere yönelmesi bu iştiyakın doğmasına bağlıdır (Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla, s. 84-86; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [2], s. 285-286). Şevk kavramı insanın mutluluğa, özellikle de uhrevî saadete duyduğu güçlü istek ve özlem bağlamında sıkça kullanılmaktadır. İbn Sînâ âhiret mutluluğunu anlatırken üç farklı insan tipinden söz eder. 1. Dünyada bedensel zevk ve tutkularının esiri olmayıp en yüksek zihnî aydınlanma, yetkinlik ve mutluluğun farkına varan, buna şevk duyan ve kendilerini buna hazırlama yönünde çaba harcayanlar. Bunlar ebedî mutluluğu kazanacaktır. 2. Kendi yetkinliklerine şevk duyacak şekilde bilgi sahibi olmakla birlikte bedensel zevklerine ve tutkularına esir oldukları ve yetkinlik çabası göstermedikleri için şevk duydukları yetkinliğe ulaşamayanlar. Bunlar, öldükten sonra bir yandan yetkinlik şevki ve özlemini yaşarken diğer yandan bedenden ayrılmış olmalarına rağmen eski ilişkilerinin kalıntısı olan bir olumsuz motif mutluluklarını engeller. 3. Yetkinlik ve kemal hakkında tamamen bilgisiz yaşamış olanlar. Bunlardan dünyada iken bedensel taleplerini karşılama uğruna kötülüğe bulaşmayanlar âhirette Allah'ın rahmeti sayesinde bir tür rahata kavuşur. Kötülük eğilimlerini geliştirenler ise âhirette dünyadaki zevklerine şevk duyacaklar, fakat buna ulaşamamanın derin azabını yaşayacaklar (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [2], s. 427-432; en-Necât, 681-691, 694-696). Benzer fikirler Gazzâlî'nin Maḳāṣıdü'l-felâsife'sinde de yer alır (s. 306-307).

Tasavvuf. Tasavvuf kültüründe şevk teriminin oldukça erken dönemlerde hal ve makam gibi kavramlardan önce ortaya çıktığı belirtilmektedir (EI² [Fr.], IX, 390). İlk sûfîlerden Şakīk-ı Belhî'ye isnat edilen Risâle-i Âdâbü'l-ʿibâdât'ta (s. 114) kelimenin "cennet arzusunu aşarak Allah'a muhabbet mertebesine ulaşma" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Hâris el-Muhâsibî'den nakledilen rivayetlerde şevk hakkında verilen bilgilerdeki tasavvufî derinlik, kavramın daha o zamanlar muhabbetle bağlantılı şekilde nazarî tasavvufun önemli terimleri arasında yer aldığını gösterir. Muhâsibî burada şevki sevginin aynı veya onun neticesi sayan, şevk ışığının sevgi ışığından geldiğini, sevgisi olmayanın şevkinin de olmayacağını bildiren görüşlere yer verir (Ebû Nuaym, X, 78-79, 87, 91, 95, 96). Ebû Tâlib el-Mekkî şevki "muhabbet makamları içinde yüksek bir makam" diye zikreder (Ḳūtü'l-ḳulûb, II, 60). Kuşeyrî'ye göre kalplerin sevgiliye (Allah) duyduğu derin özleme şevk denir. Bir kimsenin şevki sevgisi oranındadır. İlk

sûfîlerden Serî es-Sakatî şevki “ârifin ulaşabileceği en yüksek makam” şeklinde tanımlar. Ancak muhabbetin şevkten daha üstün olduğunu söyleyenler çoğunluktadır (er-Risâle, II, 626, 628, 630). Hâce Abdullāh-ı Ensârî gibi bazıları ise şevkin avam için olduğunu ve Havas için hastalık sayıldığını söylemiştir. Zira ancak görülmeyene (gāib) şevk duyulur, halbuki Allah gāib değil hâzırdır. “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir” meâlindeki âyet de (el-Hadîd 57/4) bunu ifade etmektedir (Beaurecueil, s. 283). Geç dönem tasavvuf müelliflerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’ye göre avamın şevki dünyaya, havassın şevki cennete, havassın en seçkinlerinin şevki ise mevlâyadır (Câmiʿu’l-uṣûl, I, 203-204). Gazzâlî, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Ḳūtü’l-ḳulûb’undan yararlanarak (II, 60-64) şevk ile muhabbet arasında kesin bir illiyet ilişkisi kurar. Çünkü hakkında bilgi (idrak) sahibi olunmayan birine iştiyak duyulmadığı gibi tamamen idrak edilene de iştiyak duyulmaz. Ârifler, ilâhî sırlardan bazılarına muttali olsalar bile bunların hakikatlerini değil temsillerini ve zâ-hirî görünüşlerini idrak ettikleri, dünya meşgaleleri idraklerini sınırladığı ve bütün bu engeller ancak âhirette ortadan kalkacağı için zorunlu olarak onların ilâhî hakikatlere ulaşma şevkleri devam edecektir. Öte yandan ilâhî hakikatlerin sınırı yoktur; kul bunların bazıları hakkında bilgiye kavuşsa da birçoğu ona hep gizli kalacaktır; bundan dolayı şevkin de sonu yoktur. Ayrıca ilâhî hakikatler öylesine aşkın ve sınırsızdır ki bunları ancak Allah’ın ilmi kuşatabilir; kul, ilâhî cemal ve celâlin her durumda kendi bilgisini aştığını bildiğinden onlar hakkındaki bilgisi arttıkça bilmediklerini bilme şevki de hep sürecektir (İḥyâʾ, IV, 322-324).

Filozoflar Allah’ın ihtiyaçtan, dolayısıyla kendisi için bir amaç gütmekten münezzeh olduğundan O’na şevk isnat edilemeyeceğini belirtirken tasavvuf kaynaklarında Allah’ın kullarına duyduğu şevkten söz edilmektedir. Ebû Ali ed-Dekkāk, Hz. Peygamber’in, “Allahım, gönlüme sana kavuşma şevkini vermeni diliyorum” şeklindeki

duasını (Müsned, IV, 264; V, 191; Nesâî, “Sehiv”, 62) açıklarken şevkin 100 parçadan oluştuğunu, Allah’ın doksan dokuz parçayı kendisine ayırdığını, birini de insanlara dağıttığını söyler. Tasavvuf kaynaklarında Allah’ın kullarına duyduğu iştiyakı anlatan ifadeler yer alır (meselâ bk. Kuşeyrî, II, 629, 630; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 324). Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi bazı sûfîler şevk ile iştiyakın birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir.

Buna göre Allah’a kavuşunca şevk son bulurken iştiyak devam eder. Şevk herkes için geçerli bir makamdır; iştiyak ise özel bir makam olup o hali yaşayan sûfîler şaşkına döner, ne yapacaklarını, nerede duracaklarını bilemezler (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, II, 364; Kuşeyrî, II, 626, 627). Ebû Tâlib el-Mekkî benzer tesirleri şevk için kullanır (Ḳūtü’l-ḳulûb, II, 60, 64). Sûfîler ibadetlerin yalnızca muhabbet ve şevkten dolayı yapılmasına büyük önem verirler. Meselâ Süfyân es-Sevrî’nin bir sorusu üzerine Râbia el-Adeviyye şöyle demiştir: “Allah’a cehenneminden korktuğum ve cennetini istediğim için değil O’na duyduğum sevgi ve şevkten dolayı ibadet ettim” (Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 310). Yahyâ b. Muâz’ın “organların nefsânî arzulardan bağının kesilmesi” şeklindeki şevk tanımından da anlaşılacağı üzere (Kuşeyrî, II, 627) sûfîler şevki ahlâkî bir kavram olarak da kullanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 770; Müsned, IV, 264; V, 191; Şakīk-ı Belhî, Risâle-i Âdâbü’l-ʿibâdât (nşr. P. Nwya, trc. Nasrullah Pürcevâdî, Maʿârif, IV/1 [Tahran 1366/1987] içinde), s. 108, 112, 114; Fârâbî, et-Taʿlîḳāt (nşr. Caʻfer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1408/1998, s. 37; a.mlf., el-Medînetü’l-fâżıla, Beyrut, ts. (Dârü’l-kāmûsi’l-hadîs), s. 84-86; a.mlf., ʿUyûnü’l-mesâʾil (nşr. F. Dieterici, eṣ-Ṣemeratü’l-merżıyye fî baʿżi’r-risâlâti’l-Fârâbiyye: Alfārā-bī’s Philosophische Abhandlungen içinde), Leiden 1890, s. 62; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. Kâmil Mustafa Hindâvî), Beyrut 1421/2001, s. 58-60; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1310, II, 60-64; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 285-388, 390-394, 397-398, 427-432; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 626-634, 637, 647, 681-691, 694-696; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 78-79, 87, 91, 95, 96; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 626-632; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 272, 279, 295-296; IV, 310, 322-327; a.mlf., Maḳāṣıdü’l-felâsife (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 164-165, 306-307, 310; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), II, 364; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl (nşr. Edîb Nasreddin), Beyrut 1997, I, 203-204; S. de Laugier de Beaurecueil, Khwādja ‘Abdullāh Anṣārī:

Mystique hanbalite, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 283; L. Lewisohn, “S̲h̲awḳ”, EI² (Fr.), IX, 389-390.

Mustafa Çağrıcı

ŞEVK, Tasadduk Hüseyin

(تصدّق حسين شوق)

(1783-1871)

Mesnevileriyle tanınan Urdu şairi.

Leknev şehrinde doğdu. Daha çok Nev-vâb Mirza diye tanındı ve şiirlerinde "Şevk" mahlasını kullandı. Babası Âkā Ali Han ve babasının amcası Mirza Ali Han bölgenin meşhur hekimleridir. Mirza Ali Han'a Leknev nevvâbı tarafından "hekîmü'l-mülûk" unvanı verilmişti. İyi bir öğrenim gören ve değişik ilim dallarında yetişen Şevk de bu mesleği seçtiğinden "hekîm" lakabını aldı. Çocukluğundan beri şiir ve edebiyata ilgi duyan bir arkadaş topluluğu içinde yer alan Şevk arkadaşlarının etkisiyle küçük yaşta şiir söylemeye başladı. Bu toplulukla birlikte avlanma, panayır ve eğlence mekânlarını dolaşmanın yanı sıra Şiî bir aileden geldiği için Kerbelâ ve âşûrâ törenlerine de katıldı. Kendi döneminde Leknev'in seçkinleri tarafından yas merasiminden çok eğlence meclisi olarak görülmeye başlanan bu törenler şiirini geliştirmesinde bir teşvik unsuru oldu. Eved (Oudh, Evadh) nevvâblarının sarayında büyük nüfuzu bulunan Mirza Ali Han'ın itibar sahibi oğlu Hekîm Mesîhuddevle Bahâdır kendisinden farklı bir mizaca sahip, zevk ve eğlenceye düşkün olan Şevk'i saraydan uzak tutmaya çalıştıysa da o Vâcid Ali Şah zamanında sarayda görev almayı başardı. Şevk, Leknev'de vefat etti.

Dönemin ünlü şairi Âteş'in talebesi olan Şevk hayat tarzı, düşünceleri, eserlerinde işlediği konular ve bunları ele alış biçimiyle klasik bir Leknev ekolü şairidir. Şevk'in özellikle mesnevileri şiddetle eleştirilmiş, buna karşılık üslûbunun etkileyiciliği, dilinin akıcılığı ve sadeliğiyle devrin büyük şairleri arasında yer almıştır. Daha çok mesnevileriyle ün kazanan Şevk'in eserleri arasında dört mesnevisi önemlidir: Ferîb-i ʿIşḳ, Bahâr-ı ʿIşḳ, Zehr-i ʿIşḳ (nşr. Emîr Hasan Nûrânî, Dehli 1980; nşr. Mecnûn Gorakpûrî, Karaçi 2005) ve Lezzeti ʿIşḳ. Bunlardan ilk üçü Fermân Fetihpûrî (Lahor 1972) ve Reşîd Hasan Han (New Delhi 1998) tarafından

bir arada neşredilmiştir. Şevk'in mesnevilerini Atâullah Pâlvî de Meṡneviyyât-ı Şevḳ adıyla yayımlamıştır (Patna 1975). Bunlardan başka az sayıda gazeli, müteferrik beyitleriyle kırk bir bentlik "vâsuht"u bulunmaktadır. Şairin en çok bilinen eseri olan Zehr-i ʿIşḳ'ta hacca giden kocası tarafından Şevk'in evine bırakılan genç bir kadınla Şevk'in kayınbiraderi arasında geçen gerçek bir aşk macerası anlatılır. Hacdan dönen kocası eşini almaya gidince âşığından ayrılmaya dayanamayan kadın intihar eder. Şairin böyle bir olaydan etkilenerek yazdığı bu mesnevideki duygu yoğunluğu ve anlatım coşkusu, Urduca'nın en meşhur mesnevilerinden kabul edilen Siḥrü'l-beyân'dan daha çok beğenilmiştir (Ebü'l-Leys Sıddîkī, s. 604-605). Şevk'in külliyatını yayımlayan Şah Abdüsselâm (Leknev 1978) mesneviyi İngilizce'ye çevirmiştir (Zahr-i Ishq or The Poison of Love, Delhi 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhalîm Şerer, Güzeşte-i Leknev (nşr. M. İkrâm Çağatâyî), Lahor 2006, s. 117, 340; Seyyid Muhammed Akīl Rızvî, Urdû Meṡnevî kâ İrtiḳā, Leknev 1983, s. 236-242; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 198-201; Ebü'l-Leys Sıddîkī, Leknev kâ Debistân-ı Şâʿirî, Karaçi 1987, s. 604-625; J. A. Haywood, "S̲h̲awḳ", EI² (İng.), IX, 377-378.

Halil Toker

ŞEVKÂNÎ

(الشوكاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834)

Çok yönlü İslâm âlimi, müctehid.

28 Zilkade 1173’te (12 Temmuz 1760) San‘a’nın güneydoğusundaki Şevkân’da doğdu. Babasının kırk yıl boyunca kadılık yaptığı San‘a’da yetişti. Yemen’deki Zeydî imâmetinin kurulmasında ve idaresinde çok etkin olmuş, Osmanlı Devleti’ne karşı savaşlarda önemli roller üstlenmiş köklü bir aileye mensuptur. Şevkânî, devrin Zeydî muhitlerinde kabul gören müfredata uygun biçimde öğrenim hayatına başladı. Babasının desteği sayesinde bütün vaktini ilme hasredebileceği rahat bir gençlik dönemi yaşadı. Başkadılıkta bulunduğu yıllarda Zeydî imamları ile katıldığı bazı askerî seferler hariç San‘a dışına çıkmadı. Devrin ehl-i hadîs ve tecdid hareketinin Yemen’deki önemli simalarından Abdülkādir el-Kevkebânî ve Hasan b. İsmâil el-Mağribî ile Zeydî geleneğinin savunuculuğuyla tanınmış Abdullah b. İsmâil en-Nehmî ve Zeydî fıkhının önde gelen ismi Yahyâ b. Muhammed el-Hevsî gibi San‘a’daki ilmî hayatın çeşitli yönlerini temsil eden âlimlerin talebesi oldu. Eğitim hayatı boyunca gerek Yemen kültür havzasına ait birçok önemli eseri, gerekse müteahhirîn devri İslâm dünyasının merkez

bölgelerinde öne çıkan medrese metinlerini tahsil etti. Bu sırada ilm-i hey’etle vaz‘ gibi bazı ilimleri kendi gayretiyle öğrenmeye çalıştı. Henüz eğitimini tamamlamadan ders okutmaya başladı ve bir müddet sonra günde ondan fazla halkaya ders veren bir hoca oldu. Oğlu Ahmed’in yanı sıra Muhammed b. Hasan ez-Zimârî, Muhammed b. Ahmed es-Sûdî, Muhammed b. Ahmed Meşham es-San‘ânî, Ahmed b. Abdullah ed-Damedî, Ali b. Ahmed Hâcir es-San‘ânî ve Ahmed b. Ali b. Muhsin b. İmâm el-Mütevekkil-Alellah gibi talabeleri Yemen’in ilmî, idarî ve adlî hayatında önemli roller üstlendi. Öğrenciliği devam ederken fetva vermeye

başladı ve yirmili yaşlarında tanınmış bir müftü haline geldi. Yemen Zeydîliği içinde gelişerek Sünnî kaynak ve usul anlayışının kabul edilmesini ve ehl-i hadîsin bazı ilkelerinin benimsenmesini isteyen akımın Şevkânî üzerindeki etkisinin bu dönemde giderek arttığı görülmektedir. Bu çerçevede 1205'te (1791) yazdığı el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn'de bir yandan Zeydî inanışına paralel olarak Hz. Ali'nin sahâbe içindeki özel mevkiini koruyan diğer yandan Sünnî hilâfet anlayışını teyit eden bir çizgi benimsedi. Üç yıl sonra İrşâdü'l-ġabî'yi kaleme alıp Zeydî toplumlarında yaygın olan, bazı sahâbîlere sebbetme âdetine yine Zeydî kaynaklarını kullanarak karşı çıkması bu mezhebin yaygın olduğu çevrelerde büyük tepki uyandırdı. Bu tepkilere karşı kendisini koruyan Yemen İmamı Mansûr Ali b. Abbas 1209'da (1795) Şevkânî'yi kādılkudât tayin etti. Vefatına kadar kādılkudâtlık makamında kalan Şevkânî devletin iç ve dış politikalarını belirlemede önemli roller üstlendi ve kırk yılı aşan bu görevi esnasında Yemen'in en etkili siyasal kişiliklerinden biri haline geldi.

Sünnî-Şiî geriliminin çatışmalara dönüştüğü 1210'da (1795-96) başta Kevkebânî olmak üzere bazı hocalarının teşvikiyle kaleme aldığı Neylü'l-evṭâr'ı tamamlayıp talebelerine okutmaya başlaması, Şevkânî'nin Zeydî kelâmıyla ve Zeydîliğin Yemen'deki kolu olan Hâdevîliğin kaynak anlayışıyla irtibatını kesme sürecinde önemli bir dönüm noktası teşkil etti. Vehhâbî hareketinin gerek askerî gerek sosyal etkilerini özellikle Kuzey Yemen üzerinde hissettirdiği dönemde bu hareketin vurguladığı şeyleri ve temel iddialarını paylaşan ed-Dürrü'n-nażîd ile Şerḥu'ṣ-Ṣudûr gibi eserleri ve çeşitli fetvalarıyla bir yandan kendi tecdid anlayışını geliştiren, diğer yandan bu hareketin siyasî yönden Yemen'e girmesinin gerekli olmadığını ima ederek Yemen imâmetinin çıkarlarını koruyan bir çizgi takip etti. 1216 Ramazanında (Ocak 1802) yeniden patlak veren Sünnî-Şiî çatışmasının bastırılmasının ardından Hâdevîliğin bazı önemli simalarının ağır cezalar almasını sağlayıp kendisine muhalefet eden çevrelere karşı iktidarını güçlendirdi. 1222'deki (1807) ekonomik krizde devletin şer'î yükümlülükler dışında hiçbir vergi almaması yönündeki teklifini Mansûr Ali'ye kabul ettirdiyse de Yemen imâmetinin malî politikalarını ehl-i hadîs Selefîliğine yakın bir çizgiye çekme teşebbüsü başarısızlıkla sonuçlandı. Bu tecrübenin ardından ed-Devâʾü'l-ʿâcil gibi eserleri çerçevesinde Yemen Devleti ve toplumunun problemlerine yönelik konulara daha çok temas etmekle birlikte kapsamlı bir ıslahat projesi geliştiremedi. Kādılkudâtlığa

tayininden yaklaşık yirmi yıl sonra, öğrenciliğinden beri ehl-i hadîs Selefîliği çizgisinde geliştirdiği kaynak ve usul anlayışının olgun örneklerini tamamlamaya başladı. Nitekim bu çerçevedeki en önemli çalışmaları sayılan et-Tuḥaf, Fetḥu'l-ḳadîr, İrşâdü'l-fuḥûl ve es-Seylü'l-cerrâr gibi eserlerini 1228-1235 (1813-1820) yılları arasında kaleme aldı. Yemen imâmetinin karşılaştığı önemli siyasî meselelerde görüşüne başvurulan Şevkânî kādılkudâtlığın yanı sıra zaman zaman vezir, vali ve saray görevlisi gibi idarî makamların yetkilerine dahil sorumluluklar üstlendi. Mansûr Ali ile halefi ve oğlu Mütevekkil Ahmed arasındaki ihtilâfta olduğu gibi birçok siyasî çekişmede ve çeşitli isyanlarda ara buluculuk yaptı, imâmetin dış siyasetinin şekillenmesinde rol oynadı. Meselâ Necid Emîri Abdülazîz b. Muhammed b. Suûd ve Mekke Emîri Gālib b. Müsâid ile yapılan bazı yazışmaların yanı sıra Bâbıâli ve Mehmed Ali Paşa'nın temsilcileriyle bir kısım görüşmeleri yürüttü. Kāsımî imâmetinin Yemen'e hâkim olduğu dönemde yaşayan Şevkânî 26 Cemâziyelâhir 1250'de (30 Ekim 1834) vefat etti. San'a'nın Huzeyme Kabristanı'na defnedildiyse de bu kabristanın 1966'da yıkılması üzerine mezarı Filayhî Camii'nin hazîresine nakledildi. Kendisinden sonra kādılkudât olan kardeşi Yahyâ ve oğlu Ahmed'le devam eden soyu Yemen'in siyasal ve kültürel hayatında etkili olmayı sürdürdü.

İlmî Şahsiyeti. Şevkânî, Yemen Hâdevî toplumu içinde özellikle IX. (XV.) yüzyıldan itibaren Sünnî kaynak anlayışını benimsemeye yönelik gelişen ve modernleşme sürecine kadar devam eden eğilimin en tanınmış simasıdır. Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), Hasan el-Celâl, Makbilî ve Emîr es-San'ânî'nin (ö. 1182/1768) şekillendirdiği bu akımın son noktasını Şevkânî teşkil etmektedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den etkilenmekle beraber yaklaşım ve iddialarının temelleri ehl-i hadîs Selefîliğinde bulunan söz konusu akımın XII. (XVIII.) yüzyılda Kāsımî imâmeti tarafından himaye edildiği görülmektedir. Bu politika, Şevkânî'yi akımın yaklaşımlarını benimsemiş genç bir hoca iken kādılkudâtlığa getirerek ona kadılık ve müderrislik görevlerine kendi öğrencilerini tayin etme, böylece de görüşlerini Hâdevî toplumu üzerinde uygulama imkânı vermiştir. Şevkânî, modernleşme sürecinden önce genellikle İslâm medeniyetinin merkez bölgelerinin dışında ortaya çıkan, ilmî olduğu kadar içtimaî ve siyasî gündemlere de sahip tecdid hareketlerinden birini temsil etmektedir. İslâmî ilimlerdeki çalışmalarının yanı sıra gerek kendi anlayışını

meşrulaştıran bir İslâm tarihi inşa etme teşebbüsü, gerek hedeflediği âlim tipini yetiştirmek için yeni bir müfredat hazırlaması, gerekse talebeleriyle Yemen toplumunda söz sahibi olacak teşebbüslerde bulunan bir çevre meydana getirmesi, onun sadece telif ve yargı işleriyle meşgul bir âlimden ziyade çok boyutlu bir tecdid hareketinin önderi olduğunu göstermektedir. Eser ve görüşleriyle M. Reşîd Rızâ gibi şahsiyetleri hayli etkilemişse de onu modern İslâm düşüncesinin erken öncülerinden biri diye niteleyen çalışmalar ciddi bir yanılgıya düşmektedir. Şevkânî, entelektüel seviyede Batılılaşma çabaları henüz kendi yaşadığı coğrafyaya girmemişken İslâm medeniyetinin kendine has dilini, meselelerini ve literatürünü kullanıp bu medeniyete yönelik önemli eleştiriler ortaya koymuştur. Şevkânî'nin hem öğrenim hayatının hem müctehid yetiştirmek için teklif ettiği müfredatın muhtevasını oluşturan metinler büyük ölçüde onun yaşadığı dönemde İslâm medeniyetinin ulaştığı noktayı temsil eden eserlerdir. Ancak temel iddiaları ehl-i hadîs Selefîliğini yansıtmakta ve çağdaşı olan diğer tecdid hareketleriyle mukayese edildiğinde eserlerinde görülen zâhirî temayüllerin daha kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Yazıldıkları tarihler dikkate alınarak incelendiğinde Şevkânî'nin eserlerinde Hâdevî kültürünün izlerinin giderek azaldığı, buna karşılık ehl-i hadîs Selefîliğinin etkisinin arttığı görülmektedir. Söz konusu eğilim süreci içinde eserlerinde yer verdiği bazı görüşlerinin değiştiği anlaşılmaktadır. Kaynak, iddia ve üslûp açısından Vehhâbîlik'le arasında dikkat çekici paralellikler bulunmasına rağmen Şevkânî'yi bu hareketin bir

parçası diye kabul etmek yanlış olur. Yemen Zeydî imâmetinin en önemli devlet adamlarından biri olarak Şevkânî, hem Vehhâbîler'e hem diğer devletlere ve siyasî hareketlere karşı kendi devletinin çıkarlarını gözeten bir tutum sergilemiştir.

Görüşleri. 1. Fıkıh. Şevkânî'nin fıkıh anlayışını belirleyen prensipler nasların zâhirine bağlılık, sahih senedli âhâd hadisi âyete denk bir delil değerinde sayma, ictihadın sürekliliğini ve taklidin reddini esas alma ve mezheplere karşı çıkma şeklinde özetlenebilir. Bu kabulleri onu hem Sünnî fıkıh mezheplerine hem de Hâdevîliğe karşı tavır almaya sevketmiştir. Fıkıh usulünün naslarla temellendirilmesi halinde fıkhın zandan büyük ölçüde uzaklaştırılabileceğini düşünen Şevkânî, naslarla doğrudan irtibatı bulunmayan her türlü usul meselesinin reddedilmesi gerektiğini ve birçok

usul kaidesinin aslında re’y kaynaklı olup tartışılmadan kabul edildiğini ileri sürmekte, bu çerçevede kelâm, mantık ve dile dair terim ve meselelerin fıkıh usulünde yerinin bulunmadığını iddia etmektedir. Ona göre fıkıh usulü ictihad için gereken en önemli ilim sayılmasına rağmen mevcut haliyle tam aksi bir amaca hizmet etmekte ve müctehid yerine mukallid yetiştirmektedir. Nasların mefhum alanının klasik İslâm ilimlerinde ve özellikle fıkıhta anlaşılandan çok daha geniş olduğunu söyleyen Şevkânî’ye göre fıkıh ilminde çok defa naslarla hüküm verme imkânı varken Kur’an ve Sünnet’te hüküm bulunmadığı ileri sürülerek re’ye başvurulmuştur. Hadislerle ameli birtakım kayıtlarla sınırlandırdıklarını düşündüğü mezheplerin anlayışına karşı çıkan ve bir hadisin senedinin sıhhat şartlarını taşıdıktan sonra hiçbir gerekçe ile terkedilemeyeceğini düşünen Şevkânî bu çerçevede umûmü’l-belvâ, râvinin rivayetiyle amel etmemesi, amel-i ehl-i Medîne ve nassa ziyade gibi prensiplere dayanarak bazı âhâd rivayetlerle amel etmeyen Hanefî ve Mâlikîler’i eleştirir. Ona göre fıkıh tarihinde mezheplerin ilmî gelenekleri içinde oluşmuş hadis eserlerine başvurulduğu ve hadis literatürü bir bütün olarak fıkıh çalışmalarının malzemesi haline getirilmediği için mezhep mensubu âlimler birçok hataya düşmüştür. Mürsel hadisin delil değerini reddeden Şevkânî, fiilî sünnetin vücûb ifade edemeyeceğini ve zayıf rivayetlerin birbirini desteklemesi durumunda birlikte hüccet olabileceğini kabul etmektedir. Sahâbî kavlinin ictihaddan ibaret bulunduğunu vurgulayıp icmâın hem vukuunun muhtemel olmadığını hem de mezhepleşme gibi etkenlerden ötürü sıhhatli bir şekilde gerçekleşemeyeceğini savunmaktadır. Müslümanların görüşlerinin bir meselede birleşmesi bu kişilerin meydana getirdiği topluluğa din sahasında teşrî‘ yetkisi vermez. Bir yandan icmâ edilen görüşlerin esasen ictihad ürünü sayıldığı için daha sonra ortaya çıkacak ictihadları nakzedemeyeceğini vurgulayan Şevkânî, diğer yandan icmâın tesbitinde Dâvûd ez-Zâhirî gibi kişilerin görüşlerinin dikkate alınmayacağını söyleyen Nevevî gibi müellifleri tenkit eder. Şevkânî, hem naslardan uzaklaşmayı hem de mezheplerin ve taklidin ortaya çıkışını re’y ile hareket etmenin sonucu diye görmektedir. Re’ye muhalefetini naslara ve ilk nesillerden aktarılan rivayetlere dayandırmakta, mezhep taassubu ve hîle-i şer‘iyye gibi gelişmeleri re’y ile hareket etmenin birer neticesi olarak sunmakta ve Ehl-i kitabın dinlerini tahrif etmesiyle mezhep mensuplarının İslâm’ı aslından koparmalarının ortak sebebini re’yin teşkil ettiğini ileri sürmektedir. İbn Hazm’ın kıyas hakkındaki görüşlerine katıldığını söyleyerek fıkıh

usulündeki illeti belirleme yollarının re'y kaynaklı olduğunu, re'yin ise dinde geçerli bir bilgi kaynağı sayılmadığını iddia edip kıyasa karşı çıkar. Ancak yine İbn Hazm gibi, fıkıh mezhepleri tarafından kıyas diye kabul edilen akıl yürütmelerin önemli bir kısmının kıyas olmayıp nassın mefhumu içinde yer aldığını vurgulayarak bu kıyaslar neticesinde elde edilen hükümleri benimser. İstihsana sert eleştiriler yönelten Şevkânî'nin istishâb, mesâlih-i mürsele ve örf delilleri hakkında açık bir şey söylememekle birlikte fürû eserlerinde bu delillerle istidlâlde bulunduğu görülmektedir.

İctihadın farz-ı kifâye olduğunu söyleyen Şevkânî, bir dönemden sonra müctehid gelmediğini ileri sürmenin bu dönemlerde yaşayan müslümanların tekfir edilmesi anlamına geldiğini düşünür. İctihad faaliyetinin kesintiye uğramasını, naslarla irtibatın koparılması ve müctehid imamların görüşlerinin nasların yerine geçirilmesi olarak görür. Bu durumu Kur'an ve Sünnet'in neshi diye niteler. Taklidin haram olduğunu vurgulayıp müctehid sayılmayanların takınması gereken tavrın delile uymak olduğunu söyler. Delile uymak bir âmmînin bir meselenin hükmünü müctehid bir âlime sorması, bu âlimin naslardaki ilgili hükmü ona anlatması, böylece onun bu hükümle amel etmesidir. Şevkânî, ictihadın ictihadı nakzedemeyeceğini öne sürerek bazı müctehidlerin mezhep imamı şeklinde nitelenmesine ve ictihadda tecezzîyi reddedip mutlak müctehidin bazı dönemlerde mevcut olmayabileceği anlayışına itiraz etmektedir. Müctehidin kendisini Asr-ı saâdet'te gibi görmesini ve vahye sanki ilk defa kendisi muhatap oluyormuş gibi araya hiçbir görüşü sokmamasını tavsiye eder. Mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkan tahrîc ve tercih gibi fıkhî faaliyetleri mezhep imamlarının görüşlerinin nasların yerine ikame edilmesi olarak telakki eder. Mezhep mensupları arasında da her dönemde müctehidlerin çıktığını söyleyen Şevkânî bu bağlamda Mâlikîler'den İbn Abdülber, Kādî İyâz ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'yi, Şâfiîler'den İbn Abdüsselâm, İbn Dakīkul'îd, İbn Seyyidünnâs, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî'yi; Hanbelîler'den Muvaffakuddin İbn Kudâme, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'yi müctehidlik mertebesine ulaşmalarına rağmen ictihadlarını açıklayamayan âlimler diye zikreder. Mezhep imamlarının merkeze alınıp sonraki dönemlerde ilmî seviyenin giderek düştüğünün kabul edilmesine karşı çıkarak bu devirlerde imamlarla aynı seviyede ve hatta onlardan üstün birçok âlimin geldiğini düşünür. Bu âlimlerden biri olarak İbnü'l-Vezîr'i zikreder ve onun hem fıkıh hem kelâm imamları ile

yarışabilecek bir ilme sahip olduğunu söyler. Şevkânî fürû-i fıkıh eserlerinde bazan Hâdevî fıkhından, bazan icmâdan yahut dört Sünnî fıkıh mezhebinin ittifak ettiği görüşlerden ayrılmaktadır. Hâdevî fıkhına muhalefet ederek âdil ve Ehl-i beyt'ten imam bulunmasa da cuma namazının farz olduğunu, ezan ve kāmette "hayye alâ hayri'l-amel" ifadesinin okunmaması gerektiğini ve mukimken namazların özürsüz cemedilemeyeğini savunur. Dörtten fazla kadınla evlenilebileceği, ribâ hadisinde zikredilmeyen cinslerin zikredilenlere ilhak edilemeyeceği ve bid'î talâkın hüküm belirtmediği gibi görüşleri ise icmâa veya Sünnî fıkıh mezheplerinin ittifaklarına aykırı olarak nitelendirilmektedir.

2. Hadis. Yemen Zeydîliği içinde gelişen hadis merkezli ilim anlayışının temsilcilerinden biri olan Şevkânî bu çevrede Sünnî hadis kaynaklarının benimsenmesi için çalışmıştır. Zeydî kültüründe önemli yere sahip Ehl-i beyt muhabbetiyle Sünnî hadis kaynaklarının kabulünü birbirine zıt gören anlayışa karşı hayatı boyunca yoğun bir mücadele vermiş, gerek eserleri gerekse fetvalarında bir hadisin eṣ-Ṣaḥîḥayn gibi önemli Sünnî hadis kitaplarında yer almasını temel bir tercih sebebi olarak benimsemiştir. Müctehid olabilmek için

öğrenilmesi gereken ilimlerin başında hadisin gelmesi gerektiğini düşünen Şevkânî'ye göre hadiste uzmanlık seviyesine diğer ilimlere kıyasla çok daha uzun bir çalışma sonucu ulaşılabilir. Özellikle kādılkudâtlığından önceki hayatı dikkate alındığında kendisinin de hadis ağırlıklı bir faaliyet içinde bulunduğu, verdiği derslerin büyük kısmının hadise dair olduğu görülmektedir. Hocalarından Sünnî hadis literatürünün birçok eserini okuyan Şevkânî'nin icâzetleri arasında ricâl eserlerinin azlığı dikkati çekmektedir. Ona göre Zeydîlik gibi Sünnî ilim geleneği de hadise yeterince önem vermemiştir. Nitekim kelâm ve fıkıh sahalarında senedi sahih kabul edilen hadisin tek başına yeterli delil teşkil etmesi anlayışı Sünnî ilim dünyasına hâkim olamadığı gibi bu dünyayı şekillendiren Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi pek çok âlim de hadis alanına yeterince emek vermemiştir. Şevkânî'nin, senedi sahih hadislerin zâhir anlamlarıyla amel edilmesi gerektiğini benimseyip metin tenkidinden genellikle uzak durduğu anlaşılmaktadır. Erken dönem eserlerinde daha çok Zeydî çevrelerinde kullanılan zayıf rivayetlere yer verirken bu eğiliminin sonraki çalışmalarında giderek azaldığı görülmektedir. Büyük ölçüde Süyûtî ve

İbnü'l-Cevzî'den etkilendiği anlaşılan mevzû hadis çalışmaları çerçevesinde bazı rivayetlerin kendisinden önceki literatürde mevzû kabul edilmesini eleştirmiş ve bu tavrıyla Leknevî gibi âlimlerin eleştirilerine hedef olmuştur.

3. Tefsir. Şevkânî'nin tefsir çalışmalarının başlıca özellikleri, bu çalışmaların Mu'tezilî kaynaklardan beslenen Zeydî tefsir geleneğinden farklılığı çerçevesinde anlaşılabilmektedir. Mu'tezilî dirâyet tefsirlerine karşılık rivayet usulüne de yer vermeye çalışan Şevkânî bir yandan Kurtubî, İbn Kesîr ve Süyûtî gibi Sünnî İslâm dünyasının önemli tefsir âlimlerinin eserlerinden, diğer yandan Zeydî toplumunda Sünnî tefsir anlayışının önceki temsilcileri olan İbnü'l-Vezîr gibi âlimlerin çalışmalarından yararlanmıştır. Genellikle Zemahşerî ve İbn Atıyye üzerinden Mu'tezilî tefsirlere sık sık eleştiriler yönelten Şevkânî'nin Hz. Ali'nin imâmeti gibi birkaç noktada Şiî tefsir kültüründen etkilendiği görülmektedir. Şevkânî, esbâb-ı nüzûle yer veriş tarzında Süyûtî'yi takip etmiş, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini değerlendirirken tarih alanındaki bilgi ve çalışmalarını da kullanmıştır. Ona göre Kur'an'ın i'câzını âyet ve sûreler arasındaki uyumda (münâsebâtü'l-âyât ve's-süver) aramak İslâm'ın esaslarına ve Kur'an'ın hususiyetlerine tamamen aykırıdır. Böyle bir uyumun insanlar tarafından kaleme alınmış metinlerde bile bulunabileceğini vurgulayan Şevkânî bir yandan bu konudaki eseriyle meşhur Bikāî'yi, diğer yandan bu anlayışa yakın duran ve ona eserlerinde yer veren Râzî ve Zemahşerî'yi eleştirir. Neshi reddedenlere karşı ağır ifadeler kullanır ve İsrâiliyat diye nitelenen rivayetleri şiddetle reddeder. Zaman zaman sened tenkidine tâbi tutmadan bazı zayıf rivayetlere yer verir. İstivâ ve kürsî gibi müteşâbih kelimelerin zâhir mânalarıyla anlaşılması gerektiği hususunda ehl-i hadîs Selefîliğini benimser. İctihad ve taklid hakkındaki iddialarını tefsirine de yansıtır. Şevkânî'nin, özellikle atalarının yolundan gitmekte ısrar eden müşriklerle din adamlarını tanrı edinen hıristiyanların durumunu mukallitlerin mezheplerine bağlı kalmadaki ısrarlarına benzetmesi dikkat çekmektedir.

4. Kelâm. Şevkânî, İslâm medeniyeti tarihi boyunca kazandığı muhteva açısından kelâm ilmine karşıdır. Hem Ehl-i sünnet'in hem de Mu'tezile'ye dayanan Zeydiyye'nin kelâmını temelsiz telakkiler bütünü diye gören Şevkânî, prensip olarak itikadî sahada akıl yürütmeye karşı çıkmamakla beraber kelâm ilminin akla dayalı bir disiplin sayıldığı görüşünü reddeder.

Aklî istid-lâllerle kelâm meselelerinde ne kadar farklı sonuçlara varılabileceği hususunda örnekler verir. Ona göre kelâmın birçok meselesi hakkında akıl yürütmek mümkün olmadığı gibi bu meselelerin vazedilmesi ve tartışılması İslâm tarafından öngörülmemektedir. Öte yandan kelâm literatüründen haberdar olmamayı bir İslâm âlimi için doğru bulmamakta, fakat kelâm eserlerinin ancak ilim tahsilinin son merhalelerinde okunması gerektiğini söylemektedir. Şevkânî, ehl-i hadîs Selefîliğini hem görüş hem üslûp açısından ana hatlarıyla benimsemekle beraber bazı meselelerde söz konusu çizgiden ayrılmaktadır. Nitekim Allah'ın sıfatlarının anlaşılmasında Selef'in yoluna uyulup herhangi bir te'vile gidilmemesi gerektiğini birçok yerde ifade etmesine rağmen hayatının farklı dönemlerine ait eserlerinde vech, yed, ulüv gibi haberî sıfatları te'vil ettiği görülmektedir. Esmâ-i hüsnânın naslarla bildirilen isimlerle sınırlı olmadığını düşünen Şevkânî, halku'l-Kur'ân meselesinde hem ehl-i hadîsin hem Mu'tezile'nin görüşünü reddederek bu konuda tavır almayı doğru bulmayan anlayışı (vâkıfiyye) benimsediğini ima etmekte ve Hanbelîler'in bu hususta kendi görüşlerini benimsemeyenlere karşı gösterdikleri tavrı eleştirmektedir. Kaderin sebeplere bağlı olarak değişebileceğini söylemekte ve insanın biri mutlak, diğeri mukayyet iki eceli bulunduğunu öne sürmektedir. Amelin imandan cüz olduğu ve imanın artıp eksilebileceği anlayışını kabul eden Şevkânî, şirk kavramı hakkında İbn Teymiyye çizgisini takip etse de peygamberlerin ve sâlih kimselerin hem şahısları hem de sâlih amelleri ve dualarıyla tevessülde bulunmayı câiz görmektedir. Ona göre kabir ziyaretlerinde ihtiyaçlarını arzeden ve adakta bulunan kişiler Câhiliye Arapları'na nisbetle daha koyu bir dalâlet içindedir; zira bunlar, o dönemde bile putlara atfedilmeyen kudret ve yüce özellikleri kabirlere izâfe etmektedir. Şevkânî, Zeydiyye'den farklı şekilde Ehl-i beyt kavramının Hz. Peygamber'in eşlerini de kapsadığı, halifenin Kureyş'in herhangi bir koluna mensup olabileceği, açıkça küfür içinde bulunduğunu ortaya koymamak, ehl-i kıble olmak ve Allah'a isyanı emretmemek şartıyla devlet başkanına isyanın câiz sayılmadığı ve Hulefâ-yi Râşidîn'in hilâfete geliş sırasının aynı zamanda onların arasındaki fazilet derecesini gösterdiği kanaatini taşımaktadır.

5. Tasavvuf. Tasavvufun çıkış noktasının İslâm'ın esaslarına uygun bulunduğunu kabul eden Şevkânî, kerametin hak olduğunu sahâbîlerin kerametlerinden örnekler vererek ispat etmeye çalışmakta ve erken dönem tasavvufundaki bazı zâhid simaları saygıyla anmaktadır. ona göre zühd ve

takvânın anlam değiştirip tasavvuf halini alması İslâm tarihindeki en tehlikeli dönüşümlerin başında gelmektedir. Çünkü fıkıh mezheplerinin teşekkülü ve mezhep taassubunun yayılması yalnızca amel sahasıyla ilgili birtakım bid‘atları ortaya çıkarmışken tasavvuf ve tarikatların oluşumu tevhid inancını zedeleyen muhtelif unsurları beraberinde getirdiğinden müslümanların itikadını tehdit etmektedir. Şevkânî, tasavvuf düşüncesi tarafından mânaları yeniden şekillendirilmiş birçok kavramın İslâm’a muhalif anlayışların yansıması olduğunu öne sürmektedir. Mümini zayıflatan ve tayyibi terketmeyi gerektiren tasavvufî zühdü bid‘at diye nitelediği gibi peygamberlerin ve ulemânın örnek hayatlarıyla bağdaşmayan ve topluma yarar sağlamayı ortadan kaldıran uzlete de karşı çıkar. Öte yandan riyâzet yoluyla hârikulâde gibi görülen haller meydana getirmeyi İslâm’a tamamen aykırı bulur ve bu hallerin keramet kabul edilmesine itiraz eder. Riyâzet sonucu ortaya çıkan hallerin tabiat kanunları gibi kurallı bir oluşum niteliği taşıdığını vurgulayan Şevkânî,

Hint kültürünün yoga kavramını gündeme getirip İslâm dışı toplumlarda geliştirilmiş vasıtalar sonucunda görülen hârikulâdeliklerin riyâzetin rahmânî sayılmadığına delil teşkil ettiğini öne sürer. Ona göre sürekli ibadetle meşgul olmalarıyla tanınan bazı sûfî gruplar bir yandan İslâm’ın esaslarına muhalefet etmekte, diğer yandan çok ibadet eden Hâricîler’e benzemektedir. Şevkânî vahdet kavramını üçe ayırmış, vahdet-i şühûd ve vahdet-i kusûdun hak, vahdet-i vücûdun ise hem şeriata hem akla aykırı olduğunu vurgulamıştır. Vahdet-i vücûd anlayışını küfür diye niteleyen Şevkânî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve İbn Seb‘în gibi kişilerin eserlerine ağır eleştiriler yöneltmekte ve tasavvuf tarihinde ortaya çıkan birçok gelişmenin şeriat hükümlerini devre dışı bırakmayı amaçladığını iddia etmektedir.

Etkileri. Şevkânî, modern dönem İslâm dünyasında eserleri en çok rağbet gören ve kendisine en çok atıfta bulunulan isimlerden biridir. Onun görüşleri ve eserleri erken devir modern İslâm düşüncesinin en önemli tarihî kaynakları arasında yer almaktadır. Özellikle ictihad çerçevesindeki tartışmalarda sürekli gündeme getirilen Şevkânî birçok modern müellif tarafından müctehid, muslih, müceddid gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir. 1. Yemen’deki Etkileri. Şevkânî’nin Yemen’in siyasal ve entelektüel hayatı üzerinde gerek Osmanlılar’ın Yemen’de ikinci defa hâkimiyet kurduğu yıllarda gerek Hamîdüddin imâmeti döneminde gerekse 1962 ihtilâli

sonrasında çok boyutlu ve derin etkileri görülmektedir. Daha öncelere uzanmakla birlikte genellikle İbnü'l-Vezîr'le başladığı ifade edilen ve Şevkânî tarafından zirveye taşınan hareket, Zeydî mezhebini ve toplumunu Sünnî dünyasına daha çok yaklaştırarak Yemen Zeydî çevresinde Sünnî kaynak ve usul anlayışını büyük ölçüde hâkim kılmış, İslâmî ilimler müfredatında köklü değişiklikler meydana getirmiş, ilim dünyasında yeni kavram ve kurumlar ortaya çıkarmıştır. Şevkânî'nin öğrencilerinin siyasî ve ilmî sahada elde ettikleri hâkimiyet, Osmanlılar'ın Yemen'e Tanzimat ve Mecelle ile taşımaya çalıştıkları ıslahat faaliyetlerinin sonuçlarını doğrudan etkilemiştir. Hamîdüddin imâmeti devrinde de birçok önemli makamı ellerinde bulunduran Şevkânî'nin öğrencilerinden bazıları aynı zamanda kendini göstermeye başlayan modern Yemen milliyetçiliğini ilk defa dile getiren kişiler arasında yer almıştır. Şevkânî 1962 ihtilâliyle kurulan Cumhuriyet'in bürokrat ve aydınlarınca da benimsenmiş ve 1000 yılı aşkın süredir Yemen'de kurumsal varlığını sürdüren Zeydî imâmetinin doktrinel meşruiyetini ortadan kaldırmak için yine onun ismi ve görüşleri öne çıkarılmıştır. İhtilâl sonrasında Şevkânî'nin Yemen birliğini kurmak için gayret eden öncülerden biri olduğu iddia edilmiş, çeşitli cadde, meydan ve resmî binalara adı verilmiştir. Şevkânî'nin fıkhî anlayış ve görüşlerinin modern Yemen medenî hukukunu da etkilediği anlaşılmakta, gerek 1979 Yemen Medenî Kanunu'nda gerekse Yemen'in resmî fetva kurumlarının çalışmalarında onun yaklaşımlarının benimsendiği görülmektedir. Şevkânî'nin görüşleri sadece Yemen'in fizikî coğrafyasını teşkil eden bölgesinde değil Zengibar gibi Yemen'in kültürel etkisi altında kalan Afrika ve Hint Okyanusu'ndaki bazı bölge ve adalarda da etkili olmuştur. 2. Yemen Dışındaki Etkileri. Şevkânî'nin İslâm dünyasında tanınması özellikle M. Reşîd Rızâ ve Sıddîk Hasan Han'ın faaliyetleri sayesinde gerçekleşmiştir. Bir ıslah hareketi için gerekli zemini oluşturduklarını düşündüğü en önemli simalar arasında Şevkânî'yi de zikreden ve onu müceddidler arasında gösteren Reşîd Rızâ Neylü'l-evṭâr'ı en iyi ahkâmü'l-hadîs, İrşâdü'l-fuḥûl'ü de en iyi fıkıh usulü kitaplarından biri diye nitelemektedir. Reşîd Rızâ'nın yaklaşımları, Şevkânî'nin bazı eserlerinin hayli erken sayılabilecek bir dönemde yayımlanmasını ve İslâm dünyasının merkezî bölgelerinde hızla tanınmasını sağlamıştır. Şevkânî'nin öğrencilerinden Abdülhak b. Fazlullah Benâresî ve Hüseyin (Hasan) b. Muhsin es-Seb'î el-Ensârî'nin öğrencisi olan Sıddîk Hasan Han onun düşünce ve eserlerini Hindistan'a taşımıştır. Sıddîk Hasan Han, Şevkânî'nin

çeşitli eserleri üzerine şerh ve ihtisarlar kaleme alıp Hindistan'daki modern Selefîliğin Şevkânî'nin eserleri çerçevesinde teşekkül etmesini sağlamıştır. Modern İslâm düşüncesinin önde gelen simalarıyla klasik İslâm medeniyetindeki ilim geleneğinin ana damarını savunan müellifler arasındaki tartışmalarda Şevkânî kendisine en çok atıfta bulunulan kişilerden biri olmuştur. Nitekim gerek Zâhid Kevserî ile Muhammed Abduh'un talebeleri gerekse Abdülhay el-Leknevî ile Sıddîk Hasan Han arasında geçen tartışmaların başlıca konularından biri Şevkânî'nin görüşlerinin ilmî değeridir. Öte yandan Vehhâbî hareketine mensup bazı müellifler Şevkânî'nin görüşleriyle bu hareket arasındaki benzerliklerden yola çıkarak onu Vehhâbî önderlerin içinde tanıtmaya gayret etmiş, böylece Arap yarımadasının Yemen dışında kalan kısmında da Şevkânî'nin benimsenmesini sağlamıştır.

Eserleri. Şevkânî aşağıda kaydedilenler dışında akîde, fıkıh, tefsir ve hadise, Arap diline ve mantığa dair çeşitli risâlelerini el-Fetḥu'r-rabbânî min fetâva'l-İmâm eş-Şevkânî ismiyle bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu mecmuanın bazı kısımları kaybolmuşsa da Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk başkanlığında bir grup tarafından tamamlanarak 218 risâleden oluşan on iki cilt halinde neşredilmiştir (San'a 1402/2002). Eserlerinde bir yandan otuz yaşına varmadan mutlak ictihad derecesine ulaştığını, diğer yandan çalışmalarının doğruyu yanlıştan ayırt edici bir kıstas olduğunu çeşitli vesilelerle vurgulayan Şevkânî, muhaliflerini eleştirirken bazan hayli sert ifadeler kullanan ve özgüvenini muhataplarına hissettiren bir üslûba sahiptir. A) Fıkıh. 1. İrşâdü'l-fuḥûl* ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳ min ʿilmi'l-uṣûl. Şevkânî'nin geç dönem çalışmalarından olup kendi görüşlerini de eklediği karşılaştırmalı bir fıkıh usulü eseri niteliğindedir (Kahire 1327, 1347, 1356). 2. es-Seylü'l-cerrârü'l-mütedeffiḳ ʿalâ ḥadâʾiḳi'l-Ezhâr. 1235'te (1820) tamamlanan eser Şevkânî'nin en önemli fürû-i fıkıh çalışması kabul edilmektedir (I-II, Kahire 1971; nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyid, I-IV, Beyrut 1405/1985). İmam İbnü'l-Murtazâ'nın Kitâbü'l-Ezhâr fî fıḳhi'l-eʾimmeti'l-eṭhâr'ı üzerine yazılmış bir şerh olmakla birlikte yer yer ağır ifadelerle metinde benimsenen görüşlerin eleştirisinin yapıldığı bu eser için İbn Herîve es-Semâvî, el-Ġuṭamṭamü'z-zeḫḫârü'l-mütedeffiḳ ʿalâ ḥadâʾiḳi'l-ezhâr li-yüṭahhirahû min ricsi's-Seyli'l-cerrâr adıyla bir reddiye kaleme almıştır. Eseri, Hasan b. Ahmed Âkiş ez-Zamdî Nüzhetü'l-ebṣâr mine's-Seyli'l-cerrâr ve Abdurrahman b. Muhammed el-Amrânî Muḫtaṣarü's-

Seyli’l-cerrâr adıyla ihtisar etmiştir. 3. el-Ḳavlü’l-müfîd fî edilleti’l-ictihâd ve’t-taḳlîd. Şevkânî’nin ictihad ve taklid hakkındaki görüşlerini en geniş çerçevede ele aldığı eseridir. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn’inden önemli ölçüde faydalanıldığı anlaşılan eserin birçok baskısı bulunmaktadır (Kahire 1340, 1347, 1411/1991). 4. ed-Dürerü’l-behiyye fi’l-mesâʾili’l-fıḳhiyye (Tanta 1408/1987, 1991; Riyad 1413/1992). 1217’de (1802) tamamlanan bu muhtasar fürû-i fıkıh eseri üzerine müellif ed-Derâri’l-muḍıyye şerḥu’d-Düreri’l-behiyye, oğlu Ahmed b. Muhammed es-Sümûtü’ẕ-ẕehebiyyetü’l-ḥâviye li’d-Düreri’l-behiyye ve Sıddîk Hasan

Han er-Ravżatü’n-nediyye şerḥu’d-Düreri’l-behiyye adlarıyla şerhler yazmıştır.

B) Hadis. 1. Neylü’l-evṭâr şerḥu Münteḳa’l-aḫbâr. Mecdüddin İbn Teymiyye’nin ahkâm hadislerini bir araya getirdiği Münteḳa’l-aḫbâr min eḥâdîs̱i seyyidi’l-aḫyâr adlı kitabının şerhi olup 1793-1797 yılları arasında kaleme alınmıştır. 1297’deki (1880) ilk baskısından sonra birçok defa basılan eserde müellifin İbn Hacer’in Fetḥu’l-bârî ve Telḫîṣü’l-ḥabîr’i ile Nevevî’nin el-Minhâc’ından önemli ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır. Şevkânî’nin ilk dönem eserlerinden olduğu için Hâdevî görüşlerinin sonrakilerine göre daha fazla yer aldığı kitabı İbrâhim İbrâhim Hilâl Nüzûlü meni’tteḳā bi-keşfi aḥvâli’l-Münteḳā, Halîl Abdurrahman Ak Muḫtaṣaru Neyli’l-evṭâr ve Faysal b. Abdülazîz Mübârek Bustânü’l-aḫbâr adıyla ihtisar etmiştir. 2. el-Fevâʾidü’l-mecmûʿa* fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa. Müellifin, mevzû hadis sahasında daha önce yazılan eserleri bir araya getirmek amacıyla 1248’de (1832) kaleme aldığı bu eser (1303; Kahire 1380/1960) Mehmet Emin Akın tarafından Mevzu Hadisler ismiyle Türkçe’ye tercüme edilmiştir (Ankara 2006). 3. İrşâdü’l-ġabî ilâ meẕhebi Ehli’l-beyt fî ṣaḥbi’n-nebî. Sahâbeye beddua ve hakaret etmeye Ehl-i beyt’e mensup âlimlerin de karşı olduğunu göstermek maksadıyla yazılmıştır (Amman 2006). 4. Tuḥfetü’ẕ-ẕâkirîn bi-ʿUddeti’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn min kelâmi seyyidi’l-mürselîn. İbnü’l-Cezerî’nin zikir ve dua ile ilgili hadisleri derlediği eserinin tahrîc ağırlıklı şerhidir (Kahire 1350, 1381; Beyrut 1988). 5. Derrü’s-seḥâbe fî menâḳıbi’l-ḳarâbe ve’ṣ-ṣaḥâbe. Şevkânî’nin büyük ölçüde Mecmaʿu’z-zevâʾid ve Kenzü’l-ʿummâl’den faydalanıp kaleme aldığı anlaşılan bu eserinde sahâbe, Ehl-i beyt, tâbiîn ve sonraki nesillere mensup bazı kişilerin fazilet ve menkıbeleri ele alınmaktadır (Dımaşk 1984,

1411/1990). 6. Ḳaṭrü'l-velî ʿalâ ḥadîs̱i'l-velî. "Kim benim bir velîme düşmanlık ederse ona savaş ilân ederim" meâlindeki hadisin (Buhârî, "Riḳāḳ", 38) şerhi mahiyetindeki eserde gerçek velînin kimler olduğu, velâyet makamına nasıl ulaşılacağı, sahâbeden itibaren velîlerin gösterdiği kerametler gibi konuların yanı sıra mukallidlere yönelik eleştiriler ve hîle-i şer'iyyelerin yanlışlığı gibi meseleler de işlenmektedir (Kahire 1969). 7. Veblü'l-ġamâm ḥâşiye ʿalâ Şifâʾi'l-evâm. Emîr Ebû Tâlib Hüseyin b. Bedreddin'e ait Şifâʾü'l-evâm fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm li't-temyîz beyne'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm isimli ahkâm hadisleri şerhine yazılan hâşiye olup Şifâʾü'l-evâm ile birlikte üç cilt halinde basılmıştır (1996).

C) Akaid. 1. ed-Dürrü'n-nażîd fî iḫlâṣi kelimeti't-tevḥîd. Kadı Muhammed b. Ahmed Meşham'ın peygamberler, velî-ler ve büyük insanlarla tevessülün hükmünü sorması üzerine 1214 (1799) yılında kaleme alınmıştır (Kahire 1340, 1343; Riyad 1414/1994). 2. et-Tuḥaf fi'l-irşâd ilâ mez̠hebi's-Selef. 1228'de (1813) yazılan eserde Allah'ın zât ve sıfatları hakkındaki yorumlar arasında en isabetlisinin Selef'e ait görüş olduğu ispata çalışılmaktadır. 3. Tenbîhü'l-efâżil ʿalâ mâ verade fî ziyâdeti'l-ʿumri ve nuḳṣânihî mine'd-delâʾil. Kaderin değişebilirliği ve ömrün uzayıp kısalabileceğine dair bir eseridir (San'a 1990). Şevkânî'nin kelâm sahasında dikkat çeken eserleri arasında el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn fî is̱bâti veṣâyeti emîri'l-müʾminîn, el-Muḫtaṣarü'l-bedîʿ fi'l-ḫalḳi'l-vasîʿ, el-Ḳavlü'ṣ-ṣâdıḳ fî imâmeti'l-fâsıḳ, Şerḥu'ṣ-ṣudûr fî taḥrîmi refʿi'l-ḳubûr, Baḥs̱ün fî enne icâbete'd-duʿâʾ lâ yünâfiʿ sebḳa'l-ḳażâʾ ve Keşfü'l-estâr fî ibṭâli men ḳāle bi-fenâʾi'd-dâr zikredilebilir.

D) Diğer Eserleri. 1. Fetḥu'l-ḳadîr* el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr. Modern dönemin en yaygın tefsirleri arasındadır. Şevkânî'nin ayrıca her birinde farklı bir âyeti tefsir ettiği ondan fazla risâlesi bulunmaktadır (I-V, Kahire 1349-1351). 2. el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ* bi-meḥâsini men baʿde'l-ḳarni's-sâbiʿ. Müctehid olarak nitelenebilecek kişilerin VII. (XIII.) yüzyıl ve sonrasında da yaşamış olduğunu göstermek amacıyla kaleme alınmıştır (I-II, Kahire 1348). 3. İtḥâfü'l-ekâbir bi-isnâdi'd-defâtir. Şevkânî'nin hocaları, öğrencileri ve icâzet aldığı eserleri hakkındadır (Haydarâbâd 1328; Beyrut 1999). 4. Dîvânü'ş-Şevkânî eslâkü'l-cevher (Dımaşk 1402/1982). Şevkânî'nin oğlu Ali tarafından derlenen şiirlerinden oluşmaktadır. 5. Edebü'ṭ-ṭaleb ve müntehe'l-ereb.

Müellifin çeşitli amaçlara yönelik eğitim çalışmaları için İslâm ilimleri merkezli müfredatlar sunduğu ve bu çerçevede kendi tecrübelerini anlattığı eseridir (Beyrut 1402/1982, 1421/2000). 6. ed-Devâʾü'l-ʿâcil li-defʿi'l-ʿadüvvi'ṣ-ṣâʾil (Kahire 1343, 1348; er-Resâʾilü's-selefiyye içinde, Beyrut 1991). Şevkânî'nin Yemen toplumunda gördüğü problemleri ve teklif ettiği çözüm yollarını işleyen eseridir. 7. İrşâdü's̱-s̱iḳāt ilâ ittifâḳi'ş-şerâʾiʿ ʿale't-tevḥîd ve'n-nübüvve ve'l-meʿâd. Bu risâlede tevhid, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve âhiretin varlığı üç ilâhî dinin kaynaklarından hareketle ispat edilmeye çalışılmakta, yahudi düşünürü İbn Meymûn âhiretle ilgili görüşlerinden dolayı eleştirilmekte ve İbn Sînâ'nın bu konuda onun görüşlerini benimsediği iddia edilmektedir (Beyrut 1404/1984).

Şevkânî hakkında ilk eser talebesi olan Muhammed b. Hasan ez-Zimârî'nin Kitâbü't-Tiḳṣâr fî cîdi ʿallâmeti'l-eḳālîm ve'l-emṣâr'ı olup müellif burada Şevkânî'nin hocalarını ve talebelerini geniş bir şekilde ele almaktadır. Şevkânî'ye dair kaleme alınan ilk modern akademik çalışmaların Ahmed Hâfız el-Hakemî'nin eş-Şevkânî edîben ve şâʿiren (1977), İbrâhim İbrâhim Hilâl'in el-İmâmü'ş-Şevkânî ve'l-ictihâd ve't-taḳlîd (Kahire 1979) adlı eserleri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hüseyin b. Abdullah el-Amrî'nin el-İmâmü'ş-Şevkânî: Râʾidü ʿaṣrih (Beyrut 1990), Kāsım Muhammed Gālib eş-Şercî'nin el-İmâmü'ş-Şevkânî: ʿAṣruhû ve fikruh (Beyrut 1988), Şa'bân Muhammed İsmâil'in el-İmâmü'ş-Şevkânî ve menhecühû fî uṣûli'l-fıḳh (Devha 1989), Ziyâd Ali'nin el-Fikrü's-siyâsî ve'l-ḳānûnî ʿinde'ş-Şevkânî (Beyrut 1999) ve Halîme Bûkerûşe'nin Meʿâlimü tecdîdi'l-menheci'l-fıḳhî nümûẕecü'ş-Şevkânî (Devha 2002) isimli çalışmaları modern Şevkânî literatürünün önemli eserleri arasındadır. XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren değişik İslâm ülkelerinde hakkında onlarca doktora ve yüksek lisans çalışması yapılan Şevkânî'ye dair Türkiye'de Adil Yavuz doktora, Hasan Arslan, Yakup Bıyıkoğlu ve Nail Okuyucu yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Batı'daki çalışmalar arasında dikkat çeken Bernard Haykel'in Revival and Reform: The Legacy of Muḥammed al-Shawkānī adlı eserinde Şevkânî'nin hayatı ve çalışmalarını çevreleyen tarihî şartlar ayrıntılı biçimde ele alınmakla birlikte onun görüşleri ve katkıları yüzeysel bir şekilde anlatılmaktadır. San'a Üniversitesi'nin 1990'da düzenlediği Şevkânî sempozyumunda sunulan tebliğlerden bazıları Dirâsât Yemeniyye dergisinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şevkânî, Neylü’l-evṭâr (nşr. İsâmüddin es-Sabâbetî), Kahire 1426/2005, I, 11-12; a.mlf., es-Seylü’l-cerrâr (nşr. M. Subhî Hasan Hallâk), Dımaşk-Beyrut 1426/2005, I, 88, 143, 177, 351; II, 596; a.mlf., Fetḥu’l-ḳadîr, I, 12, 13, 272; III, 397; V, 440; a.mlf., el-Fetḥu’r-rabbânî min fetâva’l-İmâm eş-Şevkânî (nşr. M. Subhî Hasan Hallâk), San‘a 1423/2002, V, 2595, 2610; a.mlf., Baḥs̱ün fî kevni aʿẓami esbâbi’t-teferruḳ fi’d-dîn hüve ʿilmü’r-reʾy (el-Fetḥu’r-rabbânî içinde), V, 2441-2464; a.mlf., Buġyetü’l-müstefîd fi’r-red ʿalâ men enkera’l-ʿamele bi’l-ictihâd min

ehli’t-taḳlîd (a.e. içinde), V, 2265, 2268, 2275; a.mlf., et-Teşkîk ʿale’t-tefkîk li-ʿuḳūdi’t-teşkîk (a.e. içinde), V, 2111-2160; a.mlf., Veblü’l-ġamâm ḥâşiye ʿalâ Şifâʾi’l-evâm, [baskı yeri yok] 1416/1996 (Cem‘iyyetü ulemâi’l-Yemen), II, 168-169; a.mlf., ed-Derâri’l-muḍıyye şerḥu’d-Düreri’l-behiyye (nşr. M. Subhî Hasan Hallâk), San‘a 1414/1993, I, 165; a.mlf., eṣ-Ṣavârimü’l-ḫıdâdü’l-ḳāṭıʿa li-ʿalâʾiḳi maḳālâti erbâbi’l-ittiḥâd (nşr. M. Subhî Hasan Hallâk), San‘a 1411/1990, s. 32, 37; a.mlf., ed-Dürrü’n-nażîd fî iḫlâṣi kelimeti’t-tevḥîd (er-Resâʾilü’s-selefiyye fî iḥyâʾi sünneti ḫayri’l-beriyye [nşr. Hâlid Abdüllatîf] içinde), Beyrut 1411/1991, s. 1-47; a.mlf., et-Tuḥaf fî mez̠âhibi’s-selef (nşr. Selîm b. Abdülhâdî - Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Desûk 1409/1988, s. 39-48; Leknevî, İbrâzü’l-ġayyi’l-vâḳıʿ fî Şifâʾi’l-ʿay: Naḳdü evhâmi Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân (nşr. Salâh M. Ebü’l-Hac), Amman 1421/2000, s. 18-19; a.mlf., Ẓaferü’l-emânî (nşr. Takıyyüddin Nedvî), Dübey 1995, s. 484; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut 1978, III, 201-205; Muhammed b. Hasan ez-Zimârî, Ḥayâtü’l-İmâm eş-Şevkânî: Kitâbü’t-Tiḳṣâr fî cîdi zamâni ʿallâmeti’l-eḳālîm ve’l-emṣâr şeyḫü’l-İslâm Muḥammed b. ʿAlî eş-Şevkânî (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘), San‘a 1990; Serkîs, Muʿcem, I, 1160; Ahmed Emîn, Züʿamâʾü’l-ıṣlâḥ fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), s. 22; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, VII, 240; M. Zâhid Kevserî, Maḳālât, Kahire, ts. (Matbaatü’l-envâr), s. 64, 218, 337; a.mlf., Muḳaddimât, Dımaşk-Beyrut 1997, s. 405; İbrâhim İbrâhim Hilâl, el-İmâmü’ş-Şevkânî ve’l-ictihâd ve’t-taḳlîd, Kahire 1979, s. 9; a.mlf., Min Nuḳati’l-iltiḳāʿ beyne’l-imâmeyn Muḥammed ʿAbduh ve’l-İmâmi’ş-Şevkânî, Kahire 1987; Ahmed Hüseyin

Şerefeddin, Târîḫu’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Riyad 1400/1980, s. 204; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 409; Abdülazîz el-Mekâlih, Ḳırâʾe fî fikri’z-Zeydiyye ve’l-Muʿtezile, Beyrut 1982, s. 224; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, II, 273-287; Abdülganî Ḳāsım Gālib eş-Şercî, el-İmâmü’ş-Şevkânî ḥayâtühû ve fikrüh, Beyrut 1988; Hüseyin b. Abdullah el-Amrî, Miʾetü ʿâm min târîḫi’l-Yemeni’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1988, s. 62-65; a.mlf., el-İmâm eş-Şevkânî: Râʾidü ʿaṣrih, Beyrut 1411/1990, tür.yer.; a.mlf., “Ḥareketü’t-tecdîd ve’l-ıṣlâḥ fi’l-Yemen fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱”, el-İctihâd, sy. 9, Beyrut 1990, s. 175-193; Şa‘bân M. İsmâil, el-İmâmü’ş-Şevkânî ve menhecühû fî uṣûli’l-fıḳh, Devha 1989, s. 49; Abdullah Nûmsûk, Menhecü’l-imâmi’ş-Şevkânî fi’l-ʿaḳīde, Beyrut 1994, s. 33, ayrıca bk. tür.yer.; B. Haykel, “al-Shawkânî and the Jurisprudental Unity of Yemen”, Le Yemen, passé et present de l’unité, Provence 1994, s. 53-65; a.mlf., “Reforming Islam by Dissolving The Madhâhib: Shawkânî and his Zaydî Detractors in Yemen”, Studies in Islamic Legal Theory (ed. B. Weiss), Leiden 2002, s. 352; a.mlf., Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad el-Shawkānī, Cambridge 2003, tür.yer.; a.mlf., “Rebellion, Migration or Consultative Democracy? The Zaydis and their Detractors in Yemen”, el-Mesâr, I/1, McLean 2000, s. 38-40; a.mlf., “ʿUlemâʾü ehli’l-ḥadîs̱ ʿinde Zeydiyyeti’l-Yemen”, a.e., II/2 (2001), s. 50-53; Semîr Hüsnî Hüseyin Ebû Seyf, el-İmâm eş-Şevkânî ve menhecühû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî min ḫilâli kitâbihi’s-Seyli’l-cerrâr (yüksek lisans tezi, 1997), el-Câmiatü’l-Ürdüniyye 1997, s. 131, 143; İsmâil b. Ali el-Ekva‘, ez-Zeydiyye neşʾetühâ ve muʿteḳadâtühâ, [baskı yeri yok] 1421/2000, s. 40-58; Nail Okuyucu, Şevkânî’nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı (yüksek lisans tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 102-108; Muhammed b. Muhammed Zebâre, Neylü’l-vaṭar min terâcimi ricâli’l-Yemen fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer, San‘a, ts. (Merkezü’d-Dirâsât ve’l-ebhâsü’l-Yemeniyye), I-II, tür.yer.; R. Peters, “Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam”, WI, XX/3-4 (1980), s. 138; Hamed el-Câsir, “el-İmâm Muḥammed b. ʿAlî eş-Şevkânî ve mevḳıfühû mine’d-daʿveti’s-selefiyyeti’l-ıṣlâḥiyye”, ed-Dirʿiyye, III/10, Riyad 2000, s. 13-19; III/11-12 (2000-2001), s. 16-21.

Eyyüp Said Kaya - Nail Okuyucu

ŞEVKEFZÂ

(شوق أفزا)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Acem-aşiran perdesinde karar eden inici seyir özelliğine sahip bir makam olup Mehmet Suphi Ezgi, III. Selim tarafından terkip edildiğini belirtir. Makam çârgâh perdesindeki inici zirgüleli hicaz dizisine, yerinde acem-aşiran (acem-aşiranda çârgâh) ve yine acem-aşiran perdesindeki nikriz beşlisinin eklenmesiyle oluşmuştur. Ancak bu makamdaki bazı eserlerde acem-aşirandaki nikriz beşlisi kullanılmamıştır. Bunlar yerindeki acem-aşiran dizisiyle karar eder. Bazı şevkefzâ eserlerde ise acem-aşiran dizisine hiç yer verilmemiş, doğrudan acem-aşiran perdesindeki nikriz beşlisine geçilip karar edilmiştir. Bunlar şevkefzâ makamının birkaç şekilde kullanıldığını göstermektedir.

Şefkefzâ makamının temel yapısı şekildeki gibidir:

(Şevkefzâ makamı seyri sırasında sabâ vb. makamlarda olduğu gibi re bakiye bemolü [hicaz] ve la bakiye bemolü [şehnaz] perdelerinin biraz dik basılması gerekir).

Makamın asıl yapısı şekilde görüldüğü gibi olmakla beraber bu makamla bestelenmiş klasik eserlerde makamın farklı biçimlerde kullanıldığı görülür. Bunlar makamın yapısını bozmayıp ona yeni renkler katan biçimlerdir. Meselâ bazı şevkefzâ eserlerde giriş seyrinde, gerdâniye perdesinde bir uşşak dörtlüsünün ve bunun sonucu olarak acem perdesinde bir rast beşlisinin yer aldığı görülür. Bunun sebebi, çârgâh perdesindeki zirgüleli hicaz dizisinin hicaz ve uzzâl dizisi haline dönüşmesidir. Hicaz ailesi makamlarında birbirine geçki yapılması âdeti tabii olmakla beraber şevkefzâ makamındaki bu geçki uzun sürmez ve hemen tekrar gerdâniyedeki hicaz dörtlüsüne dönülür.

Şevkefzâ makamının güçlüsü gerdâniye perdesidir ve bu perdede hicaz

çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Ancak bazı şevkefzâ eserlerde güçlülük görevi gerdâniyeden ziyade acem (fa) perdesine verilmiş, ikinci mertebe güçlü olarak da çârgâh yerine kürdî perdesi (sị) kullanılmış, dolayısıyla gerek gerdâniye gerekse çârgâh perdeleri asma karar durumunda kalmıştır. Yine bu makamdaki bazı eserlerde, yerindeki acem-aşiran dizisi hiç kullanılmadan acem-aşiran perdesindeki nikriz beşlisine geçilip karar edilmiştir. Acem perdesinin fazla önem kazanması ve acem-aşiran dizisinin hiç kullanılmadan nikriz beşlisine geçilip karar verilmesi, şevkefzâ makamının bir çeşidinde acem-aşiran perdesi üzerine kurulmuş ve tiz taraftan birinci şekilde genişlemiş bir neveser dizisinin makama katıldığını, göstermektedir. Özellikle küçük bir form olan şarkıda bu şeklin tercih edildiği görülmektedir ki bu biçim de bir “reng-i dil” makamı dizisi demektir.

Yine bazı eserlerde karara yakın birtakım değişiklikler görülmektedir. Bilhassa kürdî küçük mücennep bemollü si perdesinin fazla önem kazanması, ikinci mertebe

güçlü gibi kullanılması ve çârgâh perdesindeki zirgüleli hicaz dizisinin yedeni olması gereken segâh perdesi yerine bu kürdî perdesinin kullanılması sonucu rast perdesinde bir uşşak dörtlüsü ve acem-aşiran perdesinde bir rast beşlisi meydana gelir. Acem perdesinin de birinci mertebe güçlü olarak kullanıldığı bu eserlerde tam karara yakın acem-aşiran perdesinde bir basit sûzinak dizisinin seyre katılabildiği anlaşılır. Yerindeki acem-aşiran dizisi bu eserlerde ya hiç yoktur veya pek azı gösterilmiştir. Fakat karara yakın yapılan bu değişiklikten sonra acem-aşiran dizisiyle karar eden çeşit hariç yine acem-aşirandaki nikriz beşlisiyle tam karar yapılır.

Şevkefzâ makamının çeşitli biçimlerdeki oluşumuna karışan diziler toplu olarak şunlardır:

Makamın birinci mertebe güçlü perdesinin gerdâniye olduğu ve bu perdede hicaz çeşnisiyle makamın yarım kararının yapıldığı belirtilmişti. Ancak bazı bestekârların, eserlerinde acem perdesindeki nikriz çeşnisini çokça kullandıkları, hatta bu perdeyi güçlü kabul edip yarım kararı acem perdesindeki nikriz çeşnisiyle yaptıkları görülmektedir. Makamın ikinci

mertebe güçlüsü çârgâh perdesi olup bu perdede zirgüleli hicaz çeşnisiyle asma karar yapılır. Fakat yine bazı bestekârlar bu makamdaki eserlerinde çârgâh perdesinin 1 tanini altında yani kürdî perdesinde meydana gelen nikriz çeşnisini daha çok kullanmış ve bunu ikinci mertebe güçlü gibi kabul etmiştir.

Şevkefzâ makamı çeşitli şekillerde kullanılan, çok dizili ve çok çeşnili bir makam olduğu için asma kararlar bakımından zengindir. Güçlü gerdâniye perdesindeki hicaz çeşnili yarım karardan sonra bunun 1 tanini altında yani acem perdesinde nikriz çeşnili ve dik-hisar (koma bemollü mi) perdesinde hüzzam çeşnili asma karar yapılabilir. Çârgâh perdesindeki asma karar zirgüleli hicaz çeşnisiyle yapılır. Bu perdedeki zirgüleli hicaz çeşnisiyle yapılan asma karar için segâh perdesi yeden olarak kullanılır. Fakat bazan çârgâh perdesindeki asma karar zirgüleli hicaz yerine sadece hicaz çeşnisiyle yapılmış olabilir. Bu takdirde segâh perdesi yerine kürdî perdesi yeden olarak kullanılır, çünkü hicazın yedeni tam seslidir. Bu makamda nikriz çeşnisiyle asma karar yapılan kürdî perdesi de önemlidir. Bunlardan başka acem-aşiran dizisine geçilince çârgâh perdesinde çârgâhlı, dügâh perdesinde kürdîli, rast perdesinde bûselikli, acem-aşiran perdesinde çârgâhlı asma kararlar yapılır. Ancak bütün bu kararların yapılabilmesi bestelenen formun büyüklüğü ile orantılıdır. Meselâ bir kâr veya bestede bunların hepsi kullanılabilirse de şarkı gibi küçük formlarda çok karakteristik ve yapılması mutlaka gerekli olan asma kararların dışındakiler yapılmayabilir.

Şevkefzâ makamının donanımına si için koma, re için bakiye bemolleri yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamı meydana getiren dizilerin sesleri tizden peste çârgâhta zirgüleli hicaz dizisi: tiz çârgâh, tiz segâh, şehnaz, gerdâniye, acem, dik-hisar, hicaz, çârgâh; yerinde acem-aşiran dizisi: acem, hüseynî, nevâ, çârgâh, kürdî, dügâh, rast, acem-aşiran; acem-aşiranda nikriz beşlisi: çârgâh, segâh, zirgüle, rast, acem-aşirandır. Şevkefzâ makamının yedeni portenin 1. çizgisindeki mi (hüseynî aşiran) perdesidir.

Genellikle şevkefzâ ve şevkutarab makamları, dizi ve seslerinin benzerliği sebebiyle birbirine karıştırılmaktaysa da iki makam birbirinden farklı olup bu farklar şu şekilde ifade edilebilir: 1. Şevkefzâ makamı inici, şevkutarab

makamı inici-çıkıcı karakterdedir. 2. Şevkefzâ makamının birinci mertebe güçlüsü gerdâniye, bazan da acem perdesidir; şevkutarab makamının birinci mertebe güçlüsü ise her zaman çârgâh perdesidir. 3. Şevkefzâ makamı çârgâh perdesindeki zirgüleli hicaz makamının tiz tarafında çok seyreder. Şevkutarab ise bu bölgede fazla dolaşmayıp daha çok sabâ makamı dizisinde gezinir. 4. Çârgâh perdesindeki zirgüleli hicaz çeşnisi her iki dizide de vardır, fakat şevkutarab makamı bundan sonra sabâ dörtlüsü ile dügâh perdesine kadar iner. Şevkefzâ makamında ise zirgüleli hicaz çeşnili asma karardan sonra kürdî perdesinde nikriz çeşnisiyle asma kararlar yapılabilir. Kürdî perdesindeki bu asma karar şevkutarab makamında yoktur. 5. İki makamın tek benzer tarafı acem-aşiran dizisiyle karar etmesidir. Ancak şevkefzâ makamının acem-aşiran perdesinde nikriz beşlisiyle karar etmesine karşılık şevkutarab makamında çârgâh çeşnili tam karar yapılır. Şevkefzâ makamı yapısı

gereği geniş bir seyir alanına sahip olduğundan ayrıca genişlemez.

Makamın seyrine birinci mertebe güçlü olan gerdâniye perdesi civarından ve bu perde eksen olmak üzere başlanır. Bu perdenin iki yanındaki çeşnilerde karışık gezinildikten sonra gerdâniye perdesinde hicaz çeşnili veya acem perdesinde nikriz çeşnili yarım karar yapılır. Ardından gerekli yerlerde gerekli asma kararlar ve geçkiler gösterilerek çârgâh perdesine kadar inilir ve bu perdede zirgüleli hicaz çeşnili, kürdî perdesinde de nikriz çeşnili asma kararlar yapılır. Daha sonra acem-aşiran dizisine geçilir. Bu dizide de karışık gezinildikten ve asma kararlar gösterildikten sonra acem-aşiran perdesindeki nikriz beşlisine geçilip bu beşli ile acem-aşiran perdesinde genellikle yedenli tam karar yapılır. Şevkefzâ makamının bir başka çeşidinde ise çârgâh perdesindeki zirgüleli hicaz dizisinden sonra yerindeki acem-aşiran dizisine geçilip bu dizi ile acem-aşiran perdesinde karar edilir. Bu çeşitte acem-aşiran perdesindeki nikriz beşlisi yoktur.

Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi'nin hafif usulünde, "Hüsn-i zâtın gibi bir dilber-i sîmîn-endâm", Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin ağır çenber usulünde, "Ermesin el ol şehin şevket-i vâlâlarına" mısraıyla başlayan besteleri; yine Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi'nin, "Dil-besteye lutf u keremin mâhazar eyle" mısraıyla başlayan ağır semâisi; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Ser-i lutf-i anberi yüzüne nikāb edersin" mısraıyla

başlayan yürük semâisi; Çilingirzâde Ahmed Ağa'nın aksak usulünde, "Geçip de karşıma gözlerin süzme", III. Selim'in aksak usulünde, "Ey serv-i gülzâr-ı vefâ", Mustafa Nâfiz Irmak'ın curcuna usulünde, "Sebep sensin gönülden ihtilâle" mısralarıyla başlayan şarkıları; Hacı Fâik Bey'in düyek usulünde, "Lâ mevcûde illâ hû", Muallim İsmâil Hakkı Bey'in evsat usulünde, "Ey bu cümle kâinâtı var eden mevlâ meded" ve Sermüezzin Rifat Bey'in devr-i hindî usulünde, "Mest ü hayrânım zâr u giryânım" mısralarıyla başlayan ilâhileri bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 41; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 62; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 186-187; IV, 249; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 78; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 172-174; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 520-526.

İsmail Hakkı Özkan

ŞEVKET ALİ

(شوكت علي)

(1873-1938)

Hindistan Hilâfet Hareketi önderlerinden, siyaset adamı.

Günümüzde Uttar Pradeş eyaletine bağlı olan Râmpûr'da doğdu. Çocuk yaşta iken babası Abdülali Han vefat edince kardeşleri Muhammed Ali ve Zülfikar Ali ile beraber annesi tarafından yetiştirildi. İlk eğitimini Bireli'de (Bereyli, Bareilly) aldıktan sonra Mohammadan Anglo-Oriental College'da (Aligarh Muslim University) öğrenimini tamamladı. 1896-1913 yılları arasında Kudh ve Agra'da kamu hizmetinde çalıştı. 1911'den itibaren kardeşiyle birlikte Kalküta'da dönemin en etkili müslüman siyasî gazetelerinden olan İngilizce Comrade ve 1913'te Delhi'de Urduca Hamdard (Hemderd) gazetelerini çıkardı. Böylece Hindistan'da Osmanlı Devleti ve hilâfeti lehindeki faaliyetleriyle ön plana çıkan isimlerden biri oldu. Çeşitli gazete ve dergilerdeki yazıları yanında Hindistan'da Osmanlılar için yardım toplanmasına ve Balkan savaşlarında doktorlardan oluşan bir heyetin Türkiye'ye gönderilmesine öncülük yaptı. Osmanlılar'ın yanında savaşmak üzere gönüllüler toplama girişimi İngilizler tarafından önlendi. I. Dünya Savaşı'nda İslâm'ın mukaddes beldelerinin korunması amacıyla faaliyete geçen Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be'nin kurucuları arasında yer aldı ve genel sekreterliğiyle icra kurulu başkanlığı yaptı. Aynı savaşta İngilizler'in bütün tedbirlerine rağmen Osmanlılar'ı destekledi, müslüman din adamlarına İngilizler lehine fetva vermesi yolunda yapılan baskılara karşı çıktı. 1919'da yıkıcı faaliyetlerde bulunduğu iddiasıyla İngilizler tarafından hapsedildi. Savaşın ardından hilâfet hukukunu korumak ve Osmanlı Devleti'ni desteklemek için oluşturulan Hindistan Hilâfet Hareketi'nin önderleri arasında yer aldı ve ilk hilâfet konferansının başkanlığına seçildi. Hindistan'daki pasif direniş hareketini ve Mahatma Gandi'yi desteklediğinden tekrar tutuklandı ve 1921-1923 yılları arasında hapis yattı. Daha sonra bağımsız Hindistan'daki Hindu-müslüman ilişkileri hususunda Gandi ve Hindistan Kongre Partisi ile görüş ayrılığına düştü.

1928 Nehru raporuna itiraz ederek müslümanlar için ayrı seçim sistemi önerdi. Hindistan'ın geleceğiyle ilgili I. ve II. Londra toplantılarına müslümanlar adına katıldı. 1931'de Dünya Müslümanları Kongresi'ni toplamak amacıyla Kudüs'e gitti. 1936'da Hindistan Müslümanları Birliği'nde yer aldı ve Muhammed Ali Cinnah ile birlikte hareket etti. 1934-1938 yıllarında Hindistan Müslümanları Birliği merkez idare heyetinde bulundu. Hindistan'ın bağımsızlığı için destek aramak üzere Arap ülkeleri, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde görüşmeler yaptı, konferanslar verdi. 26 Kasım 1938'de Delhi'de vefat eden Şevket Ali, Pakistan fikrinin ilk savunucularından biri olarak modern Hindistan'ın en etkili siyasî simaları arasında seçkin bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Ali Papers, New Delhi, Jamia Millia Islamia; National Archives of India, Home Political D, Proceedings, May 1915, nr. 36, October and December 1915; Home Political A, November 1914, nr. 33-38; Home Political B, 8 July 1914, Record of Interview with Shaukat Ali, ICP, nr. 206, Jan 1919; National Archives of India, Comrade 1911, 1912-1914, 1921, 28 November 1924; Muhammed Ali, My Life A Fragment (ed. Afzal Iqbal), Lahore 1942; Ahmad Jafri, Ali Bradran, Lahore 1963; Shan Muhammad, Unpublished Letters of the Ali Brothers, Delhi 1979; Masood Akhtar, Maulana Shaukat Ali: A Political Biography (yüksek lisans tezi, 1980), Islamabad, Quaidi Azam University; Mushirul Hasan, Mohamed Ali: Ideology and Politics, Delhi 1981; Azmi Özcan, Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 193-250; a.mlf., "Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be", DİA, XI, 179; M. Naeem Qureshi, Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khilafat Movement, 1918-1924, Leiden 1999, bk. İndeks; a.mlf., "Hindistan Hilâfet Hareketi", DİA, XVIII, 110.

Azmi Özcan

ŞEVKİ BEY

(1860-1890)

Şarkı bestekârı ve hânende.

İstanbul Fatih’te Pirinççi Sinan mahallesinde doğdu. Babası tarakçı esnafından Ahmed Efendi’dir. Rüşdiye tahsilinin ardından Muzıka-i Hümâyun’a hânende olarak girdi. Bir süre sonra saray hayatından sıkıldığı için görevinden ayrıldı ve Rüsûmat Nezâreti’nde kâtipliğe başladı. Bu görevini Harbiye Nezâreti Evrak Kalemi’nde devam ettirdi. Rindâne bir hayat yaşadı. 2 Zilhicce 1307 (20 Temmuz 1890) tarihinde Beylerbeyi’nde arkadaşı Rahmi Bey’in evinde kalp krizinden öldü ve ertesi günü Kuzguncuk’ta Nakkaştepe Mezarlığı’na defnedildi. Yakın arkadaşı Mehmed Hafîd Bey ölümü için şu tarih beytini yazmıştır. “Çıktı bir târîh-pesendîde Hafîd/Hâke düştü bî-emel o verd-i nâz (1307).” İsmâil Safâ’nın tarihi de şöyledir: “Çıktı bir düm tek ile

işte Safâ târîhi/Göçtü hey hey diye hânende zavallı Şevkî (1307).” Kendine has tavrıyla devrin önemli hânendeleri arasında yer alan Şevki Bey asıl ününe şarkı bestekârlığıyla ulaşmıştır. İlk mûsiki bilgilerini Ticaret ve Nâfia Nezâreti kâtiplerinden Necmeddin Bey’den aldı ve ardından girdiği Muzıka-i Hümâyun’da kendini yetiştirdi, burada özellikle Hacı Ârif Bey’den faydalandı. Saray fasıllarının vazgeçilmez hânendelerinden olan Şevki Bey Hacı Ârif Bey, Medenî Aziz Efendi, Mehmet Suphi (Ezgi) ve şair Mehmed Hafîd gibi sanat-kârların bulunduğu meclislerdeki icralara çoğunlukla eşi kanunî Melek Hanım’la birlikte katılırdı.

Şevki Bey, Türk mûsikisinde klasik ekolün Hacı Ârif Bey’den sonra en önemli şarkı bestekârı kabul edilir. Güçlü bestekârlık yeteneğinin yanı sıra çabuk beste yapabilen ilhamı bol bir sanatkârdır. Şarkılarının çoğunu daha güfteyi okurken irticâlen bestelediği, bazan yarım saatte bir, bazan da günde sekiz on beste yaptığı söylenir. Bestelerini yirmi yaşından sonra yapmış, Hacı Ârif Bey’in açtığı şarkı çığırını geliştirerek devam ettirmiş, bu ekolün günümüze kadar gelmesinde en önemli rolü oynamıştır. Ruşen Ferit Kam

onu şarkılarındaki özellikler sebebiyle modern “lied”in önemli ismi Schubert’e benzetir. Ölümüne yakın söylediği, “Arza lâyık değil ammâ hünerim/Nâçizâne bini buldu eserim” mısralarından anlaşılacağı üzere 1000’in üzerinde eser bestelemiş, ancak nota bilmediğinden şarkılarının çoğu kaybolmuştur. Aşk konusunun pek çok yönüyle işlendiği eserlerindeki kompozisyon tekniği özellikle geçkiler yönünden son derece gelişmiş olup şarkılarında sade bir üslûpla birlikte lirik, hüzünlü ifadeler görülür. Şarkı formunun dört mısralı (murabba) çeşidi yanında beş, altı, sekiz mısralı türlerinin de güzel örneklerini vermiştir. 200’den fazla uşşak şarkı bestelediği kaydedilir. Türk mûsikisinde uşşak makamını bu kadar ısrarla kullanan bir başka bestekâr bilinmemektedir. Zeki Ârif Ataergin’e bestelerinde uşşak makamını neden hiç kullanmadığı sorulduğunda, “Şevki Bey bu makamı o kadar güzel işlemiştir ki artık onun ardından söylenecek bir söz, yapılacak bir eser kalmamıştır; zira Şevki Bey uşşak kapısını kapatmıştır” cevabını vermiştir. Yılmaz Öztuna onun günümüze ulaşan 233 eserinin listesini (uşşak makamındaki bir beste ve yürük semâi dışındakilerin hepsi şarkıdır) yayımlamıştır (Şevki Bey, s. 42-51). Yetiştirdiği talebeler arasında Bimen Şen ve İsmail Fenni Ertuğrul en önemlileridir.

“Emel-i meyl-i vefâ sende de var bende de var” mısraıyla başlayan bayatî; “Ülfet etsem yâr ile ağyâre ne” mısraıyla başlayan hümâyun; “Hicran oku sînem deler” ve, “Nedir bu hâletin ey meh-cemâlim” mısralarıyla başlayan hüseynî; “Küşâde tâliim hem bahtım uygun” mısraıyla başlayan hüzzam; “Ol gonca-dehen bir gül-i handân olacaktır” mısraıyla başlayan muhayyer; “Nedir bu dil-i zârın figānı” mısraıyla başlayan rast; “Gülzâra nazar kıldım vîrâne-misâl olmuş”, “Kimseler gelmez senin feryâd-ı ateş-bârına” ve, “Zeybeklerle gezer dağlar başında” mısralarıyla başlayan uşşak; “Affeyle suçum ey gül-i ter başıma kakma” ve, “Dil yâresini andıracak yâre bulunmaz” mısralarıyla başlayan uzzâl şarkıları onun çok sevilen eserlerinden bazılarıdır.

Aynı zamanda bir ud ve lavta icracısı olan Şevki Bey birçok şarkısının sözlerini Recâizâde Mahmud Ekrem, Muallim Nâ-ci, Mehmed Sâdi Bey, Mehmed Hafîd Efendi, Reşad Paşa gibi şairlerden seçmiştir. Recâizâde Mahmud Ekrem’in yazıp Rahmi Bey’in bayatî makamında bestelediği, “Gül hazin sünbül perîşan bâğzârın şevki yok” mısraıyla başlayan şarkının

Şevki Bey'in ölümü üzerine bestelendiği söylenir. Mehmed Hafîd Bey, onun vefatından sonra 308 şarkısının güftesini Yâdigâr-ı Şevk yahut Mahsûl-i Tabîat adıyla neşretmiştir (İstanbul 1308, 1322). Yılmaz Öztuna, Mehmet Suphi Ezgi'nin Şevki Bey'in eserlerini bir külliyat halinde hazırlamaya başladığını, 120 şarkısının notasını yazmasına rağmen bu çalışmasını tamamlayamadığını ifade eder (BTMA, II, 356). Musiki Mecmuası'nın 387-388. sayısı (İstanbul 1982) "Şevki Bey Uşşak Şarkıları" başlığıyla bir özel sayı niteliğinde hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 101; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 276-278; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 127-135; Yılmaz Öztuna, Hacı Ârif Bey, Ankara 1986, s. 57-59; a.mlf., Şevki Bey, Ankara 1988; a.mlf., BTMA, II, 355-359; Sadi Yaver Ataman, Mehmet Sadi Bey, Ankara 1988, s. 7, 31-34; Sadun Aksüt, Türk Mûsikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 205-207; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 611-615; Tercümân-ı Hakîkat, 4 Zilhicce 1307; Ruşen Ferit Kam, "Şevki Bey", Radyo, sy. 28, Ankara 1944, s. 8; Etem Üngör, "Âdil Haybat, Şevki Bey'in Oğlu Değildir", MM, sy. 228 (1967), s. 21-27; Hayri Yenigün, "Bir Büyük Bestekâr: Şevki Bey", Musiki ve Nota, sy. 6, İstanbul 1970, s. 20-21; Mehmet Güntekin, DBİst.A, VII, 164-165.

Nuri Özcan

ŞEVKĪ DAYF

(شوقي ضيف)

Ahmed Şevkī Abdüsselâm Dayf (1910-2005)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

13 Ocak 1910'da Mısır'ın kuzeyindeki Dimyat şehrine bağlı bir köyde doğdu. Köyünde başladığı eğitimini Dimyat'taki ilk okulda tamamladı (1926). Orta öğrenimini Zekāzîk'teki lisede gördükten sonra 1928'de girdiği Dârülulûm'un hazırlık okulunu 1930'da bitirdi. Aynı yıl kaydolduğu Fuâd elEvvel Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü'nden 1935 yılında mezun oldu. Burada Tâhâ Hüseyin, Ahmed Emîn, İbrâhim Mustafa, Emîn el-Hûlî, Ahmed el-İskenderî ve Abdülvehhâb Azzâm gibi önde gelen dil ve edebiyat âlimlerinin derslerine katıldı. Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'de el-Muʿcemü'l-vasîṭ adlı sözlüğün hazırlık heyetinde görev aldı. 1936 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne asistan olarak tayin edildi. Burada Ahmed Emîn'in danışmanlığında hazırladığı "en-Nakdü'l-edebî fî Kitâbi'l-Eġānî li-Ebi'l-Ferec el-İsfahânî" adlı teziyle yüksek lisansını (1939) ve Tâhâ Hüseyin'in danışmanlığında hazırladığı "es-Sınâatü'l-fenniyye ve tetavvuruhâ fi'ş-şi'ri'l-Arabî" adlı teziyle doktorasını (1942) tamamladı. 1943'te öğretim üyesi, 1948'de doçent, 1956'da profesör oldu. Ayrıca Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde iki ve Küveyt Üniversitesi'nde dört yıl görev yaptı. Kendini tamamen ilmî çalışmalara veren Şevkī Dayf, 1968-1971 yıllarında Arap dili bölüm başkanlığına getirildi; 1975'te emekliye ayrıldı. 1976'da Atıyye es-Savâlihî'nin vefatıyla boşalan Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye üyeliğine, 1988'de genel sekreterliğine, 1992'de başkan yardımcılığına ve 1996'da İbrâhim Beyyûmî Medkûr'un ardından başkanlığına tayin edildi. Daha sonra İttihâdü'l-mecâmii'l-lugaviyyeti'l-Arabiyye

başkanlığı görevini üstlenen Dayf, aynı zamanda Dımaşk Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye üyesi ve Ürdün'deki aynı adlı kurumla el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī'nin şeref üyesiydi. Şevkī Dayf, uzun süredir mustarip

olduğu akciğer iltihabı hastalığından 10 Mart 2005’te Kahire’de vefat etti.

Yetiştirdiği çok sayıda talebe ve kaleme aldığı birçok eserle dikkat çeken Şevkī Dayf, akademik edebiyat incelemeleri ve eleştirisi alanında Arap dünyasının öncüleri sayılan Tâhâ Hüseyin, Abbas Mahmûd el-Akkād, Muhammed Hüseyin Heykel ve İbrâhim el-Mâzinî gibi isimlerin ardından gelen neslin en önemli edebiyatçılarından biridir. Başarılı çalışmaları dolayısıyla 1948 yılında Kahire Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye ödülüne, 1955’te Şevḳī şâʿirü’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱ adlı eseri dolayısıyla devlet teşvik ödülüne, 1979’da edebiyat alanında Mısır devlet takdir ödülüne, 1983’te Uluslararası Kral Faysal Arap edebiyatı ödülüne ve 2003’te Mısır cumhurbaşkanlığı ödülüne layık görülmüştür. Şevkī Dayf’ın ilmî çalışmaları daha çok Câhiliye devrinden modern döneme kadar Arap edebiyatı incelemeleri, edebiyat tarihi ve tenkidi alanlarında yoğunlaşır. Çalışmalarında takip ettiği yöntem Tâhâ Hüseyin’in tarih ve edebiyata bakışıyla paralellik gösterir; eserlerinde onun tarihî tekâmülcü bakış yönteminin izleri görülür. Buna göre şiir, nesir ve belâgat tıpkı diğer varlıklar gibi basitten karmaşık olana doğru gelişim basamaklarını aşarak zirveye yükselir ve ardından yavaş yavaş aşağıya doğru iner. Şevkī Dayf’ın dikkat çeken bir diğer yönü, bilhassa öğrenciler için Arap nahvinin kolaylaştırılmasına yönelik çabaları ve bu alanda ortaya koyduğu eserlerdir.

Eserleri. I. Telif Eserleri. A) Edebiyat: el-Fen ve mez̠âhibühû fi’ş-şiʿri’l-ʿArabî (Kahire 1943, doktora tezinin isim değişikliğiyle yayımlanmış şeklidir); el-Fen ve mez̠âhibühû fi’n-nes̱ri’l-ʿArabî (Kahire 1946); et-Teṭavvur ve’t-tecdîd fi’ş-şiʿri’l-Ümevî (Kahire 1952); eş-Şiʿrü’l-ġınâʾî fi’l-Medîne (Kahire 1952); eş-Şiʿrü’l-ġınâʾî fî Mekke (Kahire 1952, önceki eserle birlikte eş-Şiʿrü’l-ġınâʾî fi’l-Medîne ve Mekke li-ʿaṣri Benî Ümeyye adıyla yeniden yayımlanmıştır); Şevḳī şâʿirü’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱ (Kahire 1953; Ahmed Şevkī hakkında bir incelemedir); Dirâsât fi’ş-şiʿri’l-ʿArabiyyi’l-muʿâṣır (Kahire 1953); İbn Zeydûn (Kahire 1953); el-Maḳāme (Kahire 1954); er-Ris̱âʾ (Kahire, ts., 1955); er-Riḥlât (Kahire 1956); et-Tercemetü’ş-şaẖṣiyye (Kahire 1956); el-Edebü’l-ʿArabiyyü’l-muʿâṣır fî Mıṣr (Kahire 1957); el-Fükâhe fî Mıṣr (Kahire 1958); Târîẖu’l-edebi’l-ʿArabî (müellifin en kapsamlı çalışması olup şu eserlerden meydana gelmektedir: 1. el-ʿAṣrü’l-Câhilî [Kahire 1960]; 2. el-ʿAṣrü’l-İslâmî [Kahire 1963]; 3. el-ʿAṣrü’l-ʿAbbâsiyyü’l-evvel [Kahire 1966]; 4. el-ʿAṣrü’l-ʿAbbâsiyyü’s̱-s̱ânî

[Kahire 1973]; 5. ʿAṣrü'd-düvel ve'l-imârât: el-Cezîretü'l-ʿArabiyye el-ʿIrâḳ, el-Îrân [Kahire 1980]; 6. ʿAṣrü'd-düvel ve'l-imârât: Mıṣr, eş-Şâm [Kahire 1984; daha sonraki baskılarında Mısır ve Şam kısımları birbirinden ayrılmıştır]; 7. ʿAṣrü'd-düvel ve'l-imârât: el-Endelüs [Kahire 1989]; 8. ʿAṣrü'd-düvel ve'l-imârât: Libiyâ, Tûnis, Ṣıḳılliyye [Kahire 1992]; 9. ʿAṣrü'd-düvel ve'l-imârât: el-Cezâʾir, el-Maġribü'l-aḳṣâ, Mûrîtâniyâ, es-Sûdân [Kahire 1995]); Maʿa'l-Aḳḳād (Kahire 1964); el-Bârûdî: Râʾidü'ş-şiʿri'l-ḥadîs̱ (Kahire 1964); el-Buṭûle fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî (Kahire 1969); el-Baḥs̱ü'l-edebî, ṭabîʿatühû, menâhicühû, uṣûlühû, meṣâdiruhû (Kahire 1972); eş-Şiʿru ve ṭavâbiʿuhü'ş-şaʿbiyye ʿalâ merri'l-ʿuṣûr (Kahire 1977); Mine'l-meşriḳ ve'l-maġrib buḥûs̱ fi'l-edeb (Kahire 1998); Fi'ş-Şiʿri ve'l-fükâhe fî Mıṣr (Kahire 1999); el-Ḥubbü'l-ʿuẕrî ʿinde'l-ʿArab (Kahire 1999); ʿAcâʾib ve esâṭîr (Kahire 2004).

B) Edebî Tenkit, Belâgat ve Dil Bilgisi: en-Naḳd (Kahire 1954); Fi'n-Naḳdi'l-edebî (Kahire 1962); el-Belâġa: Teṭavvur ve târîḫ (Kahire 1965); el-Medârisü'n-naḥviyye (Kahire 1968); Fuṣûl fi'ş-şiʿri ve naḳdih (Kahire 1971); Tecdîdü'n-naḥv (Kahire 1982); Teysîrü'n-naḥvi't-taʿlîmî ḳadîmen ve ḥadîs̱en maʿa nehci tecdîdih (Kahire 1986); Fi't-Türâs̱ ve'ş-şiʿr ve'l-luġa (Kahire 1987); Teysîrât luġaviyye (Kahire 1990); Taḥrîfâtü'l-ʿâmmiyye li'l-fuṣḥâ fi'l-ḳavâʿid ve'l-binyât ve'l-ḥurûf ve'l-ḥarekât (Kahire 1994); Fi'l-Edebi ve'n-naḳd (Kahire 1999).

C) Tefsir ve Diğer İslâmî Konular: Sûretü'r-Raḥmân ve süver ḳıṣâr: ʿArż ve dirâse (Kahire 1971); el-Vecîz fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1993); ʿÂlemiyyetü'l-İslâm (Kahire 1996; trc. Abdelwahab el-Affendi, The Universality of Islam, Rabat 1998); el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye mine'l-Ḳurʾân ve's-sünne (Kahire 1997); Muḥammed ḫâtemü'l-mürselîn (Kahire 2000); Muʿcizâtü'l-Ḳurʾân (Kahire 2001); el-Ḳasem fi'l-Ḳurʾân (Kahire 2001). Ayrıca Maʿî (I-II, Kahire 1981-1988; hâtırat kitabı) ve Mecmaʿu'l-luġati'l-ʿArabiyye fî ḫamsîne ʿâmen (Kahire 1984) adlı eserleri bulunmaktadır.

II. Neşirleri: İbn Madâ, Kitâbü'r-Red ʿale'n-nüḥât (Kahire 1947); Sâhib b. Abbâd, Resâʾilü'ṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd (Kahire 1947, Abdülvehhâb Azzâm ile birlikte); İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr: Ḳısmü şuʿarâʾi Mıṣr (Kahire 1951, Ahmed Emîn ve İhsan Abbas ile birlikte); İbn Hazm, Naḳṭü'l-ʿarûs fî tevârîḫi'l-ḫulefâʾ (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb

içinde, XIII/2, Kahire 1951); İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib (Endülüs'le ilgili bölüm: I-II, Kahire 1953-1955; eserin Mısır'la ilgili bölümünün I. cildi: Kahire 1954, Zeki Muhammed Hasan - Seyyide İsmâil Kâşif ile birlikte); Corcî Zeydân, Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye (I-IV, Kahire 1957); İbn Abdülber enNemerî, ed-Dürer fi'ḫtiṣâri'l-meġāzî ve's-siyer (Kahire 1966); İbn Mücâhid, es-Sebʿa fi'l-ḳırâʾât (Kahire 1972; Şevkī Dayf'ın yayımlanmış 100'ü aşkın makalesinin bir listesi için bk. Sâmî Süleyman Ahmed, LXVII [2005], s. 384-389).

Ahmed Yûsuf Ali'nin Ḳırâʾe evveliyye fî kitâbâti Şevḳī Ḍayf (Kahire 1989), bazı akademisyenlerin çalışmalarından oluşan, Tâhâ Vâdî'nin yayıma hazırladığı Şevḳī Ḍayf sîre ve taḥiyye: Dirâsât fi'l-edeb ve'n-naḳd ve'l-luġa ve't-türâs̱ (Kahire 1992), Semîre Sâdık Şa'lân'ın Şevḳī Ḍayf fî ʿuyûni ṣafvetin mine'l-aʿlâm (Kahire 2003), Mustafa Abdüşşâfî Mustafa'nın Şevḳī Ḍayf ve târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî

(İskenderiye 2006) ve Mahmûd Fevzî el-Münâvî'nin Şevḳī Ḍayf: Lemeḥât ve kelimât (Kahire 2007) adlı eserleri Şevkī Dayf hakkında yapılan önemli çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 127-128; Tâhâ Vâdî, "Şevḳī Ḍayf sîretü ʿâlim ve mesîretü insân", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb-Câmiʿatü'l-Ḳāhire, L/2, Kahire 1990, s. 1-24; Sâmî Süleyman Ahmed, "Kitâbâtü Şevḳī Ḍayf: Bibliyoġrâfyâ ve mülâḥaẓât", Fuṣûl, LXVII, Kahire 2005, s. 381-390; M. Mahmûd ed-Dürûbî, "Şevḳī Ḍayf müʾerriḫan li'n-nes̱ri'l-ʿArabiyyi'l-ḳadîm", el-Aḥmediyye, XXI, Dübey 2005, s. 299-360; Câbir Usfûr, "Şevḳī Ḍayf: el-Maʿnâ ve'l-ḳıyme", el-Ehrâm, Kahire 21/3/2005; Âdil Süleyman Cemâl, "Şevḳī Ḍayf ḫâtimetü'l-muhaḳḳiḳīne'r-ruvvâd", MMMA (Kahire), L/1-2 (2006), s. 173-197; A. N. Staif, "Dayf, Shawqi", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 184; Abdullah el-Cebbûrî, "Şevḳī Ḍayf", Mevsûʿatü Beyti'l-ḥikme li-aʿlâmi'l-ʿArab,

Bağdad 1420/2000, I, 241-242; Mahmûd Fâhûrî, “Ḍayf, Şevḳī”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XII, 417-418.

Sedat Şensoy

ŞEVKİ EFENDİ

(ö. 1957)

Bahâîliğin kurucusu Bahâullah'ın oğlu ve halefi Abdülbahâ Abbas Efendi'nin, ölümünden önce Bahâîler'in ruhanî lideri olarak tayin ettiği büyük torunu

(bk. BAHÂÎLİK).

ŞEVKİ EFENDİ, Mehmed

(bk. MEHMED ŞEVKİ EFENDİ).

ŞEVKUTARAB

(شوق وطرب)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Nazarî-Amelî Türk Musikisi adlı eserinde Mehmet Suphi Ezgi, Abdülbâki Nâsır Dede'nin Edvâr'ında (Tedkīk u Tahkīk) şevkutarab makamının III. Selim tarafından terkip edildiği ifadesinin bulunduğunu söylemesine rağmen Tedkīk u Tahkīk'te böyle bir kayda rastlanmamaktadır. Şevkutarab makamı, acem-aşiran perdesinde karar eden makamlar sınıfına dahil olup inici-çıkıcı seyir özelliğine sahiptir. Makam, yerindeki sabâ makamı dizisine yine yerindeki acem-aşiran makamı dizisinin eklenmesiyle meydana gelmiştir. Fakat özellikle küçük formdaki eserlerin, acem-aşiran dizisinin tamamıyla değil acem-aşiran perdesindeki çârgâh beşlisiyle karar ettiği görülür.

Şevkutarab makamının giriş seyrinde sabâ makamı çok önemli bir yer tutar. Bu sebeple makamın birinci mertebe güçlüsü sabâ makamının da güçlüsü olan do (çârgâh) perdesidir ve bu perdede zirgüleli hicaz çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. İkinci mertebe güçlü ise sabâ makamının durak perdesi olan la (dügâh) perdesidir ki bu perdede sabâ dörtlüsü ile asma karar yapılır. Burada Arel-Ezgi nazarî sisteminde bulunmayan bir özellikten söz etmek gerekir. Şevkutarab makamında da sabâ makamında olduğu gibi zaman zaman hicaz ve şehnaz perdeleri 1-2 koma kadar dik basılır. Özellikle şehnaz perdesi bazan, çârgâhtaki zirgüleli hicaz dizisinin uzzâl makamının bir kısmı ile yer değiştirmesiyle veya dik-hisar perdesinde bir segâh beşlisinin seyre katılmasıyla bu özellik kendini belli eder.

Bu makamın giriş seyrinde çok önemli bir yer tutan hâkim makam sabâ makamıdır. Bu sebeple sabâ makamının bütün özellikleri şevkutarab makamında da geçerlidir. Sabâ makamında olduğu gibi gerdâniye, acem ve dik-hisar perdelerinde asma karar imkânı varsa da bu perdelerde fazla ısrar etmek doğru değildir, zira makam şevkefzâya benzeyebilir. Bu makamdaki bazı eserlerde çârgâhtaki zirgüleli hicaz dizisinin uzzâlle dönmesi sonucu

tiz taraftaki yani gerdâniyedeki uşşak dörtlüsü sebebiyle dik-şehnaz sünbüle perdeleri kullanılır.

Şevkutarab makamında sabâ makamının önemli yeri olduğundan bazı şevkutarab eserlerde sabâdan sonra acem-aşiran dizisinin tamamı kullanılmayıp acem-aşiran perdesindeki çârgâh beşlisiyle karar edilmiştir. Acem-aşiran dizisinin tamamının seyre katılması halinde asma karar imkânı fazlalaşır ve bu makamın asma kararları da kullanılabilir. Bunlar çârgâhta çârgâhlı, dügâhta kürdîli, rastta bûselikli asma kararlardır. Fakat çok defa bu dizinin tamamı kullanılmamıştır.

Başlangıç seyrinde hâkim olan sabâ makamı dizisinin üçüncü perdesi olan çârgâh perdesi üzerinde bir hicaz beşlisi yer alır. Bundan faydalanarak kürdî perdesine nikriz çeşnisiyle düşülmesi şevkutarab makamında pek uygulanmaz. Bu daha çok şevkefzânın bir özelliğidir. Yerindeki sabâ makamı tamamlandıktan sonra acem-aşiran dizisine geçilir. Bununla beraber kürdî perdesi bazan çârgâhtaki hicazın yedeni olarak kullanılabilir. Zira bazan çârgâhtaki zirgüleli hicaz çeşnili asma karar veya yarım karar hicaz çeşnisiyle yer değiştirmiştir. Hicaz, uzzâl ve hümâyun makamlarının yedenleri tam sesli yani "T" aralıklıdır. Çârgâh perdesindeki çeşni hicazlı olursa onun bir tanini altında bulunan kürdî perdesi de yedeni olur. Şevkutarab makamı hâkim makam olan sabâ makamının donanımı ile donanır. Bunlar si için koma bemol ve re için bakiye bemoldür. Gerekli değişiklikler ve acem-aşirana geçildiğinde icap eden işaretler eser içinde gösterilir.

Makam iki ayrı diziden oluşmuştur. Dolayısıyla makamı meydana getiren sesler de bu dizilerin sesleridir. Bunlar 1. Sabâ dizisi (pestten tize): Dügâh, segâh, çârgâh, hicaz, dik-hisar, acem, gerdâniye, şehnaz veya dik-şehnaz, tiz segâh, tiz çârgâh; 2. Acem-aşiran dizisi (pestten tize): Acem-aşiran, rast, dügâh, kürdî, çârgâh, nevâ, hüseynî ve acem perdeleridir. Makamın yedeni ise portenin birinci çizgisindeki mi (hüseynî-aşiran) perdesidir. Şevkutarab makamı yapısı gereği tiz taraftan zaten geniş bir yapıya sahiptir. Ancak pest taraftan yegâh perdesine bûselik beşlisiyle düşmek hemen hemen âdettir.

Şevkutarab makamının seyrine girişte hâkim olan sabâ ile başlanır. Bu makamı meydana getiren çeşnilerde bütün özellikler belirtilip gezinilir ve

birinci mertebe güçlü olan çârgâh perdesinde aynen sabâda olduğu gibi zirgüleli hicaz çeşnili yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilerek dügâh perdesine kadar inilir ve bu perdede ikinci mertebe güçlü olarak sabâ çeşnili asma karar yapılarak sabâ makamı bitirilir. Bundan sonra acem-aşiran dizisine geçilir. Bu

makamın da özellikleri belirtilip gezinildikten sonra acem-aşiran perdesinde çârgâh çeşnili tam karar yapılır. Bazan acem-aşiran dizisinin tamamı ile değil sadece acem-aşirandaki çârgâh beşlisi ile de tam karar yapılabilir.

III. Selim'in hafif usulündeki peşrevi ve saz semâisiyle hafif usulünde, "Der sipihr-i sînem dâğ-ı mahabbet kevkebet" mısraıyla başlayan kârı; zencir usulünde, "Perçem-i gül-pûşunun yâdıyla feryâd eyledim" mısraıyla başlayan bestesi; "La'l-i can-bahşını sun bezmde ey şûh emelim" mısraıyla başlayan ağır semâisi ve, "Gönlüm yine bir gonca-i nâzik-tene düştü" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Şâkir Ağâ'nın ağır aksak usulünde, "Sünbüller içinde göricek verd-i izârın" mısraıyla başlayan şarkısı; Ali Nutkî Dede'nin (Hamâmîzâde İsmâil Dede) Mevlevî âyini; Zekâi Dede'nin evsat usulünde, "Bir muazzam pâdişahsın ki kulundur cümle şâh" ve III. Selim'in aynı usulde, "Cenâbındır şeh-i pâkîze-meşreb yâ Resûlallah" mısralarıyla başlayan tevşîhleri; Abdülkadir Töre'nin düyek usulünde, "Doğdu ol sadr-ı risâlet bastı arş üzre kadem" mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamın örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 41; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 199-201; IV, 254; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 163-165; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 517-519.

İsmail hakkı Özkan

ŞEVVAL

(الشوّال)

Hicrî yılın onuncu ayı.

Sözlükte “yukarı kalkmak, yükselmek; kaldırmak” anlamlarındaki şevl kökünden türeyen şevvâl kelimesi kamerî yılın ramazandan sonra ve zilkadeden önce gelen onuncu ayının adıdır. Bu ayın İslâm’dan önce Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde dâbir, Arab-ı âribe döneminde vâğıl (vağl) diye adlandırıldığı nakledilmektedir. Şevval adı Arab-ı müsta‘ribe devrinde kullanılmaya başlanmış ve İslâmiyet’ten sonra da kullanımı devam etmiştir. Şevval kelimesinin onuncu aya ad olması değişik şekillerde açıklanmıştır. Araplar kamerî ayların eski adlarını değiştirirken bu ay yaz mevsiminde havanın sıcak olduğu bir döneme rastladığı için bu adın verildiği rivayet edilmektedir. Develerin çiftleşme mevsiminde kuyruklarını kaldırmalarından dolayı bu şekilde isimlendirildiği ya da havanın çok sıcak olması sebebiyle develerin sütünün azalması yüzünden bu adla anıldığı şeklinde açıklamalar da mevcuttur.

Araplar şevval ayını uğursuz kabul ettiklerinden bu ayda nikâh kıymazlardı. Resûl-i Ekrem, Hz. Âişe ile şevval ayında evlenerek bu inancın yanlış olduğunu göstermiştir. Ramazan bayramının birinci günü olan şevval ayının ilk gününde oruç tutmak haramdır. Hz. Peygamber’in, “Ramazanı oruçla geçirip buna şevvalden altı gün ilâve eden kimse bütün yılı oruçlu geçirmiş gibi olur” meâlindeki hadisi (Müslim, “Ṣıyâm”, 204) dikkate alınarak bu ayda altı gün oruç tutmanın müstehap olduğu kabul edilmiştir. Bu orucun bayramın hemen ardından ara verilmeden tutulması daha faziletli sayılmakla birlikte aralıklarla tutulması da mümkündür. Şevval aynı zamanda hac aylarının ilkidir. İslâm tarihinde şevval ayında meydana gelen bazı olaylar şunlardır: Benî Kaynukā‘ Gazvesi (2/624), Uhud Gazvesi (3/625), Huneyn Gazvesi (8/630), Tâif Gazvesi (8/630), bir rivayete göre Hz. Peygamber’in oğlu İbrâhim’in vefatı (10/632). Osmanlı Devleti’nde memurların tayinleri (tevcîhat) Tanzimat’tan önce şevval ayında yapıldığı için bu tayinler “şevval tevcîhatı” diye isimlendirilirdi. “Mükerrem”

sıfatıyla da anılan şevval Osmanlı belgelerinde “ل” kısaltmasıyla gösterilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şvl” md.; Kāmus Tercümesi, III, 1391-1392; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve’l-leyâlî ve’ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 46, 52; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 205; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Fezâʾilü’l-evḳāt (nşr. Adnân Abdurrahman Mecîd el-Kaysî), Mekke 1410/1990, s. 325-334; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şarki’l-Arabî), s. 71; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, I, 158; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), II, 376, 379; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 455, 461; Enîs Ferîha, Esmâʾü’l-eşhür ve’l-ʿaded ve’l-eyyâm ve tefsîru meʿânîhâ, Trablus 1988, s. 71-73, 75-77; Pakalın, III, 346, 482; “Şevvâl”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyyetü’l-ʿâlemiyye, Riyad 1999, XIV, 284-285.

M. Kâmil Yaşaroğlu

ŞEY

(الشيء)

Var olan, var olması mümkün olan yahut zihinde tasavvur edilebilen varlık.

Sözlükte “diledi, istedi” anlamındaki şâe fiilinden masdar-isimdir (şey’ çoğulu eşyâ’). Fiilin diğer masdarı meşîet olup şey kelimesinin mânasıyla ilişkilidir. Bazı dil âlimleri bu ilişkiden ötürü şey kelimesine “dilenen, istenen” anlamı vermiştir. Hakkında haber verilen her nesne, konu için kullanıldığı belirtilen şey (Tâcü’l-ʿarûs, “şyʾe” md.) Arap gramerinde yüklemin öznesini, mantıkta yüklemin konusunu oluşturacak bir kavram olarak da düşünülmüştür. Râgıb el-İsfahânî, şey için “bilinebilen ve hakkında haber verilebilen” şeklinde bir tanım yapar ve kelimenin hem ism-i mef‘ûl, hem ism-i fâil anlamında kullanılabileceğini söyler. Meselâ, “De ki, tanık olmak bakımından hangi şey daha büyüktür?” meâlindeki âyette (el-En‘âm 6/19) geçtiği gibi Allah hakkında kullanıldığında fâil, “De ki, Allah her şeyin yaratıcısıdır” âyetinde (er-Ra‘d 13/16) olduğu gibi başka varlıklar için kullanıldığında mef‘ûl mânası taşır ve Allah’ın yaratmayı dilediği bütün nesneleri ifade eder. Nitekim meşîet de “Allah’ın dileyip yaratması” demektir. Şeyler de ilâhî meşîetin konusu olarak düşünülmelidir (el-Müfredât, “şyʾe” md.). Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, şey kelimesini kelâmcıların terimleri arasında zikrederek “kendisinden söz edilmesi ve kendisine delâlet edilmesi mümkün olan” şeklinde tanımlar (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 43). Tahânevî de “ister mevcut ister ma‘dûm olsun, ister muhal ister mümkün olsun, kendisi hakkında veya kendisi sayesinde bilgi edinilebilen yahut hüküm verilebilen” biçiminde bir

tanım verir. Kelimenin terim anlamı etrafında gelişen kelâm ve felsefe tartışmalarını da aktarır (Keşşâf, I, 1047-1048).

Şey kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça geçmekte, başta alîm ve kadîr olmak üzere Allah’ın isimlerinin, fiil ve sıfatlarının nesnelerini belirtmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şyʾe” md.). Bu âyetlerde “her şey” (küllü şey’) tabiri Allah’tan başka her şeyi ifade etmekte olup bu ifadeyle ilâhî

hâkimiyetin âlem ve insan üzerindeki mutlak kuşatıcılığı vurgulanır. Allah'ın, olmasını irade ettiği şeye "ol" demesi yahut "ol" diye emretmesi o şeyin hemen oluvermesi için yeterlidir (en-Nahl 16/40; Yâsîn 36/82). İlâhî fiillerin evren üzerindeki bu mutlak tasarrufu doğal etkiler ve beşerî fiillerle hiçbir şekilde mukayese edilemez. Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini beyan eden âyet (eş-Şûrâ 42/11) O'nu cismanî varlıklara veya insana benzeten bütün telakkileri reddetmektedir. Kur'an, hiçbir şeyin ulûhiyyete iştirak edemeyeceğini ve hiçbir şeyin Allah'a ortak koşulmaması gerektiğini bildirir (Âl-i İmrân 3/64; en-Nisâ 4/36; el-En-'âm 6/151). Her şey tabirinin genellikle Allah'tan başka şeyleri belirtmesi ve yaratanla yaratılan arasındaki mutlak farklılığa işaret etmesi ilk bakışta şey kelimesinin Allah hakkında kullanılamayacağını düşündürse de, "De ki, tanık olmak bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki, Allah sizinle benim aramda tanıktır" (el-En'âm 6/19) ve, "O'nun zâtı dışında her şey yok olacaktır" (el-Kasas 28/88) meâlindeki âyetlerdeki ifade tarzı buna imkân verir gibidir; yine şey kelimesinin "varlık" anlamına geldiği durumda bu mümkün görülebilir. Ancak bu kullanım Allah'ın, yarattığı şeyler gibi bir şey olduğu mânasını taşımaz; bu husus O'nun hiçbir şeye benzemediğini belirten âyette (eş-Şûrâ 42/11) açıkça ifade edilmiştir. Şey kelimesinin Kur'an'da Allah-âlem ilişkisi bağlamında kullanılmadığı durumlar da vardır. Bu tür âyetlerde kelimenin hangi anlama geldiği neyin yerini tuttuğuna bakarak anlaşılabilir. Meselâ bazı insanların ömrünün bunamaya varacak kadar uzatıldığını bildiren âyette, "Bilgi sahibi iken hiçbir şey bilmesin diye ömrün düşkün çağına erdirilir" ifadesi geçmektedir (en-Nahl 16/70). Buradaki hiçbir şeyin "bilgi türünden hiçbir şey" anlamına geldiği açıktır.

Şey kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarından kaynaklanan bazı meseleler önce kelâmda, daha sonra İslâm felsefesinde önemli tartışmalar başlatmış ve kelime bir teknik terime dönüşmüştür. Bunlar, kelâm ilminin çıkış noktasına ve yöntemine uygun biçimde önce teolojik nitelikte olan, daha sonra ontolojik boyutlar kazanan meselelerdir. Bu meselelerin ilki Allah'a şey denilip denilemeyeceği, ikincisi de şey kelimesinin yalnızca fiilen var olan bir nesneye mi yoksa henüz mevcut olmamakla birlikte var olması mümkün olan bir nesneye mi karşılık geldiğidir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'de Allah'a şey denilip denilemeyeceğiyle ilgili çeşitli görüşler aktarmaktadır. Buna göre Cehm b. Safvân, benzeri bulunan

yaratılmış nesneler için kullanıldığı gerekçesiyle Allah'a şey denilemeyeceğini ileri sürmüş, kelâmcıların çoğunluğu ise şey kelimesinin Allah'a isnadında bir sakınca görmemiştir. Eş'arî tartışmanın şey kelimesine yüklenen farklı mânalarla ilgili olduğunu düşünür. Meselâ Müşebbihe, Allah'ın şey olduğunu ileri sürerken şeye "cisim" anlamı vermektedir. Eş'arî'nin de içinde yer aldığı anlaşılan kelâmcılar grubu ise şeye "mevcut" anlamı verir ve "Ancak var olana şey denebilir" diyerek Allah'ın şey olduğunu savunur. Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, şey kelimesine "fiilen var olmak değil sabit olmak" mânası vererek yaratılmış nesnelerin yaratılmadan önce sabit olduğunu ileri sürmüş, dolayısıyla var olmayana da şey denilebileceği görüşünü benimsemiştir. Eş'arî bu görüşe açıkça karşı çıkmaktadır; çünkü sabit olmakla var olmak aynı anlama geldiğinden bu görüş çelişkilidir. Allah'a şey denilmesi durumunda O'nun eşyadan nasıl ayırt edileceği probleminin de tartışılmasına ihtiyaç duyulur. Allah'ın şey olmakla birlikte eşya gibi olmadığını bir inanç ilkesi şeklinde benimseyen kelâmcılar bu problemi aşmak için kelimenin temel anlamında zâtî başkalığı belirtici bir mâna bulunduğu fikrinden hareket etmişlerdir. Buna göre bir şey kendisidir, başka bir şey olamaz. Allah'ın şey olduğu söylendiğinde diğer şeylerden zât bakımından başka olduğu ifade edilmiş olur. Eş'arî'nin Cübbâî ve Abbâd b. Süleyman gibi âlimlerden aktardığı fikirler, Mu'tezile kelâmcılarının bu konuda sıkıntılı bir tartışma içine girdiklerini göstermektedir. Çünkü bir yandan "bilinen, zikredilmesi ve haber verilmesi mümkün olan" şeklindeki anlamından ötürü Allah'a şey denilirken diğer yandan Allah'ın eşya gibi olmayan mutlak ve bizâtihi şey olduğu kanıtlanabilmelidir. Eş'arî'nin naklettiklerinden, Mu'tezile âlimlerinin bu başkalığın özellikle Allah'ın kadîm ve yaratıcı oluşuyla ilgili bulunduğu üzerinde ısrarla durdukları anlaşılmaktadır (Maḳālât, s. 518-520).

Mâtürîdî'nin Allah'ın şey olup eşya gibi olmadığı" yönündeki Ehl-i sünnet kelâmının genel kabulünü, "Niçin Allah şeydir ama eşya gibi değildir diyorsunuz da Allah cisimdir ama öteki cisimler gibi değildir demiyorsunuz?" tarzındaki tecsîmî itiraza cevap verirken daha da derinleştirdiği görülmektedir. Onun bu itiraza cevabı, "Böyle demiyoruz, çünkü (Allah'a) şey dememizi gerektiren sebep cisim için bulunmamaktadır" şeklindedir. Mâtürîdî gerekçelerini temellendirirken şey olma (şey'iyye) ve cisim olma (cismiyye) kavramları arasındaki teknik

anlam farkını açıklamaktadır. Buna göre Allah hakkında, “Şeydir ama öteki şeyler gibi değil” önermesi doğrudur diye, “Cisimdir ama öteki cisimler gibi değil” önermesinin de doğru olması gerekmez. Çünkü cisim kendisinden daha genel olan eşya kavramı içerisindedir ve eşyanın bir kısmını teşkil eder. Sözü edilen önermede şey lafzı yerine cisim lafzı konduğunda çelişkili biçimde, “Allah şeydir ama eşyanın bir kısmı gibi değildir” demiş oluruz. Allah hakkında şey lafzını kullanmanın hem naklî hem aklî dayanakları bulunmaktadır. Eğer Allah şey olmasaydı hiçbir şeyin O’nun benzeri gibi olmadığını beyan eden âyet bir anlam ifade etmezdi. Çünkü bir şeyin başkasına benzemediğini söylemek ancak şey’iyyet kavramı temelinde mümkündür. Diğer bir ifadeyle bir şey ancak başka bir şeye benzemez. Ayrıca, “De ki, hangi şey tanıklık bakımından daha büyüktür?” meâlindeki âyet de (el-En‘âm 6/19) ancak Allah’ın şey olması durumunda anlamlı olacaktır. Aklî bakımdan da şu kanıt ileri sürülebilir: Şey’iyyet daima bir varlığın olumlanmasını ifade eder. Şey kelimesinin kullanıldığı her durumda bir zâtın varlığının ispatı, hatta ululanması kastedilir. Buna karşılık, “Hiçbir şey değil” lafzı tam aksine varlığın olumsuzlanması anlamında kullanılır. Halbuki “cisim değil” şeklindeki bir olumsuzlama varlığın olumsuzlanması mânasına gelmez. Nitekim, “Bu adam bir şeydir” önermesi bir zata ilişkin mahiyeti değil onun bizâtihi varlığını ifade etmektedir. Önerme, “Bu adam cisimdir” şekline dönüştürüldüğünde onun mahiyetinden yani boyutları, yönleri, sınırları olmak, arazları kabul etmek gibi mahiyetine ilişkin unsurlardan söz edilmiş olur. Cismin yaratılmışlığının kanıtı diye ortaya konan böyle bir mahiyetin Allah’a isnat edilmesi hiçbir şekilde söz konusu olamaz (Mâtürîdî, s. 64-69).

Şey terimiyle ilgili ikinci mesele, Allah’ın bir şeyi yaratmayı irade ettiğinde ona yalnızca “ol” dediğini beyan eden âyetin (Yâsîn 36/82) anlaşılmasıyla ilgilidir. Allah’ın yok olan bir şeye “ol” diye hitap etmesi

yokluğun da bir şey olup olmadığı yönünde tartışmalara yol açmıştır. Gazzâlî, bu tartışmanın anılan âyet bağlamında çıkmaza sokulmak istenen bir şeklini aktarmaktadır. Buna göre “ol” emri âleme ya yokluk ya da varlık halinde yöneltilmiştir. Eğer bu emir âlem yokken yöneltilmişse yok olan şeyin bu emre muhatap olması düşünülemez. Şayet bu hitap âlem varken gerçekleşmişse var olan şeye “ol” denmesi abestir (el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād, s.

153). Gazzâlî, Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşünü ma‘dûmun bir şey ve zât olduğu, âlemin de yoklukta iken varlığa gelmeyi kabul eden kadîm bir zâtının bulunduğu, bu zâtın yokluktan sonra varlığa geldiği şeklinde aktarmaktadır (a.g.e., s. 36, 144). Ma‘dûmun bir şey olup olmadığı meselesinin yoktan yaratma inancı bağlamında tartışılması kaçınılmaz bir sonuçtu ve Mu‘tezile’nin yokluğu bir şey kabul eden görüşü âlemin yokken yaratıldığı inancına ters düşmekteydi. Böyle bir görüş yokluğa bir tür varlık izâfe etmek anlamına geleceğinden âlemin yokluktan yaratıldığı inancı bir şeyden yaratıldığı inancına dönüştürülmüş olmaktaydı. Sünnî kelâm geleneğinde Mu‘tezile’ye karşı hiçliğin bir şey veya zât olmadığı fikrinin ısrarla vurgulanması âlemin kadîm olduğu gibi bir telakkiyi önlemeyi amaçlar. Nitekim Wolfson, Mu‘tezile kelâmcılarının “bir şey ve zât” olarak tanımladıkları ezelî yokluğu Eflâtun’un ve hatta Aristo’nun ezelî maddesiyle karşılaştırılabilir görmüş, bu anlayışın Grek felsefesinden intikal etmiş olabileceğini ileri sürmüştür (Kelâm Felsefeleri, s. 278-279). Âlemin kıdemini çağrıştırması sebebiyle Sünnî kelâmcıları yaratmayı izah ederken bir dönemden sonra “yoktan” terimini terkedip bunun yerine “bir şeyden olmaksızın” veya “hiçbir şeyden” tabirlerini kullanmışlardır.

Felsefeyi “beşerin gücü ölçüsünde varlık ve olayların (eşya) hakikatini bilmek” şeklinde tanımlayan Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin (Resâ᾿il, I, 97) şey terimini hem varlık hem de mahiyeti kapsayacak şekilde kullandığı anlaşılmaktadır. Filozof, bir şeyin kendisinin illeti olamayacağına dair kanıtı geliştirirken terimi şeyin kendisi (zât) ya da mahiyeti, şeyin varlığı (eys) ve şeyin yokluğu (leys) terimleriyle birlikte, dolayısıyla hem özü hem de var oluşu kapsayacak biçimde kullanmaktadır (a.g.e., I, 123-124). Fârâbî de bir şeyin zâtının o şeyin mahiyeti olduğunu belirtir (Kitâbü’l-Ḥurûf, s. 106). Fârâbî’nin şey tanımı şöyledir: “İster dış dünyada var olsun ister herhangi bir yönüyle kavranmış olsun, bölünmüş olsun ya da olmasın, nasıl olursa olsun, her mahiyeti bulunana şey denir.” Filozofa göre şey dış dünyada gerçekten var olanı da olmayanı da kapsar; mevcut kelimesi ise ancak dış dünyada mahiyeti var olanlar hakkında kullanılır, sadece zihinde tasavvur edilenler için kullanılmaz. Bu bakımdan şey kelimesi mevcuttan daha genel bir anlama sahiptir. Buna karşılık “hiçbir şey değil” ifadesiyle kastedilen anlam, ne dış dünyadaki bir varlığa ait olarak ne de zihinde kavram olarak “hiçbir mahiyeti bulunmayan”dır (a.g.e., s. 128).

Fârâbî’nin bu düşüncelerine İbn Sînâ tarafından ontolojik açılımlar kazandırılmıştır. Filozof mevcut, şey ve zaruri terimlerinin ifade ettiği anlamları insan zihninin önsel (a priori) olarak kavradığını ve aslında tanımlanmalarına ihtiyaç bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre bu kavramları tanımlama teşebbüsleri sadece kavranmış bir şeyin farkına varsın diye zihni uyarmaya ve bu kavrayışı hatırlatmaya yarar. Bununla birlikte İbn Sînâ şey ve mevcut terimlerinin aynı anlama gelmediğini varlık-mahiyet ayırımına başvurarak açıklar. Mevcut terimi müsbetle (dış dünyadaki gerçekliği olumlanan) eş anlamlı iken şeyin bir hakikate sahip bulunmakla birlikte dış dünyada mevcut olması gerekmez. Meselâ üçgen kavramının bir hakikati vardır; ancak üçgenin zihindeki anlamıyla dış dünyada olumlanan bir varlığı yoktur. Eğer bu hakikatin bir varlığından söz edilecekse bunu o şeyin özel varlığı saymak ve varlığının zihinde bulunduğunu kabul etmek gerekir. Dış dünyada olumlanmış bir varlığı bulunmayan hakikat mahiyet adını alır; mahiyetin kendisi dış dünyada ontolojik realiteye sahip değildir. Dolayısıyla şey hem dış dünyadaki hem de zihindeki varlığı, mevcut ise sadece dış dünyadaki hakikati ifade etmektedir. İbn Sînâ’ya göre hiçbir şekilde kavranmaz olan yokluk hakikati bulunmadığından bir şey değildir. Kavranabilir mahiyetin, hakkında haber verilmesi uygun olan bir zihnî varlık oluşu hakikati bulunduğuna işaret eder. Meselâ, “Kıyamet kopacaktır” önermesinde “kıyamet” kavramı ile “kopmak” fiilinin anlamları zihinde mevcut olup kopmak fiili zihinde kıyamete yüklem yapılmaktadır. Henüz dış dünyada gerçeklik kazanmamış olmakla birlikte kıyametin gerçeklik kazanacağının anlamlı biçimde haber verilebilmesi bu haberin bizzat var oluş kavramının anlamıyla irtibatlıdır. Dış dünyadaki var oluşla aklî yönden mümkün anlamlar olarak kavranan zihnî gerçeklikler mevcuttur ve onlar bu özel varlık tarzlarıyla şey kavramının kapsamına girer. Aynı durum geçmişte vuku bulmuş şeyler için de söz konusu edilebilir. Dolayısıyla henüz var olmamış ya da bir dış dünya gerçekliği olarak vuku bulmamış şeylerin sabit mevcudiyetleri yok diye şeyliklerinin de bulunmadığını ileri sürenler, şeyin aklî bir hakikatinin olabileceğini kavramayanlar ya da varlık-mahiyet ayırımını yapamayanlardır. Bu eleştirinin, hakkında haber verilebilen ve kavranabilenlerin yok olması durumunda bir şeyliğe sahip bulunmadığını savunan, ontolojik olarak var olmakla şey olmayı özdeşleştiren kelâmcılara yönelik olduğu anlaşılmaktadır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [1], s. 29-34; Wisnovsky, sy. 26 [2006], s. 85-118).

Konuyu vahdet-i vücûd metafiziği açısından ele alan Muhyiddin İbnü'l-Arabî şey terimini gerçeklik (ayn) kavramıyla özdeş biçimde kullanır ve doktrininde önemli yer tutan sabit gerçeklikler (el-a'yânü's-sâbite) için de dış dünyada gerçeklik kazanmış nesneler için de şey olmanın söz konusu edilebileceğini belirtir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre, "O'nun zâtı müstesna her şey yok olacaktır" âyetinde geçen (el-Kasas 28/88) "her şey"in içine hem a'yân-ı sâbitenin şeyliği hem dış dünyada var olanların şeyliği girmektedir. Âyette yer alan "O'nun zâtı müstesna" ifadesi şey'iyye teriminin ilâhî zât için kullanılamayacağını göstermektedir (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, I, 99; İbnü'l-Arabî'nin terimle ilgili genel yaklaşımı için ayrıca bk. el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 667-670).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 1047-1048; Rızâ Tevfik, Kāmûs-ı Felsefe, İstanbul 1332, I/1, s. 282-310; Kindî, Resâʾil, I, 97, 123-124; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 518-520; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 64-69; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 106, 128-129; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 43; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 29-34; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 36, 144, 153; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1911 → Beyrut, ts., I, 99; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 667-670; H. A. Wolfson, Kelâm Felsefeleri (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 274-285; R. Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar" (trc. Arzu Meral), MÜİFD, sy. 26 (2006), s. 85-118; R. Arnaldez, "S̲h̲ayʾ", EI² (İng.), IX, 380-382.

İlhan Kutluer

ŞEYBAK HAN

(bk. ŞEYBÂNÎ HAN).

ŞEYBÂN (Benî Şeybân)

(بنو شيبان)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Bekir b. Vâil kabilesinin önemli kollarından olan Şeybânoğulları’nın atası Şeybân b. Sa‘lebe’nin nesebi Adnân’a ulaşır. Şeybân’ın soyu Zühl, Teym, Sa‘lebe ve Avf isimli oğullarıyla devam etmiştir. Kabile, Câhiliye dönemindeki reisi Mürre b. Zühl’ün on çocuğundan çeşitli kollara ayrılmıştır. Meşhur kolları arasında Hemmâm, Cessâs, Muhallim, Hâris, Ebû Rebîa ve Mürre sayılabilir. Câhiliye devrinde Yemâme ve Bahreyn civarında ikamet eden Şeybânoğulları, İslâm’ın ortaya çıktığı yıllarda Yemâme’den Basra, el-Cezîre ve Diyarbekir’e kadar uzanan geniş bir alana yayılmışlardır. Bu dönemde büyük çoğunluğu putlara tapan Benî Şeybân’ın önemli şahsiyetlerinden biri ünlü Arap kahramanı ve aynı zamanda şair Bistâm b. Kays’tır. Şeybânîler, Besûs savaşından sonra (yaklaşık 525) Bekir b. Vâil kabilesinin diğer kolları gibi Lahmîler’in hâkimiyeti altına girdiler. Lahmî Hükümdarı Nu‘mân b. Münzir, Sâsânî Hükümdarı Hüsrev Pervîz tarafından öldürülmeden önce sadakatlerinden dolayı hazinesini ve silâhlarını Şeybânoğulları’na bırakmıştı. Hüsrev Pervîz’in Hîre valiliğine tayin ettiği Tay kabilesinden İyâs b. Kabîsa’nın Nu‘mân’ın hazinesini ve silâhlarını Şeybânîler’den geri istemesi savaşa sebep oldu. Sâsânîler’in yenilgisiyle sonuçlanan Zûkār savaşında önemli rol oynayan Şeybânîler daha sonra Übülle şehriyle Hîre arasındaki geniş alanda Sâsânîler’le mücadeleyi sürdürdüler.

İbn Sa‘d, Şeybânîler’den bir heyetin Medine’ye geldiğini ve Hz. Peygamber’e biat ederek müslüman olduğunu kaydeder (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 317-318). Medine’ye geliş tarihi belli olmayan heyette yer alan Hureys b. Hassân, Resûl-i Ekrem’den Dehnâ bozkırlarının kabilesine tahsis edildiğine dair bir belge talep etti. Resûlullah tarafından Şeybânoğulları’na verilmek istenen bölgenin, heyetle birlikte Medine’ye gelen Benî Temîm’den Kayle bint Mahreme’nin çabaları sonucu Benî Temîm’de kalmasına karar verildi ve bu husus yazılı bir belgeyle kayıt altına alındı (a.g.e., I, 317-320). Hz.

Ebû Bekir döneminde Medine’ye gelen Şeybânîler’den Müsennâ b. Hârise, kabilesine yakın bölgelerde bulunan Sâsânî birlikleriyle savaşmak üzere görevlendirilmesini istedi. Bu isteği kabul edilince kendisi Hîre dolaylarında, amcasının oğlu Süveyd b. Kutbe Basra körfezi, Übülle ve çevresinde akınlara başladılar. Başta Şeybânîler olmak üzere ağırlığını Bekir b. Vâil’in kollarının oluşturduğu birlikler tarafından gerçekleştirilen bu seferler bölgenin İslâmlaşmasının yanında Sâsânî birliklerinin yıpratılarak bölge hakkında ayrıntılı bilgi edinilmesini de sağladı.

Şeybânoğulları’nın büyük çoğunluğu Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadelede Hz. Ali’ye destek verdi. Ancak daha sonra Hâricîler’e katılarak Hâricî isyanlarında önemli rol oynadılar. Emevîler zamanında büyük bir kısmı Irak’a yerleşen Şeybânîler, Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî’nin liderliğinde Hâricîler’le birlikte Kûfe ve civarına baskınlar düzenlediler. Haccâc’ın ordularını birçok defa yenilgiye uğratan ve bir ara Kûfe’yi ele geçiren Şebîb’in Ahvaz’da Düceyl suyuna düşüp boğulması (77/697) Emevîler’i rahatlattı. Son Emevî halifesi II. Mervân zamanında Şeybânîler’den Dahhâk b. Kays’ın liderliğinde ayaklanan Hâricîler, Kûfe’yi ele geçirip halktan büyük destek almalarına rağmen Emevî kuvvetlerine yenildiler (127/745). Bu dönemde Şeybânîler özellikle el-Cezîre’de çok sayıda Hâricî isyanına önderlik ettiler.

Abbâsîler devrinde çıkan Hâricî isyanlarında da Şeybânîler’in önemli rolü olduğu görülmektedir. Bununla birlikte yerleşik hayata geçenlerin sayısının hızla artmasıyla Şeybânîler’in bir kısmı devlet hizmetine girdi. Bu dönemde özellikle demografik ve siyasal yapının değişmesi sebebiyle el-Cezîre bölgesinde ortaya çıkan isyanlarda Şeybânîler’in etkisi azalmaya başladı. Şeybânîler’e mensup Şeyhoğulları ailesinin Diyarbekir bölgesine hâkim olmasından sonra bu bölgede de Hâricîler’e destek azaldı. Öte yandan Şeybânîler’den bazı gruplar yerleşik hayatı benimsemeyip isyan hareketleri içerisinde yer almayı sürdürdüler. Nitekim Karmatî hareketinin kurucusu olarak kabul edilen Hamdân’ın asıl destekçileri Kûfe’ye yerleşen Benî Şeybân ve Bekir b. Vâil mensuplarıdır.

Şeybânoğulları’ndan Benî Yezîd, Abbâsîler döneminde 861-1075 yılları arasında Şirvan taraflarına hâkim oldu. Mürreoğulları’na mensup olan Yezîdoğulları, adlarını Yezîd b. Mezyed b. Zâide’den almaktadır. Vali ve

kumandan sıfatıyla Abbâsî Devleti hizmetinde bulunan Yezîd başta Hâricî isyanları olmak üzere çeşitli ayaklanmaları bastırmakla görevlendirildi. Azerbaycan, Şirvan, Bâbülebvâb ve Musul valiliği yaptı. Ölümünden (185/801) sonra Hârûnürreşîd onun yerine oğlu Esed b. Yezîd'i vali tayin etti. Yezîd'in diğer oğlu Muhammed de meşhur bir kumandandı. Aile mensubu bazı kumandan ve yöneticiler Emîn ile Me'mûn arasındaki mücadelede Emîn'in tarafını tuttular. Yezîd'in bir diğer oğlu Hâlid, Halife Mu'tasım-Billâh devrinde ikinci defa İrmîniye bölgesi valiliğine getirildi. Şeybânoğulları'nın yoğun olarak yaşadığı Diyârırabîa bölgesi de kendisine bağlandı. Vefatından sonra (230/844) yerine el-Cezîre valisi oğlu Muhammed tayin edildi. Onun adına Şirvan'da valilik yapan kardeşi Heysem b. Hâlid, Halife Mütevekkil-Alellah'ın katliyle başlayan karışıklıkların ardından Şirvanşah unvanıyla bağımsızlığını ilân etti (247/861). Böylece Şeybânî hâkimiyeti bağımsızlığa kavuşmuş oldu.

V. (XI.) yüzyılda Fâtımîler'e bağlı olarak Yemen'de hüküm süren Suleyhîler'den Ali b. Muhammed, Hadramut'u ele geçirip (455/1063) bölgenin yönetimini Ma'n b. Zâide eş-Şeybânî'nin soyundan gelen bir aileye bıraktı. Ancak bu aile daha fazla haraç ödemeyi reddedince Suleyhîler onların yerine Şiî Zürey'îler'i görevlendirdi (476/1083). Şair Nâbiga başta olmak üzere Şeybânîler'den çok sayıda şair ve âlim yetişmiştir. Ünlü nesep âlimleri Dağfel b. Hanzale ile İbnü'l-Kelbî'nin hocalarından Hırâş b. İsmâil, Mecdüddin İbnü'l-Esîr, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Fuvatî bunlar arasında sayılabilir. Ahmed b. Hanbel de anne tarafından bu kabileye mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 317-320; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Hazm, Cemhere, s. 321; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 482-486; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1418/1997, V, 568-569; VIII, 288-289; Mahmûd Abdullah İbrâhim el-Ubeydî, Benû Şeybân ve devrühüm fi't-târîẖi'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî ḥattâ maṭlaʿi'l-ʿaṣri'r-Râşidî, Bağdad 1984; M. Yûsuf Gandûr, eş-Şeybâniyyûn

fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Beyrut 1407/1986; Abd Avn er-Ravzân, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Amman 2002, I, 329-336; Adnan Demircan, "Diyâru Bekr'de Hâricî İsyanları", 1. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu (20-22 Mayıs 2004), Bildiriler, Diyarbakır 2004, s. 161-168; Ahmed Abdülganî Yâğî, "eş-Şeybâniyyûn ve es̱eruhüm fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî, fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî", el-Mecelletü'l-ʿArabiyye li'l-ʿulûmi'l-insâniyye, II/6, Küveyt 1982, s. 194-204; Süleyman Harâbişe, "İmâretü Benî Yezîd eş-Şeybâniyyîn el-ʿArab fî bilâdi Şirvân fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî (247-468/861-1075)", Ebḥâs̱ü'l-Yermûk, XX, İrbid 2004, s. 1705-1768; Th. Blanquis, "S̲h̲aybān", EI² (İng.), IX, 391-392.

Adnan Demircan

ŞEYBÂN b. SELEME

(شيبان بن سلمة)

(ö. II. [VIII.] yüzyılın ortaları [?])

Hâricî fırkalarından Seâlibe’ye bağlı Şeybâniyye’nin kurucusu

(bk. SEÂLİBE).

ŞEYBÂNÎ, Ebû Amr

(bk. EBÛ AMR eş-ŞEYBÂNÎ).

ŞEYBÂNÎ, Ebû Bekir

(bk. İBN EBÛ ÂSIM).

ŞEYBÂNÎ, Ebû Nasr

(أبو نصر الشيباني)

(ö. 1308/1891)

Kaçarlar devri Fars şairi.

1241 (1825-26) yılında Kâşân'da doğdu. Adı Fethullah'tır. Soyu Arap kabilelerinden Benî Şeybân'a dayanır. Cebeliâmil bölgesinde yaşayan ataları Nâdir Şah zamanında veya ondan biraz önce İran'a göç etmiştir. "Şeybânî" mahlasını kullanması da bundan dolayıdır. Dedesi Emîr Muhammed Hüseyin Han, Kaçarlar hânedanının kurucusu Ağa Muhammed Şah zamanında (1786-1797) Netanz, Kâşân, Cevşikān ve Kum'da valilik yapmış önemli bir devlet adamıydı. Babası Muhammed Kâzım Han da Kaçar Muhammed Şah devrinde (1834-1848) müstevfîlik yapmış, Kâşân ve Hemedan'ın malî yönetimi ona verilmişti. Şeybânî, gençlik döneminde Muhammed Şah'ın hizmetinde iken veliaht Nâsırüddin Mirza'nın nedimi oldu, Muhammed Şah ve onun şehzadeleri için yazdığı kasideleriyle tanındı. Ancak Nâsırüddin Şah tahta çıktığında (1848) onu çekemeyenler tarafından saraydan uzaklaştırıldı. Hemedan, Kirman ve diğer bazı şehirleri dolaştı; birçok âlim, şeyh ve şairin sohbetinde bulundu; tasavvufa intisap etti ve nihayet Horasan'a gitti.

Kaçarlar'ın Horasan valisi Hüsâmüssaltana Murad Mirza'nın kumandasındaki ordu 1272 (1856) yılında Herat'ı muhasara ettiğinde Şeybânî de Türbe-i Câm ordusunda Muzafferüddevle Paşa Han'ın maiyetinde idi; şehrin alınışını bildiren manzum fetihnâmeyi o yazdı (şiirin bir kısmı için bk. Ahmed Dîvân Bîgî, II, 932-935; Rızâ Kulı Han Hidâyet, II/2, s. 728-729). Fetihnâmesini beğenen Hüsâmüssaltana Şeybânî'yi özel mektuplarının münşîliğine getirdi ve ondan elçi olarak faydalandı. Şeybânî bu vesileyle Herat bölgesindeki yöneticilerle yakınlık kurdu. Afgan Emîri Dost Muhammed'in kardeşi Muhammed A'zam Han'ın oğlu Sultan Ahmed Han'ın sevgisini kazandı. Mezârışerif, Belh ve Tohâristan'ı gezdi. Burada yine kendisini çekemeyenlerin töhmetinden kurtulamadı, İngiliz dostu ve

casusu olmakla suçlandı. Halbuki İngilizler derviş görüntüsüyle onu İran casusu sanmıştı. İran ordusu Herat’ı terkedince Şeybânî Belh’e gitti. Daha sonra Tahran’a döndüyse de kendisine yönelik muhalefet sebebiyle oradan ayrılıp Kâşân’a geçti ve burada bir medrese ile imaret yaptırarak uzlete çekildi. Ancak bu durum uzun sürmedi. Benî Hâlid kabilesinin zulümlerinden şikâyet etmek üzere Tahran’a gitti. Sadrazam Mirza Ali Asgar Han Emî-nüssaltana ve diğer devlet ileri gelenlerinin hizmetinde çalıştı. Onlar adına eserler kaleme aldı ve kasideler yazdı. Uğradığı haksızlığın önlenmesi için ferman çıkarttıysa da Kâşân’a döndüğünde bütün mal ve mülküne el konulduğunu gördü, zor ve sıkıntılı bir dönem yaşadı. Ömrünün sonlarında tekrar yerleştiği Tahran’da 20 Receb 1308 (1 Mart 1891) tarihinde vefat etti.

Ebû Nasr Şeybânî şiirleri yanında nesirde de başarılı olmuştur. 1273’te (1856-57) yazdığı Maḳālât-ı Ebû Naṣr Şeybânî adlı eseri bir otobiyografi özelliği taşır. Devrinde sebk-i Hindî üslûbuna şiddetle karşı çıkan önemli şairlerden olan Şeybânî’nin çektiği sıkıntılar ve uğradığı haksızlıklar yüzünden şiirlerinde şikâyetleri ağır basar. Ayrıca çağdaşı şairlerden farklı olarak dönemin sosyal ve siyasal yapısını, yöneticileri açıkça eleştirmesi bakımından dikkat çeker. Bu sebeple Kaçarlar dönemi tezkirelerinde şiirlerine yer verilmez. İsmâil Nasîrî Karacadâğî, Şeybânî’nin Derc-i Dürer (Tahran 1300, taşbaskı), Fetḥ u Ẓafer, Genc-i Güher, Mesʿûdnâme, Teng-i Şekker, Zübdetü’l-âs̱âr, Şerefü’l-mülûk, Kâmrâniyye, H̱iṭâb-ı Feraẖ, Fevâkiḥu’s-seḥer, Cevâhir-i Maẖzûn, Leʾâlî-i Meknûn, Neṣâyiḥ-i Manẓûme ve Yûsufiyye gibi şiir mecmualarındaki kaside, gazel, rubâî, kıta ve dû-beyitten oluşan şiirlerinden yaptığı seçmeleri bir mukaddimeyle birlikte yayımlamıştır (Münteẖab ez Mecmûʿa-i Beyânât-ı Şeybânî, İstanbul 1308). Şeybânî’nin divanı Ahmed Keremî tarafından neşredilmiş (Tahran 1371 hş.), Nâsır Âmilî de şiirlerinden bir seçme yaparak yayımlamıştır (Ber Güzîde-i Eşʿâr-ı Ebû Naṣr Fetḥullāh H̱ân Şeybânî be-İntiẖâb-ı Serâyende, Tahran 1385 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 405-408; Rypka, HIL, s. 346; Bânû Nusret Tecrübekâr, Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-ı Ḳācâriyye, Tahran 1350 hş., s. 57, 63, 118-123; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2065; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 133-144; Mirzâ M. Ali Muallim Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âs̱âr, İsfahan 1362, IV, 1180-1181; Ahmed Dîvân Bîgî Şîrâzî, Ḥadîḳatü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1365 hş., II, 928-936; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382, II/2, s. 697-757; Kāsım Ganî, "Fetḥullāh Ḫân Şeybânî", Âyende, III, Tahran 1323 hş./1944, s. 30-34; Munibur Rahman, "S̲h̲aybānī, Abū Naṣr Fatḥ Allāh K̲h̲ān", EI^2 (İng.), IX, 395-396.

Rıza Kurtuluş

ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan

(محمّد بن الحسن الشيباني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805)

Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi, eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan müctehid.

132 (749-50) yılında Vâsıt'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda 131 veya 135 (752-53) yılında doğduğu söylenmektedir. Ailesi Abbâsî hilâfetinin kurulması üzerine Vâsıt'ı terkedip Kûfe'ye yerleşmiş ve Şeybânî burada yetişmiştir. On dört yaşından itibaren dört yıl Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde bulunan Şeybânî, hocasının vefatından sonra onun fıkhî görüşlerini ve yöntemini başta Ebû Yûsuf olmak üzere talebelerinden öğrenmeye devam etti (Serahsî, el-Uṣûl, I, 378-379). Ayrıca Kûfe'deki hadisçilerin ve diğer âlimlerin ders halkalarına katılarak onlardan ilim tahsil etti (Hatîb, II, 172). Kûfe'deki öğrenimini tamamlayınca hadis konusunda derinleşmek için gittiği Medine'de üç yılı aşkın bir süre kaldı ve İmam Mâlik'ten el-Muvaṭṭaʾı dinledi. Ardından Mekke'de Süfyân b. Uyeyne'den, Dımaşk'ta Evzâî'den, Horasan'da Abdullah b. Mübârek'ten ve Basra'da çeşitli âlimlerden ders aldı. İlim yolculukları sona erdiğinde Bağdat'a yerleşti. Şöhretini duyanlar ondan hadis ve fıkıh dersleri almaya başladı. İlmî birikimi ve anlatım gücüyle dikkatleri üzerine çekti, Bağdatlılar tarafından Ebû Yûsuf'a tercih edilmeye başlandı ve onun vefatının ardından ehl-i re'yin lideri konumuna yükseldi. Şeybânî'den ders alanlar arasında Şuayb b. Süleyman el-Keysânî, Ebû Süleyman

el-Cûzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî, Îsâ b. Ebân, İbn Semâa, İsmâil b. Tevbe el-Kazvînî, İmam Şâfiî ve Mâlikî fıkhının tedvininde önemli yere sahip olan Esed b. Furât bulunmaktadır.

Şeybânî'nin yaşadığı dönemde Abbâsî halifelerinden Ebü'l-Abbas es-Seffâh, Mansûr, Mehdî-Billâh, Hâdî-İlelhak ve Hârûnürreşîd iktidarda bulunmakla birlikte kaynaklarda onun sadece Hârûnürreşîd ile ilişkisinden

söz edilmekte ve bunun da Ebû Yûsuf'un tavsiyesiyle başladığı belirtilmektedir. Hârûnürreşîd, Şeybânî'yi yine Ebû Yûsuf'un tavsiyesiyle Abbâsî halifelerinin yazlık başşehri Rakka kadılığına tayin etti. Şeybânî bu esnada ilmî çalışmalarına ara vermeyip er-Raḳḳıyyât ve es-Secedât adlı iki eser yazdı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1424, 1669). Hârûnürreşîd, Zeydî imamı Yahyâ b. Abdullah'ın 176 (792) yılındaki isyanından dolayı onunla istişare ettiğinde (Taberî, IV, 631) Ali evlâdı taraftarı olduğu izlenimi uyandırdığı için halifenin güvenini kaybetti, 187'de (803) kadılık görevinden azledilerek fetva vermesi yasaklandı ve eserlerinde isyana sürükleyen görüşlerin bulunup bulunmadığı kontrol edildi. Ardından Hârûnürreşîd, bu olayda kendisinin kusurlu olduğunu anlayıp Şeybânî ile temasını sürdürdü ve Ebû Yûsuf vefat edince onu başkadılığa getirdi. Şeybânî hayatının sonuna kadar bu görevde kaldı. 189 (805) yılında Hârûnürreşîd'in refakatinde gittiği Rey'de vefat etti ve oraya defnedildi. Bazı kaynaklarda 187'de (803) öldüğü belirtilmektedir.

İlmî Şahsiyeti. Ebû Yûsuf gibi Şeybânî'nin de ictihaddaki derecesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte onun mutlak müctehid seviyesinde olduğu görüşü daha kuvvetli kabul edilmektedir. A) İctihad Anlayışı. Şeybânî, ictihadın muteber sayılabilmesi için mutlaka sağlam bir dayanağının bulunması gerektiğini düşündüğünden galip olmayan zanla görüş belirtmeye karşı çıkar (el-Ḥücce, IV, 94-97). Ona göre her müctehidin ictihadı değerlidir ve müctehid kendi ictihadıyla bağlıdır; ancak müctehid ictihadında yanılabilir; ictihadî hüküm nas gibi olmayıp müctehid başka delillerle karşılaşınca ictihadını değiştirebilir (el-Câmiʿu'l-kebîr, s. 12). Şeybânî'nin eserlerinde geçen "kişinin kendisiyle Allah arasında" ifadesi (el-Aṣl, II, 33, 49, 67), onun zihninde daha sonra oluşan tabirle kazâen ve diyâneten ayırımının bulunduğunu göstermektedir (el-Ḥücce, III, 333-334). Ortaya koyduğu ictihadlarla kendisi de hukukta tek bir uygulamanın her zamanda ve her yerde geçerli sayılmadığını, kesin naslara dayanmayan bazı uygulamaların sosyal şartların değişmesi ve zaruret karşısında değişikliğe uğrayabileceğini kabul ettiğini göstermiştir (el-Âs̱âr, nşr. M. Abdurrahman Gazanfer, s. 362).

B) Dayandığı Kaynaklar. 1. Kitap. Özellikle re'y ile bilinemeyecek konularda fıkhî hükümleri delillendirirken yer yer Kur'an âyetlerine atıfta bulunan Şeybânî'nin önce Kur'an'ı, ardından sünneti zikretmesi (el-Ḥücce,

II, 179-180) Kur’an’ı birinci kaynak saydığını göstermektedir. 2. Sünnet. Açık biçimde ifade etmemekle birlikte ortaya koyduğu fıkhî çözümlerden Şeybânî’nin sünnetin temel işlevinin kitabın mücmelini açıklama, âmmını tahsis etme ve hükmü üzerine ziyade getirme gibi yollarla kitabı açıklama (beyan) olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır (a.g.e., II, 366-367; Mâlik b. Enes, s. 220-221). Meselâ sünnete dayanarak namazda kişinin kendisi duyacak kadar gülmesinin hem namazı hem abdesti bozacağı hükmünü benimsemiştir (el-Aṣl, I, 166). Bazılarınca, sünnetin ibtidâen hüküm koyması kapsamında sayılan bu gibi örneklerin sünnetin kitabın hükmüne ziyade getirmesi olarak nitelenmesi daha isabetlidir; çünkü abdesti bozan şeylere Kur’an’da işaret edilmiş (en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6), sünnet ise bunlara ziyade getirmiştir. Prensipte sünnetin teşrîî değerini kabul eden, ibadetlerle ilgili konularda daha yoğun olmak üzere fıkhî çözümlerinde sünnete çokça atıfta bulunan Şeybânî, Hz. Peygamber’in başka bir beyanına dayanarak veya Kur’an’dan ilham alarak bazı uygulamalarını onun şahsına özel sayar ve bunlarla amel edilemeyeceğini söyler (el-Âs̱âr, nşr. M. Abdurrahman Gazanfer, s. 196; Mâlik b. Enes, s. 106-107). 3. İcmâ. Şeybânî, âlimlerin bir meselenin hükmü üzerinde görüş birliğine varmalarını bağlayıcı bir delil kabul eder ve icmâa deliller hiyerarşisinde sünnetten sonra yer verir. Eserlerinde icmâa atıfta bulunurken çok defa icmâ edenleri belirtip herkesin, sahâbenin, tâbiînin, Kûfe ehlinin, Irak ve Medine ehlinin icmâından bahseder, bazan da icmâı kimlerin icmâı olduğunu söylemeden mutlak şekilde kullanır. Şeybânî’nin sahâbe dışındakilerin icmâından da bahsetmesi, icmâı sadece sahâbe dönemine has görmeyip ileriki dönemlerde de meydana gelebileceği görüşünü benimsediğini göstermektedir (el-Ḥücce, II, 313; Mâlik b. Enes, s. 86). 4. Önceki Şeriatlar. Kur’an’da zikredilen geçmiş şeriatlara (şer‘u men kablenâ) ait hükümlerin dikkate alınması gerektiği görüşünde olan Şeybânî, rivayetlerde geçen bu şeriatlara ait hükümlere -ibtidâen hüküm kaynağı saymasa da-belli bir değer atfeder (el-Ḥücce, III, 375; IV, 321). 5. Sahâbî Sözü. Şeybânî’nin fıkhî çözümlerinde dayandığı kaynaklardan biri de sahâbî kavlidir (a.g.e., II, 568, 621-622). Sahâbenin ittifakını bağlayıcı gören Şeybânî ihtilâf etmeleri durumunda bu görüşlerden birini tercih eder, tamamen onların kavilleri dışına çıkmaz. Kendisine ulaşan farklı sahâbî sözleri arasında tercihte bulunurken sahâbîlerin ilimdeki derecelerini, sahâbî kavlinin naslara ve müslümanların çoğunluğunun kabulüne uygunluğunu ve özellikle ibadetle ilgili konularda ihtiyat prensibine uymasını dikkate alır; bazan tercih

yaparken birden fazla ölçütü göz önünde bulundurur. Tebeu't-tâbiînden olan Şeybânî zaman zaman tâbiînin hukukî çözümlerine de atıfta bulunmuştur (el-Aṣl, II, 154-155). Şeybânî tâbiîn büyüklerinden en çok, içerisinde yer aldığı ekolün önde gelen fakihlerinden olan İbrâhim en-Nehaî'yi referans göstermiştir. 6. Örf. Özellikle hakkında nas bulunmayan konularda halkın uygulamalarını dikkate alan Şeybânî'nin eserlerinde dille ilgili olan yemin ve eman bahislerinde örfe önemli bir yer verdiği görülmektedir (a.g.e., III, 231, 243, 250, 348-349). Şeybânî şartların değişmesiyle örfün de değişebileceğini kabul eder ve fıkhî çözümlerinde bunu dikkate alır (a.g.e., III, 255). Bu da onun sosyal gerçeklere önem verdiğini göstermektedir (ayrıntılı bilgi için bk. Taş, s. 88-116).

C) Metodu. 1. Naslardan Hüküm Çıkarmada Dikkate Aldığı Prensipler. Sadece hakkında açık nas bulunmayan konularda ictihada başvuran Şeybânî konuyla ilgili delâleti açık nas mevcutsa bu yola gitmez (el-Ḥücce, II, 195-196). Naslarda yer alan her emri vücûba, her nehyi de tahrî-me hamletmez, bazı emirlerin tavsiye, bazı nehiylerin kerâhet ifade ettiği görüşündedir (a.g.e., I, 281-283; Mâlik b. Enes, s. 138). Naslardaki mutlak ve âm lafızları mümkün oldukça ıtlâkını ve umumiliğini koruyarak ele alır (el-Ḥücce, II, 256-258; IV, 382-383). Şeybânî, bütün hukukî meselelerin nasların lafzıyla çözüme kavuşturulamayacağının farkındadır, bu sebeple naslardan hüküm çıkarmada aklî prensiplere de yer vermiştir. Şeybânî, "Hakkında rivayet gelmeyen şeyin hakkında rivayet gelenler arasında ona benzeyene kıyas edilmesi gerekir" sözüyle (a.g.e., I, 19, 45) kıyasa işaret etmiş, kıyasın dört rüknünü (makīs aleyh, aslın hükmü, makīs, illet) açıkça ifade etmese de bunları kıyası

kullandığı fıkhî çözümlerde gözetmiştir (a.g.e., II, 649-650). Kıyasa aykırı olan "eser"deki hükmü kıyasa dayanak yapmayan Şeybânî icmâ veya mezhep içi icmâ ile sabit olan hükmü (a.g.e., II, 313) makīs aleyh yapar. İstihsan Hanefî usulcüleri tarafından "kıyası (yerleşik kuralı) terketme" anlamında kullanılmış olup, Şeybânî eser, sahâbî sözü, örf, kapalı kıyas, zaruret ve özellikle ibadetlerle ilgili konularda ihtiyat sebebiyle kıyası terkedip istihsana başvurmuştur. Şeybânî'nin fıkhî çözümleri incelendiğinde zararı giderme ve yararlı olanı sağlama şeklinde özetlenebilecek olan nasların ortak amacını (hikmet) iki yönüyle dikkate aldığını gösteren pek çok örnekle karşılaşılır. Bu bağlamda önemli bir yere sahip olan zaruretin

ölçüsünü ölüm tehlikesi, kalıcı hastalığa yakalanmaktan korkulması ve dayanılmayacak derecede şiddetli acı şeklinde belirler. Mükrehin bazı tasarruflarını geçersiz sayması (el-Aṣl, II, 182) fıkhî çözümlerinde meşakkati dikkate alması gibi örnekler de bu anlayışın izlerini taşır. Bireyin ve toplumun ihtiyaçlarını göz önüne aldığını, naslardaki bazı hükümleri insanların yararını gözeterek yorumladığını, bazı durumlarda kolaylık yönünü tercih ettiğini gösteren çözümler de onun yarar düşüncesine özel önem verdiğini ortaya koymaktadır. Bazı çözümlerinde Şeybânî'nin istishâb prensibini dikkate aldığı görülür (a.g.e., I, 119-120; el-Âs̱âr, nşr. M. Abdurrahman Gazanfer, s. 341). Şeybânî, özellikle ibadetle ilgili konularda yerine getirilmesi zorluğa yol açmaması kaydıyla ihtiyat prensibini esas almıştır (el-Aṣl, III, 68-70). 2. Çelişen Rivayetler Arasında Tercih Kriterleri. Fıkhî çözümlere kaynaklık edecek farklı rivayetlerin karşıt sonuçlar ortaya çıkarması durumunda Şeybânî'nin özellikle şu kriterlere göre tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır: Râvilerin ilmi ve çokluğu, nassın zâhirine daha uygun olma, sahâbî sözüyle desteklenme, yeni açıklama getirme, daha kolay çözüm içerme, ihtiyat prensibine uygun bulunma, daha sonraki tarihte vârit olma (neshetme konumunda bulunma) (el-Ḥücce, II, 754-758, 768-770; ayrıntılı bilgi için bk. Taş, s. 125-153).

D) Hanefî Mezhebindeki Yeri ve Mezhepteki Rolü. Ebû Hanîfe'nin ders halkasında sağladığı serbest tartışma ortamı, ortak temel prensipleri benimseyen müctehid öğrencilerinin görüşlerini açık biçimde ifade etmesine imkân vermiş, neticede Hanefî mezhebinin temel görüşleri kolektif bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe'den sonra mezhebe en çok katkısı bulunan Ebû Yûsuf ve Şeybânî gerek kendi aralarında gerekse Ebû Hanîfe ile birçok meselede görüş ayrılığına düşmekle birlikte Şeybânî bu konuda genel bir değerlendirmede bulunmadığı gibi çoğu zaman ihtilâf sebeplerini mesele düzeyinde de açıklamamıştır. Üçünün ihtilâf ettiği fer'î meseleler incelendiğinde görüş ayrılıklarının önemli kısmının meseleye farklı açılardan bakma, hadislerin kabulünde farklı kriterler benimseme, rivayetleri farklı şekilde yorumlama, farklı sahâbî veya tâbiî kavliyle desteklenen görüşleri esas alma ve örfe öncelik verme gibi sebeplerden kaynaklandığı görülmektedir. Şeybânî'nin Hanefî mezhebine katkıları şu şekilde özetlenebilir: Şeybânî ekolün görüşlerini nakledip kaydetmiştir. Ebû Hanîfe'nin ders halkasında meseleler ele alınıp tartışılıyor, fakat düzenli biçimde kayıt altına alınmıyordu. Kendi

görüşleri yanında Ebû Hanîfe'den ve onun diğer talebelerinden öğrendiklerini yazarak mezhebin fıkhî görüşlerini bir bütün halinde tasnif edip sonraki nesillere aktaran ilk kişi Şeybânî'dir. Mezhep âlimleri de bu konuda onun eserlerini esas kabul etmiştir. Fıkıh ilminin gelişmesi açısından önemli bir dönüm noktası olan fıkhî konuların kitab, bab ve fasıllara ayrılarak yazılması, ekolün görüşlerinin orijinal bir metoda göre kayıt altına alınıp belli bir sisteme oturtulması hususunda da Şeybânî öncü konumundadır. Şeybânî'nin eserleri, Hanefî mezhebini meydana getiren ortak birikimde onun da önemli bir paya sahip olduğunu ve farklı ictihadlarıyla ekolün görüşlerinin zenginleşmesine ciddi katkılar sağladığını gösteren örneklerle doludur. Onun zamanında biri kendisinin de içinde yer aldığı Kûfe merkezli Irak ekolü, diğeri Medine merkezli Hicaz ekolü revaçta olduğundan ilmî rekabet esasen bu iki ekol arasında cereyan etmiştir. Şeybânî, el-Muvaṭṭaʾ rivayetinde ve özellikle el-Ḥücce'de iki tarafın ihtilâfa düştüğü konuları mukayeseli biçimde ele alarak kendi ekolünün görüşlerini savunmuştur. Bu çerçevede sıkça Medine ehlini başta kendilerinin rivayet ettikleri olmak üzere hadislere uymamakla ve görüşlerinde çelişkiye düşmekle itham ederken bir yandan kendilerinin hadisleri terketmediklerini vurgulamak, diğer yandan da ictihadda tutarlılığa büyük önem verdiklerine dikkat çekmek istemiştir (ayrıntılı bilgi için bk. Taş, s. 154-183).

Eserleri. A) Fıkıh. 1. el-Aṣl*. el-Mebsûṭ olarak da bilinir. Şeybânî'nin Bağdat'a taşınmadan önce Kûfe'de iken imlâ ettiği bu eser birçok öğrencisi tarafından rivayet edilmiştir. Şeybânî'nin en hacimli ve önemli eseri sayılan, bir anlamda diğer eserlerinin ve özellikle zâhirü'r-rivâye olanların temelini oluşturan, bazı yerlerinde soru-cevap üslûbu kullanılan eserin tamamına yakın kısmını içeren nüshaları günümüze ulaşmıştır. el-Aṣl'ın "Kitâbü'l-büyûʿ" kısmı Şefik Şehâte tarafından bir cilt (Kahire 1954), bir bölümü de Ebü'l-Vefâ el-Efgānî tarafından dört cilt (Haydarâbâd 1969-1973) halinde neşredilmiştir. Daha sonra iki çalışma birleştirilip hepsi Efgānî'ye nisbet edilerek tekrar yayımlanmıştır (I-V, Beyrut 1410/1990). Eserin tamamını Mehmet Boynukalın tahkik etmiş olup henüz yayımlanmamıştır. 2. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr*. Şeybânî, el-Aṣl'ı yazdıktan sonra Ebû Yûsuf'un kendisinden öğrendiği Ebû Hanîfe'ye ait görüşleri ihtiva eden bir eser yazmasını istemesi üzerine kaleme alınmıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini "Muhammed an Yaʿkūb an Ebî Hanîfe" şeklinde aktaran

Şeybânî birçok yerde kendisinin ve Ebû Yûsuf'un görüşlerini de belirtmektedir. Eserde hemen hiç delil zikredilmemiştir. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'in muhtelif baskıları yapılmıştır (Abdülhay el-Leknevî, en-Nâfiʿu'l-kebîr içinde, Leknev 1291; Bulak 1302; Beyrut 1406/1986). 3. el-Câmiʿu'l-kebîr*. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'den sonra telif ettiği daha hacimli bu eserde Şeybânî rivayet üslûbuna başvurmaksızın doğrudan meseleleri ele almakta, başta yemin olmak üzere sözlü tasarruflarla ilgili konuları incelerken yaptığı dil ağırlıklı yorumlarla dilde de üstat olduğunu ortaya koymaktadır (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Haydarâbâd-Kahire 1356, 1399). 4. ez-Ziyâdât*, Ziyâdâtü'z-Ziyâdât. el-Câmiʿu'l-kebîr'den sonra telif edilen küçük hacimli bu iki eserin çeşitli kütüphanelerde yazmaları mevcuttur (Sezgin, I, 422-423). Şemsüleimme es-Serahsî ve Ahmed b. Muhammed el-Attâbî'nin Ziyâdâtü'z-Ziyâdât şerhlerini tahkik edip yayımlayan Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, her iki şerh içinde yer alan metni tesbit etmeye çalışarak parantez içerisinde göstermiştir (Serahsî, en-Nüket [nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî], Lahor 1981; Attâbî, Şerḥu Ziyâdâti'z-Ziyâdât [Serahsî, en-Nüket içinde]). 5. es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr. Devletler hukukuyla ilgili olup el-Aṣl'ın nüshaları içinde günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir (Kitâbü's-Siyer [nşr. Mecîd Haddûrî], Beyrut 1975). 6. es-Siyerü'l-kebîr*. Şeybânî'nin en son telifidir. Devletler hukuku alanında yazılan ilk kapsamlı eser olup fıkhî tahliller bakımından el-Aṣl'dan

daha ileri düzeydedir. Aslı günümüze ulaşmayan bu eser Serahsî'nin farklı baskıları bulunan Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'i içinde yer almaktadır. 7. el-Keysâniyyât. Emâ-lî türünde olan bu eserde günlük hayatta karşılaşılabilecek muâmelâtla ilgili bazı meseleler ele alınmıştır ve sadece bir parçası zamanımıza kadar gelmiştir (Cüzʾ mine'l-emâlî, nşr. Hâşim en-Nedvî v.dğr., Haydarâbâd 1360). 8. el-Meḫâric* fi'l-ḥiyel. Bilindiği kadarıyla hiyel konusunda telif edilen ilk müstakil eserdir. Hiyel hakkında genel bir değerlendirme yapılmayıp meselelerin ele alınmasıyla yetinilen kitapta bazı muâmelât konuları yanında ağırlıklı biçimde yemin konusuna yer verilmesi o günkü toplumsal şartlarda bu hususta hileye başvurma ihtiyacının daha çok hissedildiğini göstermektedir. Şeybânî'ye atfedilerek basılan eserin onun telifi olup olmadığı tartışmalıdır. el-Meḫâric'in Hâkim eş-Şehîd tarafından yapılan muhtasarını şerheden Serahsî (el-Mebsûṭ, XXX, 209-244) bu tartışmaya dikkat çekmekle birlikte eserin Şeybânî'ye aidiyetini savunmuştur. Kitaptaki meselelerin çoğu Ebû Yû-suf'tan aktarılmış olsa da Şeybânî kendinden bazı ilâvelerde bulunduğundan eserin

ona nisbet edilmesi bazı yazarlarca daha doğru görülmüştür. 9. el-Kesb (el-İktisâb fi’r-rızḳı’l-müsteṭâb). Şeybânî’nin telifine en son başladığı, kazanç konusunda bilinen ilk eser olup tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Günümüze ulaşan bölüm el-Kesb’in aslı olmayıp Serahsî’nin bunun üzerine yazdığı şerhtir ve el-Mebsûṭ’ta “Kitâbü’l-Kesb” başlığı altında yer almaktadır (XXX, 244-287). Süheyl Zekkâr bunu Risâletân fi’l-kesb içinde neşretmiştir (Beyrut 1417/1997, s. 35-132). Serahsî’nin şerhiyle birlikte el-Kesb’in değişik baskıları yapılmıştır. 10. el-Ḥücce ʿalâ ehli’l-Medîne. Kaynaklarda eserin adı farklı şekillerde verilmektedir. Yazma nüshasında el-Ḥucec fi’ḫtilâfi ehli’l-Kûfe ve ehli’l-Medîne adının kayıtlı olduğu belirtilmektedir. İçerisindeki bir başlığın “Kitâbü’l-Ferâʾiẓ mine’l-ḥucec” diye geçmesi (IV, 191-254) bu adı teyit etmektedir. Eser el-Ḥücce ʿalâ ehli’l-Medîne adıyla basılmıştır. Medine’de üç yıldan fazla kalmış olan Şeybânî, bu esnada Mâlik’ten ve Medineli diğer âlimlerden hadis dinlemesinin yanı sıra onlarla ilmî tartışmalarda da bulunmuş ve bu tartışmalarını el-Ḥücce’de toplamıştır. Eserde genellikle önce konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe’nin ve Medine ehlinin görüşleri aktarılır, ardından iki tarafın delilleri ve gerekçeleri açıklanarak değerlendirilir. Yazılış amacına uygun biçimde eserde çoğunlukla, ele alınan konuların sadece görüş ayrılığına düşülen yönlerine değinilir. Bu haliyle eser iki ekolün görüşlerinin karşılaştırılıp değerlendirilmesi anlamında mukayeseli fıkhın ilk örneklerindendir. el-Ḥücce’nin büyük bir kısmı günümüze ulaşmıştır (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî, I-IV, Haydarâbâd 1385-1390/1965-1971). 11. Kitâbü’r-Raḍâʿ. Şeybânî’ye aidiyetiyle ilgili tartışmaya işaret eden Serahsî eserin ona ait olduğu kanaatindedir (el-Mebsûṭ, XXX, 287-309). Eser el-Aṣl’ın nüshaları içinde zamanımıza kadar gelmiştir. İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ adlı eseri Şeybânî’ye nisbet edenler bulunmakla birlikte onun, eseri Ebû Yûsuf’tan rivayet etmesi dışında hemen hiçbir katkısı olmadığından kendisine nisbet edilmesi doğru değildir.

B) Hadis. 1. el-Âs̱âr*. Şeybânî, Ebû Hanîfe’den duyduğu hadis ve rivayetleri bu kitapta kendi eklediği rivayet ve yorumlarla birlikte tasnif etmiştir. Ebû Hanîfe’den nakledilen rivayetlerin çoğunluğu Hammâd b. Ebû Süleyman kanalıyla Nehaî’den aktarılmıştır. Şeybânî, el-Âs̱âr’da yer alan meselelerin çoğunda Ebû Hanîfe ve Nehaî’nin görüşlerini benimsemiş, bazı meselelerde ise her ikisine muhalefet etmiştir. Akaid ve âdâb-ı muâşeretle ilgili az miktarda rivayetler bulunmakla birlikte eserde ağırlıklı olarak fıkhî

konulara dair rivayetler yer almaktadır. Eserin farklı baskıları vardır (Leknev 1883; nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Haydarâbâd 1385/1965; Peşaver 1987). 2. Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed. İmam Mâlik'in yanında kaldığı sırada ondan el-Muvaṭṭaʾı dinleyen Şeybânî'nin bu rivayeti, bazı Hicazlı ve Iraklılar'ın rivayetlerini ve çoğu zaman da kendi görüşünü eklediği için diğer el-Muvaṭṭaʾ rivayetleri arasında önemli yere sahiptir. Şeybânî'nin eklediği rivayetlerin ekserisinin Mâlik'in görüşlerini destekleyen rivayetlere karşı re'y ehlinin görüşlerini destekleyen alternatif rivayetler olduğu dikkati çekmektedir ve bu haliyle mukayeseli fıkıh konusunda tasnif edilmiş kitapların ilklerinden olma özelliğini taşımaktadır. Eser değişik yerlerde basılmıştır (Lahor 1211-1213; Ludhiana 1291; Leknev-Kazan 1909; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire 1382/1962, 1399/1979).

Şeybânî'nin ilk altı eseri rivayet açısından kuvvetli bulunduğu için (şöhret veya tevâtür yoluyla geldiği için) "zâhirü'r-rivâye", muhtevası Hanefî fıkhının temelini teşkil ettiği için "mesâilü'l-usûl" veya "el-usûl" diye anılır (Taşköprizâde, s. 17). Diğer eserlerine şöhret veya tevâtür yoluyla rivayet edilmediğini belirtmek üzere "gayrü zâ-hiri'r-rivâye", az kişi tarafından aktarıldığını (âhâd yoluyla) ifade etmek üzere "nâdirü'r-rivâye" denir. Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî, Şeybânî'nin ilk altı kitabındaki görüşleri derleyerek el-Kâfî adlı eseri kaleme almış (nüshaları günümüze ulaşmıştır), Şemsüleimme es-Serahsî de bunu el-Mebsûṭ adıyla şerhetmiştir. el-ʿAḳīde ismiyle Şeybânî'ye nisbet edilen yetmiş dokuz beyitlik metin (Mecmûʿu'l-mütûni'l-kebîr, Kahire 1958) incelendiğinde bu eserin Şeybânî'ye ait olmadığı görülmektedir (Şeybânî'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Taş, s. 26-87).

Şeybânî Hakkında Yapılan Bazı Çalışmalar: Iwan Dimitroff, "Abu Abdallāh Muhammad Ibn Al-Hasan Asch-Schaibani und sein corpus juris al-ğāmi' as-sagīr" (MSOS, XI [Berlin 1908], s. 60-206); M. Zâhid Kevserî, Bülûġu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî (Humus 1388/1969); Zafar Ishaq Ansari, The Early Development of Islamic Fiqh in Kufah with Special Reference to the Works of Abu Yusuf and Shaybani (doktora tezi, 1966, McGill University, Montreal); İslâm Medeniyeti (Şeybânî Özel Sayısı, y. 2, sy. 20, İstanbul 1969); Muhammed ed-Desûkī, el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî ve es̱eruhû fi'l-

fıḳhi’l-İslâmî (Katar 1987); İzzüddin Hüseyin eş-Şeyh, el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî muḥaddis̱en ve faḳīhen (Beyrut 1413/1993); Ali Ahmed en-Nedvî, el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî nâbiġātü’l-fıḳhi’l-İslâmî (Dımaşk 1994); Sami Şahin, Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî’nin Hadis Kültüründeki Yeri (doktora tezi, 1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Özşenel, Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmâm Şeybânî (doktora tezi, 1999, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Aydın Taş, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî’nin Hukuk Anlayışı (doktora tezi, 2003, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Âs̱âr (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1413/1993, I, 630-631; a.e. (nşr. M. Abdurrahman Gazanfer), Karaçi 1310, s. 71, 196, 288, 326, 341, 350, 362; a.mlf., el-Aṣl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, I-V, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 12-13; a.mlf., el-Câmiʿu’l-kebîr (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1356, s. 11, 12, 45; a.mlf., Cüzʾ mine’l-Emâlî (nşr. Hâşim en-Nedvî v.dğr.), Haydarâbâd 1360, s. 33, 71; a.mlf., el-Ḥücce ʿalâ ehli’l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî

Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1385-90/1965-71, I-IV, tür.yer.; a.mlf., el-İktisâb (nşr. Mahmûd Arnûs), Kahire 1357/1938, s. 14; a.mlf., el-Kesb (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1980, s. 114, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10; a.mlf., el-Meḫâric fi’l-ḥiyel, Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), s. 3, 86; a.mlf., Muvaṭṭaʾu Muḥammed (Abdülhay el-Leknevî, et-Taʿlîḳu’l-mümecced [nşr. Takıyyüddin en-Nedvî] içinde), Dımaşk 1991-92, II, 7-8, 538-541; III, 434-435; a.mlf., es-Siyerü’l-kebîr (Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr [nşr. İsmâil eş-Şâfiî] içinde), Beyrut 1997, I-V, tür.yer.; a.e. (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, neşredenin girişi, I, 9-14; Mâlik b. Enes, Muvaṭṭaʾü’l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1987, tür.yer.; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 150-161; VII, 336-337; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1988, IV, 631,

674; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 83; III, 271; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 253-254, 259; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935, s. 191-192; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 120-129; İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 155, 174-175; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 172-176, 181; XIII, 334; Serah-sî, el-Mebsûṭ, I, 3, 238, 242; X, 2-144; XXX, 128-129, 167-287, 309; a.mlf., Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I, 3-4, 175; III, 25, 65, 108; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1990, I, 220, 378-379; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 184-185; Zehebî, Tez̲kiretü’l-ḥuffâẓ, I, 13-16, 73-74; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1996, I, 24-27; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, Kalküta 1357, M. Zâhid Kevserî’nin girişi, I, 29-32, 37-41; Safedî, el-Vâfî, II, 332-334; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 122-125; Taşköprizâde, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1954, s. 16-17; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1424, 1669; Muhammed ed-Desûkī, el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî ve es̱eruhû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Katar 1987; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, III, 212; X, 385; a.mlf., Mecmûʿatü resâʾil, Beyrut, ts. (Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 16-20; Leknevî, en-Nâfiʿu’l-kebîr (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr içinde), Beyrut 1406/1986, s. 12-13, 17-18, 33, 46, 67, 186-187; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Kahire 1964, II, 180-182, 203-204; Sezgin, GAS, I, 421-433; a.e. (Ar.), III, 55, 58, 64-67, 72-78; M. Zâhid Kevserî, Bülûġu’l-emânî, Humus 1388/1969, s. 3-11, 14-39, 58-67, 70; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1986, s. 50-51, 53, 55, 239, 310; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 19-26, 57, 60, 153; a.mlf., “Hanefî Mezhebi”, DİA, XVI, 21, 24; Ali Ahmed en-Nedvî, el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî: Nâbiġatü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Dımaşk 1994; Ahmed Hasan, İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi (trc. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 25, 37, 47-48, 53 vd., 256; Aydın Taş, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî’nin Hukuk Anlayışı (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Muhammed Hamîdullah, “Ölümünün 1200’üncü Yıldönümünde Şarlman’ın Muasırı: İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî” (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İslâm Medeniyeti, II/20,

İstanbul 1969, s. 5-10; a.mlf., “Profesör Majid Khadduri’nin İslâm Devletler Hukuku (Şeybânî’nin Siyer’i)” (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), a.e., s. 24, 26, 29; a.mlf., “İmâm Muhammed The Great Muslim Jurist”, a.e., s. 54-55, 57; “İmam Muhammed Şeybânî’nin İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserleri”, a.e., s. 45-49; W. Heffening, “Şeybânî”, İA, XI, 450; E. Chaumont, “al-Shaybānī”, EI² (İng.), IX, 392-394.

Aydın Taş

Hadisteki Yeri.

Şeybânî’nin hadis ve sünnet konusundaki yaklaşımı, mensup olduğu düşünce çevresinin hadis anlayışı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’tan aldığı fıkıh bilgileri yanında İbn Cüreyc, İbn Ebû Arûbe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Rebî‘ b. Sabîh, Şu‘be b. Haccâc, İbn Ebû Zi’b, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek ve Süfyân b. Uyeyne gibi muhaddislerden hadis tahsil etmesi ona geniş birikim kazandırmıştır. Özellikle Medine’de kaldığı üç yıl boyunca Mâlik’ten el-Muvaṭṭaʾı okumuş, 700 civarında hadisi semâ yoluyla kendisinden bizzat almış, diğer Medineli âlimlerden ve oraya gelen muhaddislerden faydalanmıştır. Şeybânî, Ebû Hanîfe’nin fıkhını tedvin ederken Bağdat’ta verdiği hadis ve fıkıh derslerinde hocasının görüşleriyle Medine ehlinin görüşlerini karşılaştırmış, özellikle Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı üzerinden gerçekleştirilen bu mukayeseli derslere talebeleri yoğun ilgi göstermiştir (Hatîb, II, 173). Şeybânî’den hadis nakledenlerin sayısı diğer büyük muhaddislere göre daha azdır; bunun sebebi, onun esas sahasının fıkıh olmasından kaynaklandığı kadar ehl-i re’y ile ehl-i hadîs arasında ortaya çıkan ihtilâfla da ilgilidir. Şeybânî de bazı Hanefî imamları gibi ehl-i hadîs mensuplarınca re’ycilikle itham edildiği için rivayetlerinin sonraki hadis kaynaklarında yer almaması yahut bazı hadisçilerin onun hakkında söylediği ileri sürülen “kezzâb, Cehmiyye mensubu, zayıf ve hadis muhalifi” gibi suçlamalar bu çerçevede değerlendirilmelidir. Ancak Şeybânî hakkında bu ifadeleri kullandığı nakledilen Yahyâ b. Maîn’in ondan hem hadis almış olması hem de onun el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr adlı eserini yazması ve yine onun için sika râvileri de gösteren “leyse bi-şey’” ifadesini kullanması (Yahyâ b. Maîn, III, 364) bu gibi ithamların nisbetinde şüphe uyandırmaktadır. Şeybânî için “sadûk”

diyen Ali b. Medînî, Hanefîler'e karşı taassubuyla bilindiği halde Şeybânî'yi sika hadis hâfızları arasında sayan Dârekutnî (Hatîb, II, 181; Zeylaî, I, 408-409), onu "ilim ve fıkıh deryası, allâme, fakīhu'l-Irâk" sıfatlarıyla zikreden Zehebî gibi âlimlerin değerlendirmeleri dikkate alındığında Şeybânî'nin hadis ilminde sika olduğu söylenebilir.

Şeybânî tarikiyle gelen rivayetler Kütüb-i Sitte'de yer almasa da onun hadise büyük önem veren bir ehl-i re'y mensubu olması ve ehl-i hadîsin merkezi konumundaki Medine'nin fıkhını iyi bilmesi Şâfiî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Yahyâ b. Sâlih ve Vâkıdî gibi birçok kişiyi kendisinden hadis öğrenmeye ve eserlerinde rivayetlerine yer vermeye sevketmiştir. İmam Mâlik'in öğrencisi Esed b. Furât, Mâlikî mezhebinin temel metinlerinden olan el-Esediyye'yi kaleme almadan önce hocasının tavsiyesiyle Şeybânî'den hadis ve fıkıh okumuştur. Şeybânî'nin hadisi ve fıkhı bir araya getiren kişiliği çağdaşları ve öğrencileri üzerinde etkili olmuş, kendi mezhebini tedvin ettiği gibi Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin teşekkülüne de katkı sağlamıştır.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ictihad usulünde de hadis ve sünnet Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağıdır. Şeybânî bilgi kaynaklarını Allah'ın kitabı, Resûlullah'ın me'sûr sünneti, sahâbenin icmâı, fakihlerin icmâı ve "bunlara benzeyenlerdeki ilim" diye açıklamıştır. İbn Abdülber enNemerî'ye göre buradaki "benzeyen" ifadesi "kıyas" anlamına gelmektedir (Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, II, 26). Şeybânî'nin sünneti "me'sûr" diye niteleyerek onun rivayet yoluyla elde edilen bilgi olduğuna işaret etmesi önemlidir. Bu durumda ona göre sünnet, kaynağı ihtilâflı olan veya kesin biçimde tesbit edilemeyen yerleşik uygulamalardan ziyade Hz. Peygamber'den ve ashabından rivayet yoluyla gelen naklî bilgilerden ibarettir. Özellikle el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne'de Şeybânî'nin ortaya koyduğu görüş ve davranışlar ve amel-i ehl-i Medîne'ye yönelttiği ciddi eleştiriler bu hususu teyit etmektedir. Sünnetin hadisler vasıtasıyla elde edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle amel kavramını eleştirmesi, sonraki dönemlerde İmam Şâfiî'ye nisbet edilerek anılan hadis anlayışının yolunu açmış ve belki de ona ilham kaynağı olmuştur.

Şeybânî'nin hadis ve sünnete yaklaşımında, özellikle II. (VIII.) yüzyılda görülen yoğun tasnif faaliyetleri ve bu arada kendilerinden hadis rivayet

ettiği hocaların hemen hepsinin ilk musannifler arasında yer alması da belirleyici olmuştur. Ebû Hanîfe'nin

içinde bulunduğu bu tedvin ve tasnif faaliyetine, bizzat kendisinin imlâ ettiği ve ictihadlarında kullandığı rivayetlerden oluşan ve II. (VIII.) yüzyıldan günümüze ulaşan en eski hadis kaynaklarından birini teşkil eden el-Âs̱âr'daki hadisleri bir araya getirmek suretiyle Şeybânî de katkıda bulunmuştur. Mâlik'ten rivayet edip kendi ilâveleriyle zenginleştirdiği el-Muvaṭṭaʾ da bu faaliyetin bir parçasıdır. Şeybânî'nin Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden biri olan el-Aṣl da bir fıkıh kitabı olmasına rağmen içerdiği birçok rivayetle onun zengin hadis birikimini ortaya koymaktadır. Şeybânî sünnet ve hadise uymanın esas kabul edildiğini, hadisin olduğu yerde kıyasa gidilemeyeceğini (el-Ḥücce, I, 204; II, 623; el-Aṣl, I, 59, 170, 450), hakkında hadis bulunmayan hususların sünnete kıyas edilmesi gerektiğini söylemiştir (el-Ḥücce, I, 19, 44-45; II, 650, 664-665, 730 ve tür.yer.). Hadis ve sünnet yerine "eser" kelimesini kullanmak suretiyle bir bakıma daha sonra yerleşik hale gelen hadisle sünnetin eş anlamlı kullanımının yolunu açmıştır. Sünneti sadece merfû hadisle sınırlı gören Şâfiî'nin aksine Şeybânî, Resûl-i Ekrem'in sünnetini daha sonraki nesillere taşıdığına inandığı mevkuf ve maktû rivayetleri de sünnet kapsamında değerlendirdiği için onun eserlerinde her üç türden rivayetler yer almıştır.

Hadisleri nakletme konusunda Şeybânî ileriki devirlere göre daha serbest bir usul takip ettiğinden her zaman muttasıl isnadla rivayet etme gibi bir şarta bağlı kalmamıştır. Bu durum bir yandan eserlerinin fıkıh ağırlıklı olmasıyla, bir yandan da devrinin isnad hakkındaki genel yaklaşımıyla açıklanabilir. İlk iki asırda ulemâ sonraki dönemlerde mürsel, münkatıʿ ve belâğ gibi isimlerle anılan türden rivayetleri nakletmekte ve delil olarak kullanmakta sakınca görmediği için Şeybânî de aynı yolu izlemiştir. Fakat rivayetler arasında hiyerarşik bir fark gözetmiş, Medine ehlinin muttasıl-merfû hadisleri varken mürsel-mevkuf rivayetlerin tercih edilmesini eleştirmiştir (a.g.e., I, 220-222). Hadisin birçok tarikten gelmesini önemseyen Şeybânî bu tür hadisleri "maʿrûf, meşhur, müstefîz" gibi sıfatlarla anmış (a.g.e., I, 213, 350; II, 428), tek tarikten gelen rivayetleri şâz diye niteleyip eleştirmiştir (a.g.e., I, 60, 225; II, 600-601). Şeybânî bu bağlamda şâz terimini sonraki dönemlerde kazandığı anlamından ziyade

“garîb hadis” mânasında kullanmış, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf gibi o da Kur’an ve Sünnet’e aykırı rivayete şâz demiştir (el-Aṣl, IV, 205). Bu durumda Şeybânî’nin hadisleri ana hatlarıyla meşhur/ma‘rûf ve şâz/garîb şeklinde ikiye ayırdığı söylenebilir. Haber-i vâ-hidin delil olarak kullanılmasını kabul ettiğinden (a.g.e., III, 80 vd.) şâz diye nitelediği rivayetleri sadece garîb oldukları gerekçesiyle değil aynı zamanda diğer delillere aykırı bulduğu için tenkit etmiştir.

Şeybânî hadisleri hem sened hem metin açısından değerlendirmiş, râviler hakkında “sika” ve “sebt” gibi tabirleri kullanmıştır. Râvinin fakih olmasını şart koşmamakla birlikte birbiriyle çelişen iki rivayetle karşılaşması halinde, fakih olan râvinin rivayetini tercih etmiştir (meselâ bk. el-Ḥücce, I, 38-39 ve tür.yer.). Rivayetler arasında tercihte bulunurken nesih, ihtiyat, insanların menfaati gibi ölçülere riayet etmiştir. Merfû ile mevkuf çeliştiğinde merfûa, sahâbî kavilleri arasında Hulefâ-yi Râşidîn’in görüşlerine öncelik vermiş, iki mevkuf rivayet arasında tercih yaparken maktû ile desteklenen mevkufu seçtiği olmuştur (ayrıntılar için bk. Özşenel, s. 170 vd.). Şeybânî hadis rivayetinde tahdis ve ihbar sîgaları arasında fark gözetmemiş, belâğ sîgasıyla naklettiği hadislerden sonra o konuda kendisine ulaşan rivayetleri senedleriyle beraber vererek bu tür nakillerin muttasıl rivayetlerinden haberdar olduğunu göstermiştir (örnekler için bk. a.g.e., s. 156 vd.). Şeybânî’nin sünnetin tesbitinde naklî bilginin önemine ve hadise yaptığı vurgu, ehl-i re’y diye tanınan ilk dönem Hanefî fukahasının rivayete bağlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Onun ehl-i re’y adına yaptığı hadis müdafaası sonraki dönemleri etkilemiş, bir taraftan Hanefî mezhebi içinde hadislere dayanarak genişleyen bir ictihad sahası açılmış, diğer taraftan Şâfiî gibi bir müctehidin yeni bir sentez yapmasının kapısı aralanmıştır. Şeybânî’nin hadis anlayışı konusunda Mehmet Özşenel’in (bk. bibl.) ve Sami Şahin’in (1999, Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî’nin Hadis Kültüründeki Yeri, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) doktora tezleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî), Lahor 1981, I, 19, 38-39, 44-45, 60, 116, 169, 204, 213, 220-222, 225-226, 243, 245, 257, 290-291, 350; II, 183, 261, 428, 600-601, 621-622, 623, 650, 664-665, 720, 730, 756-770; a.mlf., el-Âs̱âr, Karaçi 1987, s. 62; a.mlf., el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Lahor 1981, I, 1-2, 41, 59, 73, 170, 221, 449-450; III, 80 vd., 396-397; IV, 205; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 336; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, III, 364; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 227; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2183-2184; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 123-125; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut 1978, II, 26, 61; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 173 vd.; Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 212-213; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 134-136; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 513; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 408-409; Leknevî, et-Taʿlîḳu'l-mümecced ʿalâ Muvaṭṭaʾi Muḥammed (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), Bombay-Dımaşk 1412/1991, I, 27-38, 114-117, 146; M. Zâhid Kevserî, Bülûġu'l-emânî, Karaçi 1403, s. 4, 61; Mehmet Özşenel, Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 133 vd., 156 vd., 170 vd.

Mehmet Özşenel

ŞEYBÂNÎ HAN

(ö. 916/1510)

Şeybânîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1500-1510).

855'te (1451) doğdu. Adı Muhammed olup Cengiz Han'ın büyük oğlu Cuci'nin oğlu Şiban'a (Arapçalaşmış şekli Şeybân) nisbetle Şeybânî Han (Şîban Han, Şeybak [Şeybek] Han, Şah Baht Han, Şâhî Beg Han) unvanıyla tanınır. Babası Şah Budak, annesi Kalmuk prenseslerinden Ak Kuzu Begüm'dür. Babasının Moğol Hanı Yûnus Han tarafından öldürülmesi (872/1468) ve aynı yıl içinde dedesi Ebülhayr Han'ın vefatından sonra kardeşi Mahmud ile birlikte Atabeg Uygur Han ve Emîr Karaçin Beg'in himayesinde Deştikıpçak'tan ayrıldı; Astarahan'a giderek Kasım Han'ın yanına sığındı. Ardından Timurlular'dan Ahmed Mirza'nın hâkimiyetindeki Buhara'ya geçti. Buhara medreselerinde tahsil gördü, Arapça ve Farsça öğrendi. Yesevî ve Nakşibendî şeyhleriyle yakın ilişki kurdu. Daha sonra Deştikıpçak'a döndü; Siriderya boyundaki Arkuk ve Siğnak (bugünkü Sunak Kurgan harabeleri) gibi kasabaları ele geçirdi. Bu dönemde Çağatay Hanı Mahmud'un hizmetine girdi ve gösterdiği başarılardan dolayı Türkistan (Yesi) kendisine yurtluk verildi (893/1488). Burada nüfuzunu ve kudretini arttıran Şeybânî Han, Hüseyin Baykara'nın idaresindeki Hârizm'e bir sefer düzenlediyse de sonuç alamadı. Ardından Kazak Hanı Burunduk (Barandak) ile savaşa girişti. Burunduk Han'ı yenip Ürgenç (Hîve) şehrini kuşattı. Bu sırada Sabran halkı isyan ederek valilerinin yerine Şeybânî Han'ın kardeşi Mahmud'u geçirdilerse de

Kazaklar'ın gelmesi üzerine Mahmud şehri terkedip Şeybânî Han'a iltihak etti.

Şeybânî Han, Timurlular arasındaki kargaşadan istifade ederek 905 (1500) yılında Buhara ve Semerkant'ı aldı ve atalarından Şeybân'a nisbetle Şeybânîler (Özbekler) adıyla anılan hânedanı kurdu. Can Vefâ Mirza'yı Semerkant valiliğine tayin etti, kendisi Semerkant yakınlarındaki Hoca Dîdâr Kalesi'nde oturmaya başladı. Ancak Bâbür, Semerkant'a sefer

düzenleyerek on dört günlük bir kuşatma sonunda şehri geri aldı. Şeybânî Han, Semerkant'ı yeniden ele geçirmek amacıyla Bâbür'ün üzerine yürüdü ve onu ağır bir hezimete uğrattı. Semerkant'a sığınmak zorunda kalan Bâbür akraba ve dostlarından yardım istedi, ancak kimse yardımına gelmedi. Şeybânî Han dört aylık bir kuşatmadan sonra 906'da (1501) Semerkant'ı ele geçirdi. Siriderya'nın yukarı taraflarına yürüyüşüne devam etti; aynı yılın kışında donmuş olan Hokand nehrini geçip Şâhrûhiye ve Taşkent civarına, bahar aylarında da Ura-Tepe'ye bir sefer düzenleyerek geri döndü.

Şeybânî Han, Taşkent'in zaptından sonra Mâverâünnehir'in Kıpçak Hükümdarı Hüsrev Şah'ın hâkimiyetindeki güney kısımlarına birkaç sefer yaptı. Bu arada Sultan Hüseyin Baykara'nın oğlu Bedîüzzaman'ın idaresindeki Belh'i kuşattıysa da Belh'i bırakıp Endican'ı ele geçirdi (1503). Şeybânî Han'ın Ceyhun'u geçerek birbiri ardına çeşitli kaleleri almasından rahatsız olan Hüseyin Baykara, Bâbür ve Hüsrev Şah'la ittifak yaptı, ancak bu girişimi herhangi bir fayda sağlamadı. Şeybânî Han 910 (1504-1505) yılında Fergana, Hisar ve Kunduz'u zaptetti. Ertesi yıl Hüseyin Baykara'nın emîrlerinden Sultan Kulıçak'ın elinde bulunan Belh'i kuşatıp teslim aldı. Hüseyin Baykara, Şeybânî Han'ı durdurmak için oğlu Bedîüzzaman'ı gönderdi, ardından kendisi de hareket etti. Hüseyin Baykara'nın Herat'tan ayrıldıktan kısa bir süre sonra vefat etmesi (911/1506) Şeybânî Han'ın Mâverâünnehir'deki durumunu sağlamlaştırdı.

Timurlular'ın ikinci başşehri Herat üzerine sefere çıkan Şeybânî Han, Ceyhun'u geçip Endehuy'u Şah Mansûr Bahşı'dan teslim aldı. 913'te (1507) Herat'ı zaptetti. Halka yüksek miktarda vergi koydu ve yakaladığı Timurlu hânedanı mensuplarını öldürüp Horasan'daki Timurlu hânedanına son verdi. Hüseyin Baykara'nın oğulları Muzaffer Hüseyin ile Bedîüzzaman, Cürcân taraflarına kaçtı. Şeybânî Han, Kandehar'a yürüyerek şehri kuşattı, bir süre sonra muhasarayı kaldırdı. Aynı yıl Meşhed'i zaptetti. 914'te (1508) Esterâbâd ve Bistâm'ın güneyini ele geçirmeye çalıştı. Ardından Buhara'ya döndü ve kışı burada geçirdi. Şeybânî Han karşısında tek başına başarılı olamayacağını anlayan Bâbür, Şah İsmâil ile birlikte hareket etmeye karar verdi. Bu tarihten itibaren Amuderya, Şeybânîler ile Safevîler arasında sınır haline geldi. Timurlular'ın önemli şehirlerinden Herat'ı alması Şeybânî Han'ın Türk dünyasındaki itibarını arttırdı. Kendini

Cengiz Han ve Timur’un mirasının vârisi olarak görmeye başladı. Herat’ta “imâmü’z-zamân ve halîfetü’r-rahmân” ilân edilen Şeybânî Han, Sünnî dünyasının bir kahramanı konumuna yükseldi ve Şiîliğin dinî-siyasî lideri Şah İsmâil ile karşı karşıya geldi. İkisi arasında gerçekleşen mektuplaşmalarda Şah İsmâil’den Sünnîliğe geçmesini ve şahlığı bırakıp ataları gibi dervişlik yapmasını istedi; bu arada Şah İsmâil ile savaşa girişeceği düşüncesiyle ordusunu güçlendirmeye çalıştı.

1509 yılı başlarında Şeybânî ulusunun bütün sultanlarını Buhara’ya toplayarak Kazak meselesini görüşen Şeybânî Han, Buhara ulemâsından Kazak sultanlarına karşı yürümek için fetva aldı ve bu sırada Bahâeddin Nakşibend’in kabrini ziyaret etti. Mart 1509’da önce Caniş Sultan’ı ortadan kaldırdı, ardından Taniş Sultan’ın karargâhını basıp sultana ağır kayıp verdirdi. Burunduk ve Kasım hanlar üzerine yapılan seferlerde ağır kış şartları yüzünden hedefine ulaşamadı. Aynı yıl Herat’ın batısında ve güneyindeki dağlık ve çöllük topraklara yaptığı sefer de başarısızlıkla sonuçlandı, bir hayli kayıp verip Herat’a döndüğü sırada Şah İsmâil büyük bir ordu ile gelip Meşhed’i ele geçirdi ve Şeybânî Han’ın askerlerini püskürterek Herat’a yaklaştı. Şeybânî Han ordusunun büyük bölümünü gönderip Merv Kalesi’ne çekilmişti. Merv’i kuşatan Şah İsmâil kaleyi zorla alamayacağını anlayınca Şeybânî Han’a kendisini savaş meydanında beklediğini bildiren mektuplar gönderdi. Bunun üzerine Şeybânî Han 25-30.000 kişilik ordusu ile birlikte kaleden çıkıp Şah İsmâil’in çoğunluğu süvarilerden oluşan 70.000 kişilik ordusuyla Merv yakınlarındaki Murgab kıyısında savaşa tutuştu ve ağır bir yenilgiye uğradı. Yaralı halde sığındığı bir çiftlikte 29 Şâban 916 (1 Aralık 1510) tarihinde öldü. Şah İsmâil, Şeybânî Han’ın başını kestirip kafatasını Memlük Sultanı Kansu Gavri’ye, başının yüzülen derisine saman doldurarak Osmanlı Sultanı II. Bayezid’e yolladı. Bu galibiyetten sonra Buhara, Semerkant ve Hîve’yi işgal etti. Şeybânî Han, ölümünden birkaç ay önce Semerkant’ta yaptırdığı medresenin bahçesine gömüldü. Sikkelerde “Ebü’l-feth es-sultânü’l-a‘zam halîfetü’r-rahmân Nasrüddîn Muhammed Şeybânî Han” ve “imâmü’z-zamân” unvanlarını kullanan Şeybânî Han, Şeybânîler’i Orta Asya’nın en güçlü devleti haline getirmiş, Timurlu hâkimiyetine son vererek Mâverâünnehir, Hârizm, Horasan ve bütün Batı Türkistan’ı hâkimiyeti altına almıştır. Şah İsmâil’e muhalefet amacıyla yeşil sarık taktığı için “Yeşil başlı” lakabıyla anılır. Çağataylar’dan Yûnus Han’ın kızı Mihri

Nigâr, Bâbür'ün kız kardeşi Hanzâde Begüm ve kendisine Semerkant'ı teslim eden Zehrâ Begüm ile evli olan Şeybânî Han'ın Muhammed Timur Bahadır, Hürrem Şah, Ebülhayr ve Süyünç Muhammed isimli dört oğlu olmuştur.

Şeybânî Han Savran, Yesi ve Semerkant'taki medrese ve vakıfları ihya etmiş, Tûs şehrinin imaretlerini tamir ettirmiştir. Zerefşan havzasında ve Siriderya havzasında Otrar'da yeni arklar açarak tarım alanları oluşturmuştur. 1507'de yeni gümüş ve bakır sikkeler (tenge) kestirip hâkimiyeti altındaki bütün topraklarda kullanılmasını emretmiş, Timurlular döneminde basılan akçelerin kullanımını yasaklamıştır. Hükümdarlığın yanı sıra aynı zamanda şair olan Şeybânî Han edebiyatçıları, sanatkârları, âlimleri korur ve onlarla sohbet etmekten hoşlanırdı. Sefere çıkarken kütüphanesinin bir kısmını yanında götürdüğü rivayet edilir. Kasım hanlarından gençlik arkadaşı Kasım Sultan'ın kütüphanesi için Buhara'da istinsah ettirdiği, Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Şuʿab-i Pençgâne adlı eseri Kasım Han tarafından Yavuz Sultan Selim'e yahut Kanûnî Sultan Süleyman'a hediye edilmiştir (TSMK, III. Ahmed, nr. 2937). Şeybânî Han'ın vak'anüvisi Molla Benâî (Bennâî) Şeybânînâme'sinde onun hayatını ve savaşlarını anlatır.

Timurlu sarayından ayrılarak kendisine intisap eden Emîrü'l-ulemâ ve melikü'ş-şuarâ Muhammed Sâlih de aynı adla bir eser kaleme almıştır. Fazlullah b. Rûzbihân-i Huncî, Mihmânnâme-i Buḫârâ isimli eserinde Şeybânî Han'ın hükümdarlığının on dört aylık dönemini anlatır. Bu eserde ağırlıklı olarak Şeybânîler'in Kazaklar ve Şiîler'le mücadeleleri ve Şeybânî Han'ın katıldığı dinî toplantılar nakledilmektedir. Orta Asya Türkleri arasında İslâm dininin doğru anlaşılması ve Yesevî geleneğinin canlı tutulmasında etkin rol oynayan Şeybânî Han koyu bir Sünnî olup âlimlerle tartışacak ölçüde dinî bilgiye sahipti. Mihmânnâme-i Buḫârâ'da onun huzurunda yapılan fıkıh ve kelâm sohbetleriyle ilgili bölümler bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Divan. Çağatayca şiirlerden oluşan divan bir tevhid, 300 gazel, yirmi yedi rubâî, dört tarih ve kırk altı muammaı ihtiva eder. Tek yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (III. Ahmed, nr. 2436) eser üzerine Yakup Karasoy bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

M. Fuad Köprülü, Şeybânî Han'ın Çağatay edebiyatının teşekkülünde ihmal edilmemesi gereken bir sima olduğunu söyler. 2. Bahrü'l-Hüdâ. 914 (1508) yılında yazılan 234 beyitlik mesnevi tarzındaki eserde dinî-ahlâkî meselelerin yanı sıra günlük hadiselerden, siyasî mücadelelerden bahsedilmektedir. Tek yazma nüshası British Museum'da kayıtlı olan (Add. 7914, vr. 1b-22b) eser hakkında Kemal Eraslan bir makale neşretmiştir (bk. bibl.). 3. Risâle-i Maârif. Şeybânî Han, 1507'de oğlu Muhammed Timur Bahadır için kaleme aldığı bu eserinde Türk şeyhleri Ahmed Yesevî ile Hakîm Ata'nın şiirlerini naklederek nasihatlerde bulunmaktadır (British Museum, Or., nr. 12956). Şeybânî Han'ın Mihmânnâme-i Buḫârâ adlı eserde yer alan şiirleri Yakup Karasoy ve Gülşen Seyhan Alışık tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Şiban Han Dîvânı (haz. Yakup Karasoy), Ankara 1998, hazırlayanın girişi, s. 1-29; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, IV, 219-227; Bâbür, Vekāyi‘ (Arat), I-II, tür.yer.; Mirza M. Haydar Duglat, Târîh-i Reşîdî (trc. A. Urunbaeva v.dğr.), Almatı 1999, s. 196-217; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Türk (trc. Rıza Nur), İstanbul 1925, s. 190-191; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 125-126, 179-182; S. İbrahimov, "Şeybani-name kak istocnik po istorii Kazahstana XV veka", Trudi Sektora Vostokovedeniya, Alma-Ata 1959, I, 190-207; İstoriya tadjikskogo naroda, Moskva 1964, s. 364-376; B. A. Ahmedov, Gosudarstvo Koçevıh Uzbekov, Moskva 1965, tür.yer.; Ali Alparslan, "Şeybânî Han'ın Türk Kültür Tarihindeki Yeri", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20 Ekim 1973): Tebliğler, İstanbul 1979, I, 1-6; E. A. Allworth, The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History, Stanford 1990, s. 47-58; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 104-105; Halis Bıyıktay, Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu, Ankara 1991, s. 16-23; Ahmadali Askarov, İstoriya Narodov Uzbekistna, Taşkent 1993, s. 5-19; Mehmet Alpargu, Onaltıncı Yüzyılda Türk Dünyası I: Özbek ve Kazak Hanlıkları, Ankara 1994, s. 21-51; a.mlf., "Şibanî Muhammed Han ve Özbek Hanlığının

Yükselişi", Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, VIII/4, Ankara 1992, s. 115-142; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1996, s. 442-452; Nurten Kılıç, "Change in Political Culture: The Rise of Sheybani Khan", L'héritage timouri de Iran Asie centrale inde XVe-XVIIIe siècles, Tachkent-Aix-en-Provence 1997, s. 57-68; V. P. Yudin, Tsentralnaya Aziya v XIV-XVIII vekah glazami vostokoveda, Almatı 2001, s. 17-71; Abdullah Gündoğdu, "Şiban Han Sülalesi ve Özbek Ulusunun Teşekkülü", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VIII, 606-615; Gülşen Seyhan Alışık, "Şeybânî Han'ın Risâle-i Ma'ârif Adlı Eseri ve Türkçeciliği", V. Uluslararası Türk Dil Kurultayı, Ankara 2004, I, 131-155; a.mlf., "Şeybânîler Dönemi İçin Kaynak Araştırmaları: Mihmân-Nâme-i Buhara I", Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, I/1, Ankara 2004, s. 118-140; E. A. Davidoviç v.dğr., Serebryanıe monetı Muhammed Şeybani hana, Moskva 2006, s. 1-13; A. A. Semenov, "K voprosu o proishojdenii i sostave uzbekov Şeybani-hana", Trudi akademi nauk Tadjikskoy SSR, XII, Duşanbe 1953, s. 3-37; Kemal Eraslan, "Şibânî Han'ın 'Bahru'l-Hüdâ' Adlı Eseri", TKA, XXVIII/1-2 (1991), s. 103-177; A. J. E. Bodrogligeti, "Muhammad Shaybānī Khān's Apology to the Muslim Clergy", Ar.Ott., XIII (1993-94), s. 85-100; Yakup Karasoy, "Mihmân-nâme-i Buhârâ ve Şiban Han'ın Üç Şiiri", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 13, Konya 2003, s. 105-114; M. Fuad Köprülü, "Çağatay Edebiyatı", İA, III, 306-307; L. Bouvat, "Şeybânî Han", a.e., XI, 454-456; R. D. McChesney, "Shībānī Khān", EI^{2} (İng.), IX, 426-428.

İsmail Türkoğlu

ŞEYBÂNÎLER

Mâverâünnehir, Hârizm ve Horasan'da hüküm süren bir İslâm hânedanı (1500-1599).

Hânedan adını, Özbekler'in atası Cengiz Han'ın büyük oğlu Cuci'nin Şeybân (Şiban) ismindeki oğlundan alır. Şeybân 1241'de Macaristan'a yapılan sefer sırasında dikkat çekmiş, dönüşte Irgız, Savuk ve İlek ırmaklarından Ural dağlarına kadar olan bölge kendisine yazlık; Arakum, Karakum, Siriderya, Çu ırmağı ve Sarısu boyları kışlık yurt olarak verilmiştir. Şeybân'ın soyundan gelenler uzun süre bu bölgelerde hâkimiyetlerini devam ettirdikten sonra Batı Sibirya'nın Tümen ve Tobolsk bölgelerine göç edip burada yaşayan kabileleri egemenlikleri altına almışlar, zaman zaman Türkistan'a seferler yapmışlardır. Bu soydan gelenlerin Batı Sibirya bölgesindeki ilk hanı olan Ebülhayr, 831 (1428) veya 832'de (1429) Şeybân ulusunun yeni merkezi Tura-Tümen'de kabile beylerinin desteğiyle han seçildi. Ardından diğer Cuci aşiretlerinden Ural ırmağının doğusunda ve Siriderya'nın kuzeyinde kalan toprakları ele geçirdi; 834 (1430-31) ve 839 (1435-36) yıllarında Hârizm bölgesini iki defa yağmaladı. Timurlular'ın elinde bulunan Siriderya hattındaki şehirleri zaptedip Siğnak'ı başkent yaptı. Timur'un torunları arasındaki mücadele Ebülhayr'a Türkistan'ın iç işlerine karışma fırsatı verdi; onlardan Ebû Said Mirza Han'ın Semerkant'ta tahta çıkmasına yardım etti (855/1451). Mâverâünnehir'in siyasî ve iktisadî hayatında etkili bir şahsiyet olan Nakşibendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr, Ebülhayr'ın Timurlular'dan Uluğ Bey'in kızı Râbia Sultan Begüm ile evlenmesini sağladı. Topraklarını ve nüfuzunu giderek genişleten Ebülhayr 872'de (1468) vefat etti. Oğlu Şah Budak da aynı yıl öldürüldüğünden Şah Budak'ın on yedi yaşındaki oğlu Şeybânî Muhammed etrafındaki çok az insanla ortada kaldı. Şeybânî Han önce Astarahan'a gitti, bir süre sonra düşmanlarının takibinden kurtulmak için Taşkent'e geçip burada hüküm sürmekte olan Çağatay Hanı Mahmud Han'ın hizmetine girdi; hizmetinden memnun kalan Mahmud Han, Türkistan'ı (Yesi) kendisine yurtluk olarak verdi (893/1488).

Bölgede giderek güçlenen Şeybânî Han 905-913 (1500-1507) yılları

arasında Mâverâünnehir, Hârizm ve Horasan’ın hemen hemen bütün şehirlerini ele geçirdi ve Şeybânîler (Özbekler) adıyla bilinen hânedanı kurdu (905/1500). Şeybânî Han, Cengiz soyundan olmayan Timurlular’ın elinden saltanat hakkını alarak hanlığı ve yasayı yeniden canlandırdı. Orta Asya’da Sünnîliğin en güçlü temsilcisi konumuna geldi ve İran’da bir Şiî devleti kuran Şah İsmâil ile mücadeleye girişti. Hâkimiyet hakkını sadece oğulları ile sınırlandırmayan Şeybânî Han, Ebülhayr Han’ın diğer oğullarının hâkimiyete ortak olması fikrini benimsedi. Nitekim vefatından sonra hânedanın başına oğlu değil sülâlenin en yaşlı üyesi olan Köçkünçi (Köçküncü) Han (Muhammed b. Ebülhayr) geçti. Cuci’nin oğlu Şeybân’ın neslinin hâkimiyeti Hârizm’de

uzun süre devam ettiği halde tarihçiler, Şeybânîler adını Muhammed Şeybânî’nin soyundan gelen Mâverâünnehir’deki hükümdarlar için kullanmıştır (İA, XI, 457). Bunlara Muhammed Şeybânî Han’ın dedesi Ebülhayr’a nisbetle Ebülhayrîler denilirken yine Şeybân’ın soyundan gelen başka bir kol Arabşah b. Pûlâd’a nisbetle Arabşâhîler (Yâdigârîler) adıyla tanınmıştır (bk. HÎVE HANLIĞI). Ebülhayrîler X. (XVI.) yüzyıl boyunca bugünkü Güney Kazakistan, Güney ve Doğu Özbekistan, Tacikistan ve Kuzey Afganistan’da hüküm sürmüşler, Arabşâhîler X-XI. (XVI-XVII.) yüzyıllarda zamanımızdaki Türkmenistan, Batı Özbekistan ve Aşağı Amuderya’ya hâkim olmuşlardır (EI² [İng.], IX, 428).

916 (1510) yılında Şah İsmâil’le yaptığı savaşta yenilgiye uğrayıp hayatını kaybeden Şeybânî Han’ın ölümünün ardından Şeybânîler, Şah İsmâil’e bağlılıklarını bildirdiler ve çeşitli armağanlar gönderip Mâverâünnehir’e girmemesini rica ettiler. Bir anlaşma yaparak Ceyhun’un sol tarafındaki bütün yerleri Şah İsmâil’e bıraktılar. Ancak Şah İsmâil sözünde durmadı, Bâbür’ü Mâverâünnehir üzerine sefere teşvik etti ve Semerkant’ı almasını sağladı (917/1511). Fakat Bâbür hiç beklemediği bir sorunla karşılaştı. Koyu Sünnî olan Buhara ve Semerkant halkı Şiîler’le iş birliği yaptığı için kendisinden koptu. 918 (1512) yılında Ubeydullah Han kumandasındaki Şeybânî ordusu Kul-Melik mevkiinde Bâbür’ü ağır bir yenilgiye uğrattı. Bâbür ailesini ve hazinesini alıp Semerkant’tan kaçtı. Şehre giren Ubeydullah Han halk tarafından büyük bir sevinçle karşılandı. Sülûkü’l-mülûk adlı eserini Ubeydullah Han’a ithaf eden Fazlullah b. Rûzbihân-ı Huncî, Semerkant'ın ileri gelenlerinin toplandığı cuma camisinde onun

adına hutbe okudu. Şeybânîler'in bu başarısı Şah İsmâil'i endişelendirdi ve onlarla savaşmak üzere bir ordu gönderdi. Bâbür kumandasındaki bu ordu Karşi'yi zaptederek halkı kılıçtan geçirdi; ancak bir süre sonra Şeybânîler'in âni baskınına uğrayıp mağlûp oldu (918/1512). Bu olayın ardından Bâbür Mâverâünnehir'den vazgeçti. Böylece başta Buhara ve Semerkant olmak üzere bütün Mâverâünnehir tekrar Şeybânîler'in eline geçti. Şeybânîler, 1512'de Köçkünçi Han'ın başkanlığında toplanan kurultayda ülke topraklarını kendi aralarında yeniden taksim ettiler. Kurultayda Köçkünçi Han'dan sonra kimin han olacağı belirlendi ve onun ölümüyle ortaya çıkması muhtemel veraset tartışmaları bir ölçüde önlenmiş oldu.

Köçkünçi Han'dan (ö. 936/1530) sonra tahta oğlu Ebû Said Han geçti. Üç yıl kadar hükümdarlık yapan Ebû Said Han'ın ardından Muhammed Şeybânî Han'ın yeğeni Ebülgazi Ubeydullah Han b. Mahmûd, Şeybânî tahtına çıktı. Cesur ve dirayetli bir devlet adamı olan Ubeydullah Han ülkenin birliğini sağlamak amacıyla birçok girişimde bulundu. Buhara'yı devlet merkezi yaptı. Osmanlı Padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'a elçi gönderdi. Dış siyasette Horasan için verilen mücadelelerde İranlı güçlere sürekli engel oldu. Ancak kendisinden sonra gelen I. Abdullah Han b. Köçkünçi (1539-1540), Buhara'da Abdülaziz Han (1540-1550) ve Semerkant'ta Abdüllatîf Han b. Köçkünçi (1540-1552) dönemlerinde iç mücadeleler şiddetlendi ve merkezî otorite zayıfladı. Nevruz Ahmed Han b. Süyûncuk ve I. Pîr Muhammed Han b. Canbeg'in ardından 968 (1561) yılında Şeybânî tahtına çıkan İskender Han b. Canbeg (1561-1583) devleti bizzat yönetmediğinden onun döneminde fiilî yönetim oğlu Abdullah tarafından yürütüldü.

Buhara'da oturan II. Abdullah Han b. İskender'in hükümranlığı sırasında (1583-1598) merkezî otorite yeniden tesis edildi. Bütün Türkistan ülkesi bir devlet halinde birleştirildi. Bu dönemde Safevîler ile savaşlar devam etti ve Horasan yeniden Şeybânîler'e bağlandı. II. Abdullah, Safevîler'e karşı Osmanlı Sultanı III. Murad ve Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'a yaklaştı. Fakat ölümünün ardından oğulları arasında taht mücadelesi başladı. Oğlu Abdülmü'min tahta geçtikten altı ay sonra öldürülünce Mâverâünnehir ve Belh'te Şeybânî hâkimiyeti nihayete erdi. Tahta II. Pîr Muhammed Han b. Süleyman geçti. 1006 (1598) kışında Buhara'da bazı karışıklıklar çıktı. II.

Pîr Muhammed emîrleri tasfiye etmeye kalkışınca Şeybânîler'in anne tarafından akrabası olan Canoğulları'nın (Astarahanlılar) kurucusu Bâkī Muhammed'in müdahalesiyle karşılaştı. Yapılan savaşta Pîr Muhammed bozguna uğrayıp hayatını kaybetti. Böylece başta Buhara Hanlığı olmak üzere Türkistan'da Şeybânîler sülâlesinin hükümranlığı sona ermiş oldu (1007/1599). Hârizm (Hîve) Hanlığı XVIII. yüzyılın sonuna kadar Şeybânîler'in ikinci derecede bir kolu olan Arabşâhîler'in idaresi altında kaldı.

Şeybânîler'de hanların kurultaya başkanlık etme, sikke bastırma ve hutbe okutma gibi hâkimiyet sembolleri dışında bir otoriteleri yoktu. İktidarları kendilerine ayrılan bölgeyle sınırlıydı. Ubeydullah Han, kısa süren hükümranlığı döneminde Sabran şehrini Türkistan'ın en önemli ilim merkezlerinden biri haline getirmiştir. Bu arada Horasan ve Mâverâünnehir'de muhteşem bir medrese yaptırarak Horasan, Herat, Tebriz, Buhara ve Semerkant'ın en seçkin âlimlerini buraya davet etmiştir. Şeybânîler döneminde Dost Muhammed Hacı Nayman, Nâdir Bey Konrat, Hâfız Konrat, Dost Muhammed Mirza Konrat ve Mîr Ali Tarhanoğlu gibi birçok şair yetişmiştir. Bu şairlerin bazıları şiirlerini Farsça söylemiş, ancak Türkçe şiirleri daha makbul sayılmıştır. Ubeydullah Han ve halefleri birçok Farsça eserin Türkçe'ye çevrilmesini sağlamıştır. Bu dönemde Türkçe eserler de kaleme alınmış, Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîḫ'i Uygur ve Arap alfabesiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ubeydullah Han ile oğlu Abdülaziz Han Mîr Arab, Mollazâde Molla Osman, Mevlânâ Muhammed Dâye, Mîr Gazanfer gibi âlimleri korumuştur. Abdüllatif Han ile Nevruz Ahmed Han, eski Türk devlet geleneklerine çok sadık olup din âlimlerinin devlet işlerine karışmasından hoşlanmazlardı. Ancak daha sonra Nakşibendî şeyhleri Taşkent, Fergana ve Kâşgar'da siyasî bakımdan çok etkin bir konuma yükselmiştir.

Ubeydullah Han'ın Buhara'da hüküm süren âlim oğlu Abdülaziz Han, Buhara'da bugün de ayakta olan ve kendi adıyla anılan medreseyi âdeta bir sanat akademisi haline getirmiştir. İyi bir hattat olan Abdülaziz Han, Mîr Ali Herevî, Mahmud Müzehhib ve Mîrek Münşî gibi hattat ve ressamları bir araya getirerek Buhara mektebi adı verilen sanat mektebini teşkil etmiştir. Abdülaziz Han 1544 yılında Buhara'nın yeni mahallelerini çevreleyen bir sur yaptırmış, Belh şehri bu dönemde tarihinin en kalabalık

ve en bayındır devrini yaşamış, Abdülaziz Han zamanında Zerefşan havzasıyla Hârizm arasındaki halka yer değişikliği yaptırılmış ve Türk aşiretlerinin birbirleriyle kaynaşması sağlanmıştır. Abdülmü'min Han, eski Belh'in en güzel ve en muhteşem binaları olma özelliğini zamanımıza kadar korumuş olan Hâce Ebû Nâsır Pârsâ ve Hâce Akaşe'nin türbelerini yaptırmış, medrese ve dârüşşifâlar inşa ettirmiştir.

Çevresine dönemin en seçkin riyâziye âlimlerini toplayan Abdüllatif Han riyâzî ilimlerde kendini Uluğ Bey'in halefi

sayıyordu. Sadrüşşerîa'nın Muḫtaṣarü'l-Viḳāye adlı fıkıh kitabına Şeybânîler dönemi âlimlerinden Kuhistânî'nin yazdığı Câmiʿ u'r-rumûz adlı şerh yalnız Türkistan'da değil birçok İslâm memleketinde yaygındır. Kâtib Çelebi, Kuhistânî'den övgüyle söz etmektedir. Şeybânîler devrinde Moğolca'nın yerini Türkçe, Uygur harflerinin yerini Arap harfleri almıştır. Edebî Çağatayca, Şeybânî Han ve Ubeydullah Han zamanından başlayarak sadeleştirilmiştir. Şeybânîler'in tarihleri, Timur devrinde olduğu gibi önce Uygur bahşıları tarafından Uygur alfabesiyle yazılıyordu. Daha sonra bu eserler Arap harfleriyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

M. Fuad Köprülü, Şeybânîler döneminde vakıflara olumsuz müdahalelerin yapıldığını söyler. Ancak son araştırmalarda bu dönemde de çok sayıda vakıf kurulduğu belirlenmiştir. Şeybânî Han, Mâverâünnehir'i ele geçirdiği zaman vakıfların durumu ile yakından ilgilenmiş, Mihmânnâme-i Buḫârâ müellifi Huncî'yi Semerkant'taki vakıfların denetiminde şehrin kadısı ile birlikte görevlendirmiştir. Şeybânîler devrinde Timurlular'a ait vakıflar devam ettirildiği gibi yeni vakıflar da kurulmuştur. Semerkant'ta Şeybânî Han tarafından yaptırılan Medrese-i Hânî için kurulan vakfa tahsis edilen mülklerin önemli bir kısmını Şeybânî Han'ın Semerkant'ı ele geçirmesi esnasında sahip olduğu mülkler oluşturmaktadır. Şeybânî Han şahsî mülkiyeti vazgeçilmez bir unsur olarak tanımış ve toprak meselelerinde İslâm hukukunu esas almıştır. Bu dönemin önemli medreselerinden olan Mîr Arab ve Kuş medreselerinin vakıflarına ait belgeler günümüze kadar gelmiştir. Köçkünçioğulları'ndan Abdüllatif Han'ın Nakşibendî Şeyhi Ubeydullah Ahrâr ailesinin mallarını aile üyelerinden birine geri verdiğini gösteren 950 (1543) tarihli bir yarlık bulunmaktadır. 954 (1547) tarihli başka bir belgeden Semerkant civarındaki bazı toprakların Kübrevî şeyhi

Hüseyin Hârizmî'ye hankah kurması için vakfedildiği anlaşılmaktadır.

Şeybânî Han döneminde uygulanan malî tedbirler, ayrıca yağmalar, müsâdereler ve para değerinin halkın zararına olacak şekilde tesbiti özellikle Herat'ın eski zenginliğine büyük darbe vurmuş, Safevî istilâsı şehir için bundan daha ağır bir felâket olmuştur. Şiî taraftarları Safevî topraklarına, Şiî idaresinde kalmak istemeyen Sünnîler ise, Mâverâünnehir ve Bâbür Han'ın hâkimiyeti altındaki Kuzey Hindistan bölgelerine kalabalık kafileler halinde hicret etmek zorunda kalmış, bu durum bölgenin etnik yapısının değişmesine yol açmıştır. Şeybânî Han soyundan gelenlerin bugünkü Özbekistan topraklarında 1920'lere kadar hâkimiyetlerini çeşitli adlarla sürdürmüş olmalarına rağmen Özbekistan tarihçiliğinde Şeybânîler devri ihmal edilmiştir. Bilhassa Özbekistan'ın bağımsızlığına kavuşmasından sonra okutulan ders kitaplarında Timur ve Bâbür aşırı derecede övülürken Şeybânî Han ve döneminin çok kısa bilgilerle geçiştirilmesi dikkat çekmektedir.

ŞEYBÂNÎ HÜKÜMDARLARI

Muhammed Şeybânî Han b. Şah Budak (905/1500)

Köçkünçi Han Muhammed b. Ebülhayr (916/1510)

Ebû Said Han b. Köçkünçi (936/1530)

Ubeydullah Han b. Mahmûd (940/1533)

I. Abdullah Han b. Köçkünçi (946/1539)

Abdülazîz Han b. Ubeydullah Han (Buhara'da) (946-957/1539-1550)

Abdüllatîf Han b. Köçkünçi (Semerkant'ta) (947-959/1540-1552)

Nevruz Ahmed Han b. Süyüncuk (Barak Han) (958/1551)

I. Pîr Muhammed Han b. Canbeg (964/1557)

İskender Han b. Canbeg (968/1561)

II. Abdullah Han b. İskender (991/1583)

Abdülmü'min Han b. Abdullah (1006/1598) (6 ay)

II. Pîr Muhammed Han b. Süleyman (1006-1007/1598-1599)

BİBLİYOGRAFYA

Mirza M. Haydar Duglat, Târîh-i Reşîdî (trc. A. Urunbaeva v.dğr.), Almatı 1999, s. 196-217; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Türk (trc. Rıza Nur), İstanbul 1925, s. 187-205; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 125-126, 179-182; Mustafa Kafalı, "Şiban Han Sülâlesi ve Özbek Ulusu", Atsız Armağanı (haz. Erol Güngör v.dğr.), İstanbul 1976, s. 295-306; B. G. Gafurov, Tadjiki, Duşanbe 1989, s. 261-287; E. A. Allworth, The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History, Stanford 1990, s. 47-58; Ahmadali Askarov, İstoriya Narodov Uzbekistana, Taşkent 1993, s. 5-19; Mehmet Alpargu, Onaltıncı Yüzyılda Türk Dünyası I: Özbek ve Kazak Hanlıkları, Ankara 1994, s. 21-51; a.mlf., "Türkistan Hanlıkları", Genel Türk Tarihi (nşr. Hasan Celal Güzel - Ali Birinci), Ankara 2002, V, 229-312; Baymirza Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, Ankara 1995, s. 7-10; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1996, s. 442-452; J. P. Roux, Orta Asya: Tarih ve Uygarlık (trc. Lale Arslan), İstanbul 1999, s. 367-377; Nurten Kılıç, Siyasal Kültürde Değişim: Şeybani Han ve Özbek Siyasal Oluşumu: 1500-1510 (doktora tezi, 1999), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 20-188; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Orta Asya'da Politik Düzen: Mâverâünnehir-Özbek Hanlığı (Şibaniler) Meşruiyet, Hakimiyet ve Hukuk", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VIII, 624-632; Abdullah Gündoğdu, "Şiban Han Sülalesi ve Özbek Ulusunun Teşekkülü", a.e., VIII, 606-615; E. A. Davidoviç v.dğr., Serebryanıe monetı Muhammed Şeybani hana, Moskva 2006, s. 1-13; A. A. Semenov, "K voprosu o proishojdenii i sostave

uzbekov Şeybani-hana”, Trudi akademi nauk Tadjikskoy SSR, XII, Duşanbe 1953, s. 3-37; M. Fuad Köprülü, “Çağatay Edebiyatı”, İA, III, 306-312; L. Bouvat, “Şeybânî Han”, a.e., XI, 454-456; W. Barthold, “Şeybânîler”, a.e., XI, 456-458; R. D. McChesney, “Shībānī Khān”, EI^2 (İng.), IX, 426-428; a.mlf., “Shībānids”, a.e., IX, 428-431; Kemal Eraslan, “Çağatay Edebiyatı”, DİA, VIII, 173-174.

İsmail Türkoğlu

ŞEYBÂNİYYE

(الشيبانيّة)

Hâricî fırkalarından Seâlibe’ye bağlı Şeybân b. Seleme’nin (ö. II./VIII. yüzyılın ortaları [?]) görüşlerini benimseyen grup

(bk. SEÂLİBE).

ŞEYBE

(bk. ABDÜLMUTTALİB).

ŞEYBE (Benî Şeybe)

(بنو شيبة)

Kureyş kabilesinin hicâbe görevini yürüten bir kolu.

Kabileye adını veren Şeybe'nin nesebi Şeybe b. Osman b. Ebû Talha b. Abdüluz-zâ vasıtasıyla Adnân'a ulaşır. Benî Şeybe mensupları Şeybî ve Kusay b. Kilâb'ın oğlu Abdüddâr'a nisbetle Abderî nisbeleriyle anılır. Kabilenin İslâm tarihindeki önemi, Kâbe hizmetlerinden hicâbeyi Şeybe b. Osman'dan itibaren günümüze kadar sürdürmüş olmasıdır. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber, Kâbe'nin anahtarlarını daha önce de hicâbe görevini yürütmekte olan Osman b. Talha'ya ve amcasının oğlu Şeybe b. Osman'a verdi. Osman b. Talha'nın vefatından sonra hicâbe görevi Şeybe b. Osman'a geçti ve onun nesli tarafından yürütüldü. Bu sebeple Benî Şeybe mensupları Hacebî nisbesiyle de anılır (bk. HİCÂBE).

Nâsır-ı Hüsrev kendi döneminde Kâbe'nin kapısı önünde bir perdenin bulunduğunu, "zaîm" denilen hicâbe sorumlusunun buradan geçmesi için yine Benî Şeybe'den olan başka bir kişinin perdeyi kaldırdığını, zaîmin geçmesinden sonra kapattığını, zaîm ile iki yardımcısının Kâbe'nin içinde iki rek'at namaz kıldığını, ardından halka kapıyı açarak Kâbe ziyaretini başlattığını anlatır (Sefernâme, s. 75-76). İbn Cübeyr de Cemâziyelevvel 579 (Ağustos-Eylül 1183) tarihinde gerçekleştirdiği Kâbe ziyareti esnasında Beytullah'la ilgili bilgileri, Benî Şeybe'nin reisi ve hicâbe görevlisi olan Muhammed b. İsmâil b. Abdurrahman'dan aldığını zikreder (er-Riḥle, s. 59). İbn Cübeyr ayrıca, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi Seyfülislâm Tuğtegin'in Kâbe'ye giriş merasimine tanık olduğunu, burada Benî Şeybe'ye mensup görevlinin sultanın kardeşine refakat ettiğini bildirir (a.g.e., s. 125). Onun verdiği bazı örnekler, gerek halifenin gerekse Mekke idarecilerinin zaman zaman görevlerine yakışmayan davranışlarda bulunan hicâbe sorumlularını değiştirmekle birlikte bu görevi Benî Şeybe'nin hakkı olarak kabul ettiklerini gösterir (a.g.e., s. 142, 157).

Hicâbe görevi, Benî Şeybe kabilesine hem devlet adamları hem müslüman

halk nazarında büyük itibar kazandırmış ve Benî Şeybe tarih boyunca bu saygın mevkiini korumuştur. Hatta mevkileri sebebiyle müslümanlar arasındaki bazı problemlerin çözümüne de katkı sağlamışlardır. Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak Mekke'de hac emirliği görevini kimin üstleneceği meselesi problem teşkil edince tarafların muvafakatiyle dönemin hicâbe sorumlusu Şeybe b. Osman bu görevi üstlenmiştir (Taberî, V, 136; İbn Hacer, II, 161). Öte yandan Benî Şeybe'nin hicâbe sebebiyle birtakım maddî imkânlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nâsır-ı Hüsrev Mısır sultanlarının kabile mensuplarına maaş ve elbise gönderdiklerini aktarır (Sefernâme, s. 75). Ayrıca Kâbe'yi ziyaret edenlerden muayyen bir ücret aldıkları gibi ziyaretçiler bahşiş de veriyordu. Nitekim Benî Şeybe soyundan gelen Ebü'l-Mehâsin eş-Şeybî hicâbenin görevlilere maddî kazanç sağladığını söyler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre², I, 130-133; II, 412; III, 290-291; IV, 54-55; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 68-69; II, 136-137; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1999, s. 251; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 111, 114, 169, 245, 265-267, 272; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Riyad 1999, II, 510-513; Belâzürî, Ensâb, I, 326, 361, 380; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 136; İbn Hazm, Cemhere, s. 127; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, II, 712-713; III, 1034; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. Schefer), Paris 1881, s. 75-76; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 440-441; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964, s. 59, 125, 142-145, 157; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1994, II, 465, 645-646; III, 572-573; Takıyyüddin el-Fâsî, el-ᶜİḳdü'ṣ-ṣemîn (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1998, IV, 266-267; V, 165; Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Ali el-Abderî eş-Şeybî, Tims̱âlü'l-ems̱âl (nşr. Es'ad Zübyân), Beyrut 1402/1982, I, 14-15; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 161, 460; Muhammed b. Alevî Abbas, Fî Riḥâbi'l-Beyti'l-ḥarâm, Cidde 1979, s. 125; M. Gaudefroy-Demombynes, "Şeybe", İA, XI, 458-460; a.mlf., "S̲h̲ayba, Banū", EI² (İng.), IX, 389-391.

Adem Apak

ŞEYBE b. OSMAN

(شيبة بن عثمان)

Ebû Safiyye (Ebû Osmân) Şeybe b. Osmân b. Ebî Talha el-Abderî el-Mekkî el-Hacebî (ö. 59/679)

Sahâbî.

Mekke'de doğdu. Kureyş'in Abdüddâroğulları boyundandır. Babası, Uhud'da müşriklerin yanında savaşırken Hz. Ali tarafından öldürülen Osman b. Ebû Talha, annesi, yine Abdüddâroğulları'ndan olup Uhud'da şehid edilen Mus'ab b. Umeyr'in kız kardeşi Ümmü Cemîl Hind bint Umeyr'dir. Müellefe-i kulûbdan olduğu nakledilen Şeybe, Kâbe hizmetlerinden hicâbe görevini ifa ettiği için Hacebî ve Hâcibülkâ'be gibi unvanlarla anılmıştır.

Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber, Kâbe'nin anahtarlarını daha önce de bu görevi yürüten Osman b. Talha'ya ve amcasının oğlu Şeybe b. Osman'a verdi (bk. HİCÂBE). Fethin ardından Resûl-i Ekrem, Hevâzin kabilesiyle savaşmak için Huneyn'e giderken henüz müslüman olmayan Şeybe b. Osman da orduya katıldı. Maksadı müslümanların yanında savaşmak değil Hevâzinliler'e yardım etmek, bir fırsatını bulup Resûlullah'ı ortadan kaldırmak, böylece Bedir'de Hz. Hamza'nın öldürdüğü amcasının ve Uhud'da Hz. Ali'nin öldürdüğü babasının intikamını almaktı. Bu sebeple Hz. Peygamber'i takip etmeye başladı. Müslümanların dara düştüğü ve Resûl-i Ekrem'in etrafında kimsenin kalmadığı bir sırada harekete geçtiyse de düşüncesini gerçekleştiremedi. Kendi ifadesine göre onu gören ve niyetini anlayan Hz. Peygamber kendisini yanına çağırdı, elini göğsünün üzerine koydu ve hidayete ermesi için Allah'a dua etti. Daha elini göğsünden çekmeden Şeybe'nin duyduğu kin kayboldu, hemen orada müslüman olarak müslümanlarla birlikte savaştı (Fâkihî, V, 92-94).

Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber tarafından hicâbe görevi

kendisine tevdi edilen Osman b. Talha, Hz. Peygamber'in vefatına kadar Medine'de kaldığı için bu süre zarfında hicâbe görevi Şeybe tarafından yürütüldü. 39 (660) yılında Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ayrı ayrı hac emîri tayin etmeleri yüzünden ortaya çıkan kargaşa üzerine, Ebû Saîd el-Hudrî'nin teklifiyle her iki tarafın hac emîrleri görevden çekildi ve o yıl bu görevi Şeybe b. Osman yerine getirdi. Osman b. Talha'nın ölümünden (42/662) sonra hicâbe görevi Şeybe b. Osman'a geçti. Şeybe, Halife Ömer'in Kâbe'de bulunan kıymetli eşyayı müslümanlar arasında taksim etme niyetinden vazgeçmesini sağladı (Müsned, III, 410).

Şeybe b. Osman 59 (679) yılında Mekke'de vefat etti. Onun 58'de (678) öldüğüne dair rivayet doğru değildir. Şeybe'nin Osman, Mus'ab, Abdullah ve Cübeyr adlı dört oğlu ile Safiyye isminde bir kızı olduğu bilinmektedir. Resûl-i Ekrem'le Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den naklettiği birkaç rivayeti kendisinden oğlu Mus'ab, kızı Safiyye, torunu Müsâfi' b. Abdullah ile Abdurrahman b. Zeccâc, Abdülmelik b. Umeyr, Şakīk b. Seleme ve İkrime el-Berberî rivayet etmiştir. Hz. Peygamber'in Abdüddâroğulları'na bıraktığı hicâbe görevini günümüzde de Şeybe b. Osman'ın nesli devam ettirmektedir (Muhammed b. Alevî Abbas, s. 125; ayrıca bk. ŞEYBE).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 410; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 137; V, 476; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 168; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 241; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987, V, 92-94; İbn Kāni', Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî), Medine 1418/1997, I, 334-336; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 712-713; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXIII, 249-263; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve (nşr. İbrâhim Ramazan - Saîd el-Lahhâm), Beyrut 1409/1989, I, 369-370; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 382-383; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XII, 604-607; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 12-13; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 370-371; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 329-330; Muhammed b. Alevî Abbas, Fî Riḥâbi'l-Beyti'l-ḥarâm, Cidde 1979, s. 125.

Salih Karacabey

ŞEYDÂ HÂFIZ

(bk. ABDÜRRAHİM DEDE).

ŞEYH

(الشيخ)

Bir kabile veya grubun lideri, reis, yönetici, devlet adamı.

Sözlükte "yaşlı kimse" mânasına gelen şeyh kelimesi (çoğulu şüyûh, eşyâh, meşâyih) çeşitli İslâm devletleri ve toplumlarında saygınlık ifadesi olarak birçok anlamda kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde tekil (Hûd 11/72; Yûsuf 12/78; el-Kasas 28/23), bir yerde çoğul (el-Mü'min 40/67) şekliyle geçmekte olup bunların hepsinde sözlük anlamındadır. Hadis kaynaklarında da aynı mânada birçok yerde zikredilmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "şyḫ" md.).

Araplar'da kabile başkanlarına seyyid veya reis denildiği gibi şeyh adı da verilmekteydi. Şahsî meziyetleri veya zenginlikleri sebebiyle kabile başkanı olarak tanınan kimselerin fazla bir imtiyazı bulunmadığı halde görev ve sorumlulukları ağırdı. Asıl görevleri savaşta ve barışta kabileyi bir arada tutmak ve çeşitli ihtiyaçlarını karşılamaktı. Bununla birlikte kabile mensupları üzerinde mutlak bir otoriteye sahip değillerdi ve önemli konuları aile büyüklerinden oluşan bir mecliste tartışmak zorundaydılar; bu bakımdan emretmekten çok hakemlik yaparlardı. Kabile şeyhlerinin sabırlı, cömert ve misafirperver olmaları yanında kabile menfaatleri için kendilerini tehlikeye atmaktan çekinmeyecek cesarete ve liderlik özelliklerine sahip bulunması gerekirdi.

Çeşitli ilim dallarında otorite kabul edilmiş âlimlere de şeyh denilmekteydi: Şeyhü'l-müfessirîn, şeyhü'l-muhaddisîn, şeyhü'l-fukahâ, şeyhü'l-kurrâ, şeyhü'l-lugaviyyîn, şeyhü'l-müerrihîn, şeyhü'l-üdebâ, şeyhü'l-etıbbâ' gibi. Bazan da şeyh kelimesi ilim dalına izâfetle kullanılırdı: Şeyhü'l-hadîs, şeyhü ilmi'l-hikme gibi. Hadiste ve tasavvufta şeyhin daha farklı anlamları vardır (aş.bk.). Belli alanlarda en üst mertebede bulunan iki kimse birlikte "şeyhân" veya "şeyhayn" olarak anılır. Meselâ İslâm tarihinde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer şeyhayn diye anılmış, hadis ilminin iki önemli ismi Buhârî ile Müslim de aynı lakapla meşhur olmuştur. İmâm-ı Âzam Ebû

Hanîfe ile talebesi İmam Ebû Yûsuf da fıkıhta şeyhayn diye bilinmiştir.

Bazı kurum ve kuruluşların başında bulunan üst düzey görevliler şeyh olarak isimlendirilmektedir. Meselâ Ezher'in en yüksek yöneticisine şeyhü'l-Ezher denilir. Medrese, dârü'l-hadîs, zâviye ve ribât gibi kurumların başında bulunan kimse (şeyhü'z-zâviye, şeyhü'r-ribât gibi), belirli bir sanat ve meslek grubunun baş temsilcisi de (şeyhü't-tüccâr, şeyhü'd-debbâğīn, şeyhü's-sûk gibi) şeyh diye adlandırılmıştır. Şeyhlerin reisine ise şeyhü'ş-şüyûh denilirdi. Hacılara rehberlik eden mutavviflere şeyhü'l-hac, bunların tâife denilen alt gruplarının başkanına şeyhü'l-mutavvifîn, bütün teşkilâtın başında bulunan, şeyhlerin kendi aralarından seçtikleri kişiye şeyhü'l-meşâyih denilmekteydi. Eyyûbîler döneminden itibaren Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî ile ilgili hizmetlerden sorumlu olanlar veya bu mescidlerde ders veren âlimler şeyhü'l-Harem veya şeyhü'l-Haremeyn olarak anılmıştır. Meselâ bu lakabı alan Muhibbüddin et-Taberî'nin şöhretini duyan Yemen Resûlî Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer onu Mekke kadılığına tayin etmiş ve Yemen'e davet ederek ondan bir müddet hadis okumuştur.

Endülüs'te düşmanla savaşmak üzere görevlendirilen kumandanlara şeyhü'l-guzât ve'l-mücâhidîn (Kalkaşendî, XI, 19; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye, II, 631), Sicilya'da vali ve diğer görevliler dışında şehrin yönetiminde söz sahibi olanlara şüyûhu'l-bilâd (şüyûhu'l-medîne) ismi verilirdi (a.g.e., a.y.). Muvahhidler'de devletin kurucusu İbn Tûmert'in Murâbıtlar'la mücadelesinde ön plana çıkmış arkadaşları ve yakınlarından olup "eşyâh" (usre) denilen liderler yönetimde söz sahibiydi. Halifeyi azletme yetkisine sahip olan eşyâhın özellikle ilk dönemlerde büyük nüfuzu vardı. Bunların başında şeyhü'l-Muvahhidîn (eş-şeyhü'l-muazzam) yer alırdı. Muvahhid ordusunda bazı üst rütbeli askerlere el-eş-yâhu'l-kibâr, daha alt rütbelilere el-eşyâhu's-sıgār denilmekteydi. Merînîler'de şehirlerde "meşyeha" denilen nüfuzlu kimseler bulunurdu. Hafsîler'de idarî, siyasî ve askerî konularda geniş yetkilerle donatılmış başvezir konumundaki görevli şeyhü'l-Muvahhidîn olarak adlandırılırdı (İbn Haldûn, I, 633). Hafsîler'de din ve devlet adamlarından seçilen on kişilik şûra heyetinin (tabakātü'l-aşere) her bir üyesine şeyh denilir ve şûraya sultan tarafından seçilen şeyhü'l-a'zam başkanlık ederdi. Vattâsî hükümdarlarından I. Muhammed b. Yahyâ ile Sa'dîler'in kurucusu Kāim-Biemrillâh es-Sa'dî ve diğer bazı

sultanlar şeyh unvanı almışlardır.

IV. (X.) yüzyılda İbâzıyye'nin Nükkâr koluna mensup Hâricî reisi Ebû Yezîd en-Nükkârî şeyhü'l-mü'minîn diye isimlendirilmekteydi (İbn İzârî, I, 217). İbâzîler'in dinî ve idarî işlerini yürüten meclisin (halka) başkanı şeyh olarak anıldığı gibi Nizârîler'de dâi'd-duât karşılığında şeyh kelimesi kullanılmıştır. 1331 yılında Sultan Ebû Bekir b. Ömer zamanında Makdişu'yu ziyaret eden İbn Battûta sultana şeyh denildiğini kaydetmektedir (er-Riḥle, s. 253-257). Osmanlı Devleti'nde dinî kurumların, mahkemelerin ve ilmiye sınıfının reisi durumundaki en yüksek rütbeli din adamına şeyhü'l-islâm unvanı verildiği gibi Osmanlı hâkimiyetindeki Mısır'da en yetkili Memlük beyi şeyhü'l-beled diye meşhurdu. Arap kabile temsilcilerine de şeyhü'l-Arap denilmekteydi. Ahî teşkilâtında ve loncalarda bir esnaf birliğinin başı durumunda olan kimse de şeyh unvanıyla bilinirdi (sahaflar şeyhi gibi). Bir imareti yöneten, yoksullara gerekli yardımı yapan kimse şeyh-i imâret, bugünkü okçuluk federasyonu durumundaki Okmeydanı Tekkesi'nin başında olan kimse şeyhü'l-meydân (şeyh-i kemankeşân/şeyh-i râmiyân), vezirler içerisinde en yaşlı kimse şeyhü'l-vüzerâ olarak isimlendirilmiştir.

Günümüzde özellikle Arap ülkelerinde devlet başkanları, bürokratlar, çeşitli ilmî ve idarî görevlilerle kabile reisleri ve toplumun önde gelenleri için şeyh unvanı kullanılmaktadır. Hindistan'da ensar ve muhacirlerden bazı meşhur sahâbîlerin soyundan gelenlere veya genelde Arap asıllı müslümanlara şeyh denilmektedir. Bunlar Abbâsî, Fârûkī, Sıddîkī, Osmânî, Alevî, Ca'ferî, Ensârî ve Kureşî gibi otuza yakın alt gruba ayrılmıştır (Biswas, IV, 1303, 1305).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şyḫ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "şyḫ" md.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 217; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 253-257; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 633; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 138-139; XI, 19, 75, 84, 370, 372; XII, 101,

103, 410; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), II, 627-651; a.mlf., el-Elḳābü'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 364-367; Ârif Ahmed Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi'l-Medîneti'l-münevvere, Dımaşk 1996, s. 249-252; Mustafa S. Küçükaşcı, Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi, İstanbul 2007, s. 163, 252; Pakalın, III, 347, 351; A. Cour, "Şeyh", İA, XI, 461-462; E. Geoffroy, "S̲h̲ayk̲h̲", EI^2 (İng.), IX, 397-398; M. Winter, "S̲h̲aykh al-Balad", a.e., IX, 398; S. K. Biswas, Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, IV, 1303-1310; Ahmed et-Tevfîk, "Şeyḫ", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1423/2002, XVI, 5441-5443.

Casim Avcı

ŞEYH

(الشيخ)

Ta‘dîlin en aşağı derecelerini ifade eden hadis terimi.

Sözlükte “yaşlı kimse” anlamındaki şeyh kelimesi (çoğulu şüyûh) hadis literatüründe “kendisinden hadis rivayet edilen hoca” mânasına gelir; bunun “kırâe ale’ş-şeyh, semâ‘ min lafzi’ş-şeyh” biçiminde kullanımı yaygındır. Öte yandan bu terim râvinin zayıflığını ifade eden ta‘dîl lafzı olarak da zikredilmektedir. İlk defa kimin tarafından kullanıldığı bilinmeyen şeyh teriminin III. (IX.) yüzyılda bu anlamda geçtiği görülmektedir. İbn Ebû Hâtim, şeyh lafzının zabtı araştırılmak üzere hadisi yazılan zayıf râviler için kullanıldığını belirtmiş, İbnü’s-Salâh da bu görüşü benimsemiştir. Hakkında “şeyhun” lafzına yer verilen râvinin rivayeti terkedilmezse de tek başına delil olarak alınmaz. Zehebî şeyh kelimesinin meçhul olmaktan kurtulmuş, hakkında cerh de bulunmayan mestûr râviler için kullanıldığını söylemişse de bu anlamdaki kullanımın yaygın olmadığı görülmektedir.

İbnü’l-Kattân el-Fâsî, Zehebî ve İbn Receb el-Hanbelî gibi âlimler şeyh kelimesinin ta‘dîl lafzı dışında başka anlamlarda geçtiğine dikkat çekmişlerdir. Buna göre şeyh, yalnız hadis rivayetiyle meşgul olup sened ve metnin durumuyla ilgili tenkit yapmayan muhaddistir. Şu halde şeyh terimi râvinin imam ve hâfız seviyesine ulaşamadığını, râvi ile rivayeti hakkında bilgisi olmadığını, dolayısıyla her ikisini de eleştirecek seviyede bulunmadığını ifade etmektedir. Şeyh kelimesi râvinin fakih olmadığını belirtmek üzere de kullanılmıştır. Yaygın sayılmamakla birlikte şeyh terimi ayrıca “önde gelen muhaddis, hadisleri iyi bilen âlim” anlamında zikredilmiştir. Özellikle Endülüs’te “şeyhü’l-hadîs” çok sayıda hadisi senedleriyle beraber ezbere bilen, ileri seviyede Kur’an ve hadis bilgisine sahip, Arap diline hâkim, Şiî ve Mu‘tezilî olmayan Ehl-i sünnet taraftarı kimselere verilen bir unvandır. Memlükler döneminde de hadis hocalarına şeyhü’l-hadîs ve şeyhü’r-rivâye denilmiştir. Bir âlimin kendilerinden okuyup icâzet aldığı hocalarına dair bilgi vermek için kaleme aldığı eserlere

genellikle “mu‘cemü’ş-şüyûh” adı verilmiştir (bk. FEHRESE).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 1028; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 25, 37; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye fî ʿilmi’r-rivâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1984, s. 436; İbnü’l-Kattân el-Mağribî, Beyânü’l-vehm ve’l-îhâmi’l-vâḳıʿayn fî kitâbi’l-Aḥkâm (nşr. Hüseyin Âyt Saîd), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 298-299; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 124; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 385; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412, s. 78; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü’n-nehḍati’l-ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿḳūbe’l-Manṣûri’l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1402/1982, I, 226-227; Kāsım Ali Sa‘d, Mebâḥis̱ fî ʿilmi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl, Beyrut 1408/1988, s. 39-40; Ahmet Yücel, Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1998, s. 163-171.

Ahmet Yücel

ŞEYH

(الشيخ)

Müridlere rehberlik yapan ve onları irşad eden kişi anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte "yaşlı kimse" anlamındaki şeyh kelimesi (çoğulu şüyûh, meşâyih) tasavvufta velî, pîr ve mürşidle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Türkçe'de er, eren ve ermiş kelimeleri de "şeyh" mânasına gelir. Şeyh kelimesi Kur'an'da (Hûd 11/72; Yûsuf 12/78; el-Kasas 28/23; el-Mü'min 40/67) ve hadislerde (Wensinck, el-Muʿcem, "şeyẖ" md.) sözlük anlamıyla geçmektedir. Mürşid Kehf sûresinde (18/17) "doğru yolu gösteren rehber" mânasındadır. Buna göre şeyh "tâliplere doğru yolu gösteren ve onları irşad eden kimse" demektir. İlk âbid ve zâhidlerin şeyh olarak anıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) gibi sûfî müelliflerin tasavvuf büyükleri için şeyh sıfatını kullanmaları, kelimenin bu anlamıyla IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren yaygınlık kazanmaya başladığını göstermektedir. Serrâc el-Lümaʿ adlı eserinde tasavvuf önderlerinin sohbet âdâbı, müridleriyle münasebetleri, semâ hakkındaki görüşleri, günlük duaları ve yaşadıkları vecd hallerini kaydettiği bölümler için "meşâyih" kelimesini kullanmış, bu çerçevede Bişr el-Hâfî, Zünnûn el-Mısrî, Yahyâ b. Muâz, Ali b. Muvaffak, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Cerîrî, Ebû Bekir eş-Şiblî gibi ilk dönem sûfîlerine yer vermiştir. Kelâbâzî, et-Taʿarruf'ta tasavvuf makamlarıyla ilgili kısmın başında görüşlerine yer verdiği sûfîleri meşâyih diye anmıştır. Sülemî Ṭabaḳāt'ında Serî es-Sakatî, Hâris el-Muhâsibî, Hâtim el-Esam, Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Ahmed b. Hadraveyh, Hamdûn el-Kassâr, Ebû Türâb en-Nahşebî gibi birçok sûfîyi bu unvanla zikretmiştir. Tasavvuf ehline göre şeyh bir tarikata intisap ederek seyrü sülûkünü tamamlayan ve şeriat, tarikat, hakikat ilimlerinde yüksek dereceye ulaşan kimsedir. En yüksek mârifet makamına erişen kimseye "şeyhü'l-ârifîn" denilir (Abdürrezzâk el-Kâşânî, s. 319). Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen ve bazılarınca zayıf, bazılarınca uydurma olduğu ileri sürülen bir hadiste,

“Kavmi içindeki şeyh ümmeti içindeki peygamber gibidir” denilmektedir (Aclûnî, II, 17). Bu sebeple tasavvufta şeyhlik makamı tarikat yolunun en yüce mertebesi, Allah’a davet konusunda peygamber vekilliğinin en üstün derecesi kabul edilmiştir. Nitekim şeyh müridlerinin her bakımdan Resûlullah’a uymasını sağlamakla Allah’ı onlara sevdirmekte ve nefislerini temizleme yollarını öğretmek suretiyle onları Allah’a sevdirmektedir (Sülemî, s. 73).

Seyrü sülûkünü devam ettiren mücerret sâliklerle seyrü sülûksüz Hakk’ın tecellîlerine mazhar olan mücerret meczuplar şeyhlik yapamaz. Seyrü sülûkle birlikte cezbe kabiliyetine sahip olan sâlik-i meczûb ve cezbe tarafı ağır basan meczûb-i sâlikler ise şeyhlik makamına yükselebilir. Öte yandan sâlik-i meczûblar Allah’ı sevenler (muhib) arasından çıkmakta ve bunlar nefsânî duyguların etkisinden kurtuldukları halde çoğunlukla kalbî duyguların etkisinden kurtulamamaktadır. Meczûb-i sâlikler ise Allah tarafından sevilenlerin (mahbûb) içinden çıkmakta, hem nefsânî hem kalbî duyguların etkisinden kurtulabilmektedirler; dolayısıyla şeyhlik makamında en yüksek dereceye sahip olurlar. Bu şeyhlerin sadrı ve kalbi genişleyerek her türlü ilâhî tecellîyi kabul edebilecek hale gelir. Hak onlarda keşf ve yakīn nurlarıyla zuhur eder; sözleri şifa, nazarları deva olur (a.g.e., s. 75-76).

Tasavvuf kaynaklarında erken dönemden itibaren bir şeyhte bulunması gereken temel nitelikler üzerinde durulmuştur. Serrâc, eserinde şeyhlerin müridlerine olan ilgisini ve onlara maddî-mânevî yardımlarını gösteren örneklere yer vermiştir (el-Lümaʿ, s. 273-274). Tekke âdâbını ilk tesbit eden sûfî olarak bilinen Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr (ö. 440/1049) müridin eğitimini esas alıp şeyhin vasıflarını şu şekilde saymıştır: Şeyh örnek alınabilmesi için örneklik vasfı olan, yol gösterebilmesi için yol tecrübesi bulunan, edep öğretebilmesi için edepli, müridin ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için cömert, müridin malına göz dikmemesi için tok gözlü, işaret ve davranışla öğüt verebildiği sürece söze başvurmayan,

yumuşaklıkla terbiye mümkün iken şiddete meyletmeyen, emrettiği şeyi önce kendisi yapan, yasakladıklarından önce kendisi sakınan, Allah için kabul ettiği müridi halkın sözlerine bakarak bırakmayan kimsedir (Muhammed b. Münevver, s. 329-330). Necmeddîn-i Dâye yine müridlerin

ihtiyacı çerçevesinde şeyhin temel şeriat bilgilerini öğrenmesi, Ehl-i sünnet inancına sahip olması gibi özelliklerden başlayarak yirmi nitelik saymıştır. Şeyhliğin rükünleri diye nitelendirdiği bu vasıfların yanı sıra Necmeddîn-i Dâye ayrıca şeyhliğin şartları olarak Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Kehf 18/66) Hızır'ın vasıfları arasında geçen Allah'a ubû-diyyet, Hak'tan gelen hakikatleri doğrudan almaya ehliyet, Hak katından gelen özel rahmete mazhariyet, vasıtasız şekilde Hak'tan bilgi öğrenme, ilm-i ledün sahibi olma gibi özellikleri kaydetmiştir (Mirṣâdü'l-ʿibâd, s. 132-134, 137-139). Sonraki dönemlerde gerek şeyh gerekse mürid açısından değişik meseleler ortaya çıktıkça bir şeyhte bulunması gereken vasıflarla olmaması gereken zaaflar üzerinde durulmuş, ayrıca sahte şeyhlere işaret edilmiştir.

Şeyhler eğitim usullerine göre tâlim şeyhi, sohbet şeyhi ve tarikat (irşad/sülûk) şeyhi gibi kısımlara ayrılır. Tâlim şeyhleri İslâm'ı bilen takvâ sahibi sâlih müminlerdir. Kendilerine başvuran müminlere dinin zâhir hükümleriyle birlikte bâtın hükümlerini de öğretir; sohbet ve nasihatlerle nefislerini arındırıp ahlâklarını düzeltmek hususunda onlara yardımcı olurlar. Sohbet şeyhlerinin meclislerinde sohbet yapılmakla birlikte şeyhin müride nazar etmesi ve müridin şeyhi görmesi daha çok önemsenir. Sohbet şeyhi, müridlerini çoğunlukla söze ihtiyaç duymaksızın hal ve tavırlarıyla etkileyerek terbiye eder. Terbiye şeyhi ise kendisine bağlanan bir müridi tıpkı bir anne babanın çocuklarını, bir öğretmenin öğrencisini, bir ustanın çırağını yetiştirmesi gibi yetiştirir. Bu şeyhler müridin seyrü sülûküne nezaret ettiği için teslik/sülûk şeyhi, müridler kendisine kayıtsız şartsız itaat edeceğine söz verdiği ve bu niyetle müridlik hırkası giydiği için şeyh-i metbû şeklinde de anılır. Terbiye şeyhleri genellikle tâlim ve sohbet şeyhlerinin özelliklerine sahip olurlar. Öte yandan müridi kabiliyeti çerçevesinde eğiten şeyhlere kâmil şeyh, mânevî tasarrufuyla müridin yeteneğini daha da geliştirerek kemale erdiren şeyhlere ekmel şeyh diyenler de vardır. Ayrıca bir müride hırka giydirene hırka şeyhi, zikir tarif edene zikir/telkin şeyhi adı verilmektedir. Fakat bunların mürid üzerindeki etkileri doğrudan olmayıp giydirdikleri hırka ve tarif ettikleri zikir vasıtasıyla gerçekleştiğinden şeyhlikleri mecazidir. Seyrü sülûk için bir şeyhten müridlik hırkası giyen kimsenin başka şeyhlerden de teberrüken hırka giymesi mümkündür (Muhammed b. Abdullah el-Hânî, s. 28). Tasavvuf ehli, şeyhte bulunması gereken şartları taşımadığı halde şeyhlik taslayanları "müteşâyih, ehl-i teşeyyuh, kāl şeyhi, mustasvif" gibi isimlerle anmışlar,

mürid olmak isteyenleri bunlara karşı uyarmışlardır: “Her mürşide dil verme kim yolun sarpa uğratır/Mürşidi kâmil olanın gāyet yolu âsân imiş” (Niyâzî-i Mısrî).

Kâmil bir şeyhe biat eden müridin seyrü sülûkünü tamamlayıncaya kadar şeyhin denetimi altında bulunması şart koşulmuştur. Zira şeyhin rehberliği olmadan sülûke devam eden mürid nefsin ve şeytanın hilelerinden kurtulamaz. Bu sebeple şeyhinden ayrılan müride “mürîd-i mürted” denilmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî sülûke şeyhsiz devam etmenin tehlikesini, “Üstadı olmayanın imamı şeytandır” sözüyle dile getirmiş (Kuşeyrî, II, 735), Kuşeyrî de, “Üstadı olmayan mürid ebediyen iflâh olmaz” demiştir (a.g.e., a.y.). İbn Haldûn takvâ, istikamet ve keşf biçiminde sıraladığı mücâhede şekillerinden ilk ikisinde şeyhi gerekli görmezken keşf mücâhedesi için zorunlu saymıştır (Şifâʾü’s-sâʾil, s. 80-81). Esmâ yolunu seyrü sülûkün esası olarak kabul eden tarikatlarda şeyh müridlerini nefis terbiyesi, evrâd, ezkâr, halvet, riyâzet ve rüya yorumlarıyla terbiye eder. Müsemmâ yolu olan melâmetî tavırda aşk, sohbet ve mürşid nazarı esastır. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, seyrü sülûk esnasında müridde meydana gelen kemâlât derecesini şeyhin nazarının ölçüsüyle irtibatlandırmıştır (Tasavvufun Ana İlkeleri, s. 7-8). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kâmil şeyhin söze ihtiyaç duymaksızın müridin bâtınına tasarruf ettiğini belirtir (Konuk, III, 369). Şeyhin müridini mânen olgunlaştırmak amacıyla ona nazar etmesine “teveccüh” denilmektedir. Ancak müridini nazarla terbiye edebilen şeyhe rastlamak çok zordur. Nakşibendiyye gibi bazı tarikatlarda şeyhin nazarı önemsenmekle birlikte sohbete daha çok önem verilmiştir. Müridin hayatta olan bir şeyh tarafından eğitilmesi esastır. Bununla birlikte hayatta bulunmayan bir şeyhin ruhaniyeti vasıtasıyla da eğitilmek mümkündür; tasavvufta buna Üveysîlik yolu denilir. Şeyhin davranışlarını taklit edebilmek ve onun mânevî halini kendi üzerine yansıtabilmek için müridin şeyhine güvenmesi ve onu gönülden sevmesi gerekir. Bu sevginin gücü nisbetinde müride şeyhten mânevî hal sirayet eder. Sâlikin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması onun sûret ve sîretini düşünmesine “râbıta” adı verilmektedir. Gazzâlî müridin şeyhini takip etmesi, tavsiyelerini yerine getirmesi, hatta onun yanlışını kendi doğrusuna tercih etmesinin gereği üzerinde durmuş (İḥyâʾ, III, 75-76), Necmeddîn-i Kübrâ da şeyhin yanında müridin küçük bir çocuk gibi olduğunu, dolayısıyla irade ve ihtiyarını şeyhine bırakmasının kendisine daha çok yarar sağlayacağını belirterek

şeyhiyle devamlı kalbî irtibat içinde bulunmanın önemini vurgulamıştır (Tasavvufî Hayat, s. 94). İbnü'l-Arabî ise müridin şeyhe teslimiyetinin ölünün teneşirde yıkayıcıya teslimiyeti gibi olması icap ettiğini, bir insan olarak mâsum sayılmayan şeyhten şeriata muhalif bir fiil zuhur etse bile niyetini bozmaması gerektiğini belirtmiştir (et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye, s. 223). Ayrıca müridin şeyhin izni dışında hareket etmesi uygun görülmemektedir. Müridin her bakımdan

şeyhini taklit ederek iradesini ona teslim etmesine şeyhte fâni olmak (fenâ fi'ş-şeyh) denir ve bu Allah'ta fâni olmanın (fenâ fillâh) ilk basamağı kabul edilir. Mürid seyrü sülûkünü tamamlayıp irşad ehliyetini kazansa da şeyhinden icâzet almadan irşad faaliyetine girişmemelidir. Şeyhi tarafından irşad izni verildiğinde mürid şeyhin halifesi olur ve kendisine hilâfet hırkası, irşad hırkası, icâzet hırkası gibi isimlerle anılan bir hırka giydirilir. Bu hırkayı giyen mürid bir şeyh sıfatıyla başkalarını irşad etmeye yetkili kılınmış olur.

Sûfîlere göre Hak'tan gelen feyiz Resûl-i Ekrem aracılığıyla velîlere, onlar aracılığıyla insanlara ulaştığından müridlerin feyiz menbaı irşad makamındaki şeyhlerdir. Şeyhin doğrudan doğruya Hz. Peygamber vasıtasıyla Hak'tan aldığı feyze "feyz-i ilâhî", silsile vasıtasıyla aldığı feyze "feyz-i isnâdî" denir. Müridin tarikata girip şeyhten feyiz ve irfan almasına "ahz-ı feyz" adı verilir. Şeyhin eğitimiyle müridin ikinci defa doğduğu kabul edilir. Normal doğum müridi mülk âlemiyle (dünya), mânevî doğum ise melekût âlemiyle (gayb) irtibata geçirir.

Nakşibendiyye tarikatında şeyh karşılığı olarak "hâce" (çoğulu hâcegân), Nakşibendiyye'den ayrılan Yeseviyye'de "ata" kelimesi kullanılmıştır. Ata kelimesinin Orta Asya'da Türk sûfîleri arasında XII. yüzyıldan beri şeyh yerine kullanıldığı bilinmektedir. Türkistan'da ve İdil havzası Türkler'inde şeyhler için "îşân" tabirine de rastlanır. Bazı tarikat mensupları Anadolu'da şeyh yerine "baba" kelimesini tercih etmiştir. Bektaşîler'de şeyh mevkiindeki kişiye XVI. yüzyıldan itibaren "dede-baba" denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “delîl”, “mürşid” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, I, 1049-1051; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 218, 220, 223, 225, 234, 273-274, 328-333, 361-363, 379; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 44, 65, 82-83, 90, 92, 99, 118, 132, 147, 149; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 48, 56, 73, 75-76, 91, 98, 103, 123, 146, 164, 170, 176, 180; a.mlf., Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risaleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, metin: s. 7-8; Muhammed b. Münevver, Esrârü’t-tevḥîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş., s. 329-330; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 735; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 75-76; Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 87-94; Sühreverdî, Avârif, s. 73-76; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, et-Tedbîrâtü’l-ilâhiyye fî ıṣlâḥi’l-memleketi’l-insâniyye (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1993, s. 223; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. Hüseyin Hüseynî en-Ni‘metullāhî), [baskı yeri yok], 1312 hş. (Matbaa-i Meclis), s. 132-134, 137-139; Azîz Nesefî, el-İnsânü’l-kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 4, 95-97; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 319; İbn Haldûn, Şifâʾü’s-sâʾil, s. 80-81; Muslihuddin Mustafa, Sâz-ı İrfân, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 652, vr. 40b; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 27-35; Karabaş Velî, Mi‘yâru’t-tarîka (trc. Nureddin Efendi; Kerim Kara, Karabaş Velî: Hayatı, Fikirleri, Risâleleri içinde), İstanbul 2003, s. 628-630; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 17; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü’s-seniyye, Kahire 1319, s. 28-35, 39-46; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, İstanbul 1286, s. 53-54, 265-279; Nasrullah Bahâî, Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1328, s. 17-19; Ramazan Muslu, Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005, s. 117-126; Ahmed Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi (haz. Mustafa Tahralı v.dğr.), İstanbul 2006, III, 369; Süleyman Uludağ, Tasavvufun Dili I: Mürşid-Mürid-Yol, İstanbul 2006, s. 53-103; Pakalın, II, 491, 624; III, 346-347; Mirza Bala, “İşan”, İA, V/2, s. 1224-1226; A. Cour, “Şeyh”, a.e., XI, 461-462; E. Geoffroy, “Shaykh”, EI^2, IX, 397-398.

Reşat Öngören

ŞEYH BAHÂÎ

(bk. ÂMİLÎ, Bahâeddin).

ŞEYH BEDREDDİN

(bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ).

ŞEYH CÎVEN

(bk. CÎVEN).

ŞEYH EDEBÂLİ

(bk. EDEBÂLİ).

ŞEYH ELVÂN-ı ŞÎRÂZÎ

(bk. ELVÂN-ı ŞÎRÂZÎ).

ŞEYH FETHULLAH KÜLLİYESİ

Gaziantep’te XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Vakfiyelerine göre cami, zâviye, hamam, medrese, kastel (bir çeşit su yapısı), hazîre ve bir evden meydana gelmektedir. Buradaki cami, Yukarı Şeyh Camii olarak bilinen Şah Velî Camii’yle karışmaması için şer‘î mahkeme sicillerine ve bazı kayıtlara Aşağı Şeyh Camii adıyla kaydedilmiştir. Mimarı bilinmeyen ve kitâbesi olmayan külliyenin bânisi Şeyh Abdüllatif oğlu Şeyh Fethullah’tır. Yapıyla ilgili olarak bâninin tanzim ettirdiği 23 Receb 966 (1 Mayıs 1559) ve 1 Ramazan 971 (13 Nisan 1564) tarihli iki vakfiye ile 5 Rebîülâhir 991 (28 Nisan 1583) tarihli bir ferman mevcuttur. Külliyenin 1550’li yıllarda yaptırıldığı tahmin edilmektedir. Evliya Çelebi de cami, medrese ve hamamdan bahsetmekte, fakat inşa tarihleri konusunda bilgi vermemektedir. Caminin 15 Ramazan 1005’te (2 Mayıs 1597) tamir geçirdiği bilinmektedir. Hamam 1957, 1960 ve 1972 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır. Son olarak 1974’te cami tamir edilmiş, bu esnada son cemaat yeri camekânla kapatılmış, ahşap müezzin mahfili demir doğrama olarak yenilenmiş, minarenin bazı taşları değiştirilmiş, avlu ve şadırvan yeniden düzenlenmiştir.

Üç tarafının medrese odalarıyla çevrili olduğu düşünülen avluda, günümüzde bu mekânların yerini cami görevlilerine ait betonarme üç oda almıştır. Avlu güneyden birbirine bitişik cami ve zâviye ile kuşatılmıştır. Bâlî Paşa’nın (ö. 900/1494-95 [?]) adıyla da anılan medrese Cumhuriyet

döneminde Orhaniye İlkokulu’na dönüştürülmüş ve sonradan yıktırılmıştır. İlk inşasının Bâlî Paşa’dan dolayı daha önce olduğu ileri sürülmekte, XVI. yüzyıl ortalarında onarılarak bu külliyenin bir parçası haline getirildiği sanılmaktadır. Ortadan kalkan medresenin mimarisi tam olarak bilinmemektedir. Avluda yeni yapılmış bir şadırvan vardır. Avlunun kuzeydoğu köşesinde alt kattaki kastele birkaç basamakla inilir. Cami ve zâviyeyi doğudan ve güneyden hazîreler çevreler. Hamam avlunun doğu kapısından çıkınca görülmekte, tonozlu bir geçitle zâviyenin doğusundaki

hazîre duvarına bağlanmaktadır. Külliyeye dahil edilen ve vakfiyede adı geçen kastelin doğu cephesine bitişik ev 1974'te yıktırılmış ve yerine Kur'an kursu binası inşa edilmiştir.

Cami ile zâviye birbirine bitişiktir ve kapıları son cemaat yerine açılır. Son cemaat yeri dört sivri kemer açıklığına sahiptir. Batı duvarının içe bakan yüzünde Bursa kemerini andıran silmeli bir pencere, bu pencerenin üzerinde sivri kemerli iki pencere daha bulunur. Doğu duvarında sivri kalın bir silmeyle kuşatılan bir kapı, üstünde bir pencere altlı üstlü iki odaya açılır. Alttaki müezzin odasıdır, üstteki oda kapısı kuzeyde yer alan minarenin pabuçluğu içindir. Bu duvarın tepe noktasında Bursa kemerli iki pencere daha mevcuttur. Harimin son cemaat yerine açılan kuzey duvarında batıdan ikinci kemer gözüne denk gelen harimin taçkapısı, dördüncü kemer gözüne denk gelen ise zâviyenin girişidir. Harim taçkapısının iki yanında birer mihrâbiye ile birer adet pencere vardır. Buradaki bezemeler iki renkli taş geçmeleri ve süslemeleriyle kavsaraları mukarnaslı, beş kenarlı mihrâbiyelerde, pencere alınlıklarında ve taçkapıda yoğunlaşır. Taçkapı siyah ve kirli sarı renkli taşlarla örülmüş, dıştan kalın kaval silmeli sivri kemerle çevrelenmiştir. Alttaki basık kemeri iki farklı renkli taşlarla palmet motifleri meydana getirecek şekilde örülüdür. Kavsarası uçları sarkıtlı mukarnaslarla dolgulanmıştır. Kapı kemerinin yüksekliğine kadar dikdörtgen ve kare formlu panolar sarımtırak renkli mermerlerle kaplanmış, kapının önüne çok kollu yıldız kompozisyonlarını andıran renkli bir döşeme mozaiki yapılmıştır. Son cemaat yerinin doğusundaki tek şerefeli minare, üst köşeleri pahlanarak sekizgene çevrilmiş yüksekçe bir kaidenin üzerinde dairevî şekilde yükselmektedir. Cami 12,50 × 12,80 m. ölçülerindedir. Kare mekân yalnızca mihrap önünde 3,45 m. derinliğinde taşma yapar. Bu sebeple camiyi tabhâneli/zâviyeli yapılar içerisinde değerlendirenler olmuştur. Fakat güney eyvanı bu plan tipi için çok sığdır. Ayrıca camide yan eyvanlar yer almaz. Dolayısıyla camiyi bu plan grubunda değerlendirmek doğru değildir. Esasen külliyede zâviye işlevini yerine getiren ayrı bir mekân mevcuttur. Cami mihrap önü dışında, mekânın merkezindeki sekizgen bir ayaktan dağılarak her cephenin ortasındaki ikişer gömme ayak üzerine oturan ve âdeta şemsiye biçimini andıran eş merkezli yelpaze tonozla örtülmüştür. Bu tip örtü sisteminin daha basit uygulamalarına önceki bazı mezar anıtlarında rastlanmakla birlikte Şeyh Fethullah Camii'ndeki gibi gelişmiş bir örneği sonraki tarihlerde de görülmez.

İstanbul Merdivenköy’de bulunan Bektaşî Tekkesi’ndeki (XIX. yüzyıl) uygulama da bu camidekine göre daha basittir. Dolayısıyla cami, üst örtüsünün biçimiyle Anadolu Türk mimarisinde ve özellikle Osmanlı mimarisinde farklı bir yere sahiptir. Mihrap önü çıkıntısı da çapraz ve beşik tonozun birleşiminden oluşan değişik bir tonozla örtülmüştür. Caminin tamamını günümüzde dışarıdan kiremit kaplı kırma bir çatı örter. Harimin batı duvarında üç, güney duvarında ikisi mihrap önünde, ikisi yanlarda, doğu duvarında zâviyeye açılan kapının sağında iki, solunda bir ve kuzeydeki son cemaat yerinde iki olmak üzere toplam on bir pencere bulunur. Pencerelerin hepsi içten sivri kemerli alınlıklı, dıştan dikdörtgen söveli olup alınlıkları soyut bitkisel motiflerle bezelidir. Duvarlar güney ve batı yönlerinden ikisi altı köşeli, üçü yuvarlak beş adet payandayla desteklenmiştir. Harimin güneydoğu köşesinde duvar kalınlığı içinde tekne tonoz örtülü, küçük boyutlu bir itikâf hücresi yer alır.

İç mekânda bezemenin en yoğun görüldüğü yerler taş mihrap ve minberdir. Yarım daire kesitli bir nişten ibaret mihrap renkli taşlarla süslenmiştir. Mihrap nişi üzengi taşı seviyesinde bir sıra mukarnasla zenginleştirilmiş, nişin köşelikleri bitkisel süslerle bezenmiş ve bu bölümlere birer kabara yerleştirilmiştir. Nişin içinde renkli taşlarla zikzak, dama taşı ve kelebek benzeri motifler yapılmıştır. Mihrap nişinin etrafı kare ve dikdörtgen formlu, renkli taş kompozisyonlu panolarla çevrelenmiş, kitâbeliği boş bırakılmıştır. Minberde renkli taş işçiliği bir kompozisyon oluşturma kaygısı olmaksızın kullanılmıştır. Mihrap ve minberdeki bu uygulamalar Memlük süsleme sanatıyla benzerlikler gösterir. Camiyi güneyden, zâviyeyi doğudan ve güneyden hazîreler çevreler. Şeyh Fethullah caminin güneyindeki hazîrede açık bir mezarda gömülüdür. Bu hazîre

halk arasında Şıh Ocağı diye anılır. Zâviyenin doğusundaki hazîrede Kurtuluş Savaşı sırasında Fransız kuşatmasında şehid düşen bazı önemli şahsiyetler gömülmüştür.

Doğusundan camiye bitişik olan zâviye 6,80 × 6,60 m. ölçülerinde bir zikir meydanı ile meydanın güneyinde iki, kuzeyinde bir odaya sahiptir. Zikir meydanı ortadaki kare kesitli bir ayağa oturan yelpaze tonozla örtülüdür. Zâviye bitişiğindeki camiye ve son cemaat mekânına iki kapıyla açılır. Camiye ve doğusundaki hazîreye açılan ikişerden dört penceresi

bulunmaktadır. Zikir mekânının kıble duvarında bir mihrâbiye, mihrâbiyenin her iki yanında arkasında mevcut iki itikâf odasına açılan birer kapı yer alır. Meydanın kuzeydoğu köşesinde bir başka itikâf hücresi vardır. Odalar dikdörtgen planlıdır ve aynalı tonozla örtülüdür. Kuzeydoğu köşesindeki oda doğusundaki bir pencereyle hazîreye, güneyindeki bir pencereyle zikir mekânına ve kuzeyindeki bir kapıyla giriş dehlizine açılır. Bugün zikir meydanı mescid, güneydeki iki oda depodur, kuzeydeki giriş dehlizine bir kapıyla açılan üçüncü oda ise müezzine aittir.

Doğu-batı doğrultusunda ele alınan hamam sokak kotu yükselince kısmen yol seviyesinin altında kalmıştır. Basamaklarla ulaşılan kare planlı, aydınlık fenerli kubbeyle örtülü soğuklukta bir havuz yer almaktadır. Soğukluğun doğu duvarındaki kapıdan beşik tonozla örtülü ılıklığa geçilir. Ilıklığın güneybatı köşesinde usturalık mekânı, kuzeybatı köşesinde helâ bulunur. Her iki mekân içten mukarnaslarla bezeli kubbeyle örtülüdür. Ilıklığın doğu duvarındaki kapıdan kare planlı, üç eyvanlı, köşe odalı, zemininde sekizgen göbek taşı olan, aydınlık fenerli kubbeyle örtülü sıcaklığa girilir. Eyvanların hepsi tonozla örtülüdür. Yalnızca doğu eyvanının arkasında yıldız tonozla örtülü bir birim daha yer alır. Köşe odalarından güneybatıdaki dikdörtgen planlı olup kubbeyle ve beşik tonozla örtülüdür. Kuzeybatı odası kubbelidir. Kuzeydoğu ve güneydoğu köşe odaları sekizgen planlıdır ve kubbelidir. Sıcaklığın doğusunda beşik tonozlu, kuzey-güney doğrultulu külhan birimi yer alır. Hamam bugün oldukça bakımsızdır.

Avludan biri güneyde, diğeri kuzeyde iki merdivenle inilerek ulaşılan kastel "L" biçiminde bir plana sahiptir. Ortada, 13 × 14,15 m. ölçülerindeki kastelin üzerini "L" şekilli bir ayakla dikdörtgen şekilli bir pâyeye oturan tonozlar örtmektedir. Kastelin kuzeybatıdaki mekânının üzeri açıktır. Bu bölümün batı duvarına bitişik bir oturma sekisi ve zemininde bir havuzu bulunmaktadır. Havuzlar abdest almak ve çamaşır yıkamak için düzenlenmiştir. Güney bölümü üç adet çapraz tonozla, doğudaki kuzey-güney doğrultulu on adet helânın açıldığı koridorsa beşik tonozla örtülüdür. Bu tonozu merkezinden dik şekilde bir beşik tonoz keser. Kastelin güneybatısında kuzeybatı köşesindeki gibi batı yönünden gelen suların döküldüğü bir havuz görülür. Her iki havuzun suyu kanallarla birleşerek helâlara ulaşmaktadır. Kastelin güneydoğu köşesinde bulunması gereken ve bir çeşit gusülhâne olan "çimeceklik" (çimeklik) bugün mevcut değildir.

Şeyh Fethullah Külliyesi renkli taş süslemeleri bakımından Memlük sanatıyla, camide görülen üst örtü yönünden Selçuklu mimarisiyle benzerliği olan ve farklı yapıları bünyesinde barındıran bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Defter, nr. 2134, s. 131; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 354-355; Cemil Cahit Güzelbey, Gaziantep Evliyaları, Gaziantep 1964, s. 66-73; a.mlf., Gaziantep Câmileri Tarihi, Gaziantep 1984, s. 155-162; Ali Zavar, Gaziantep'te Türk Dinî Mimarisi (mezuniyet tezi, 1970), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 14-17; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 213-214; a.mlf., "Eine Moschee von Seltenem Typ in Anatolia: Die Şeyh Fethullah Moschee in Gaziantep", Anatolica, III, Leiden 1969-70, s. 177-187; Şerife Cengiz, Gaziantep Portalleri ve Mimari Süslemeleri (mezuniyet tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 18-24; Nusret Çam, Gaziantep Şeyh Fethullah Külliyesi, Ankara 1989; a.mlf., "Gaziantep'te Türk Mimarisi", Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu (ed. Yusuf Küçükdağ), Gaziantep 2000, s. 1-14; a.mlf., Türk Kültür Varlıkları Envanteri: Gaziantep, Ankara 2006, s. 120-145; a.mlf., "Gaziantep'te Kastel Adı Verilen Su Tesisleri", VD, XVIII (1984), s. 165-174; İsmail Altıngöz, "Dulkadir Eyâletinin Kuruluşunda Antep Şehri (XVI. Yüzyıl)", Gaziantep: Cumhuriyetin 75. Yılına Armağan (ed. Yusuf Küçükdağ), Gaziantep 1999, s. 89-146; Nadir Topkaraoğlu, "Gaziantep Şeyh Fethullah Camii ve Zâviyesi", VD, XIX (1985), s. 207-222.

Sevgi Parlak

ŞEYH GALİB

(ö. 1213/1799)

Klasik Türk şiirinin son dönem büyük şairlerinden.

1171'de (1757) İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhânesi yakınlarındaki bir evde dünyaya geldi. Doğumuna "eser-i aşk" ve "cezbetu'llah" terkipleri tarih düşürülmüş, kendisine mevlevîhânenin şeyhi Kûçek Mehmed Dede ile halefi Seyyid Ebûbekir Dede'nin tavsiyesiyle Mehmed Esad adı konulmuştur. Dedesi Mevlevî olduğu gibi babası Mustafa Reşid Efendi de Peçuylu Ârif Ahmed Dede'den inâbe almıştır. Annesi Emine Hatun'dur. Divanında ve Hüsn ü Aşk'ında belirttiğine göre ilk eğitimini babasından aldı. 1780'de Galata Mevlevîhânesi'ne şeyh olan Hüseyin Efendi'den istifade etti. Arapça'yı Hamdi Efendi'den, Farsça'yı Hoca Neş'et'ten öğrendi. Neş'et Efendi kendisine "Esad" mahlasını verdiyse de dönemin Esad isimli şairleriyle karıştırılmaması için daha sonra "Galib" mahlasını kullanmaya başladı (Divanında "Esad" elli, "Esad Galib" iki ve "Galib" mahlasları 463 defa geçmektedir).

Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nde bir müddet çalıştıktan sonra ailesinin pek tasvip etmemesine rağmen 1198'de (1784) Konya'ya gidip Mevlânâ Dergâhı'nda çileye girdi ve Çelebi Seyyid Ebûbekir Efendi'nin sohbetlerinde bulundu. Babası Mustafa Reşid Efendi oğlunun İstanbul'dan ayrılmasına tahammül edemediğinden Çelebi Efendi'ye başvurmuş, o da "tekmîl-i çillenin Yenikapı Dergâhı'nda ikmalinin muktezâ-yı merdî ve hüner" olduğunu söyleyerek genç dervişi İstanbul'a gönderdi. Galib çilesini 1201'de (1787) Yenikapı Mevlevîhânesi'nde tamamlayarak "dede" oldu. Bu arada Ali Nutkî Efendi ile Aşçıbaşı Şerif Ahmed Dede'den epeyce faydalandı. Daha sonra Ali Nutkî Efendi'den hilâfet aldı. 1203'te (1789) Trabzonlu Köseç Ahmed Dede'nin et-Tuhfetü'l-behiyye fî tarîkati'l-Mevleviyye adlı eserine Ali Nutkî Efendi'nin izniyle es-Sohbetü's-sâfiye adıyla bir hâşiye yazdı. Öte yandan Yûsuf Sîneçâk Dede'nin Sütlüce'deki türbesi yanında bir ev satın alarak 5 Receb 1204'te (21 Mart 1790) buraya yerleşti ve Yûsuf Sîneçâk'in Cezîre-i Mesnevî adlı eserini şerhetti. Galata

Mevlevîhânesi şeyhi Halil Nûman Dede'nin görevinden azli üzerine yerine Konya Şems Dergâhı türbedarı Şemsî Dede tayin edildiyse de İstanbul'a gelirken Kütahya'da vefat ettiğinden 1791'de Konya Âsitânesi şeyhi Mehmed Emin Çelebi'nin emirnâmesiyle 9 Şevval 1205'te (11 Haziran 1791) Galata Mevlevîhânesi şeyhliği Galib Dede'ye verildi. Bu tayin dolayısıyla III. Selim'le olan dostlukları gelişti. Galib Dede aynı zamanda Türk mûsikisi bestekârı olan, "İlhâmî" mahlasıyla şiirler yazan ve hat sanatıyla da uğraşan hükümdara Galata Mevlevîhânesi'nin tamiri için bir kaside takdim edince padişah onun arzusunu yerine getirerek tekkeyi tamir ettirdi (1792). 4 Ağustos 1792 tarihinde yapılan ilk mukabele vesilesiyle Şeyh Galib'in

kaleme aldığı on sekiz beyitlik tarih manzumesi Galata Mevlevîhânesi'nin kapısına yazılmıştır. Hükümdarın tekke ile ve Şeyh Galib'le alâkası 1793'te mevlevîhâneye bir şadırvan, 1794'te semâhâne içine bir mahfel-i Hümâyun yaptırmasıyla devam etti, ayrıca 1795'te semâhâneyi yeniden tamir ettirdi. Şeyh Galib'in bunlar için kaleme aldığı tarih manzumeleri divanında yer almaktadır. Semâhâne için yazılan dokuz beyitlik tarih manzumesi binanın kapısına da yazılmıştır. Ayrıca Humbarahâne-i Cedîd'de yapılan Yenicami'deki mesnevîhanlık da Şeyh Galib'e verildi ve padişah burada icra edilen mukabelelere genellikle katıldı. III. Selim'in Şeyh Galib'e olan ilgisi kendisine Cevrî hattıyla yazılmış bir Mes̱nevî hediye etmesi, 1793'te kardeşi Beyhan Sultan'la birlikte 300 altın sarfederek divanını ciltletip tezhip ettirmesi yanında 10 Safer 1209'da (6 Eylül 1794) çıkardığı bir fermanla mesnevîhanlıkların inhâsının da Şeyh Galib'e verilmesiyle sürdü. Şeyh Galib'in devrin sosyal ve siyasî hadiselerine de uzak durmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nizâm-ı Cedîd teşebbüsüne karşı Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi Mehmed Çelebi'nin rehberliğinde bir muhalefetin yürütüldüğü fakat Şeyh Galib'in bunu desteklediği Başbakanlık Arşivi'ndeki kayıtlardan anlaşılmaktadır.

1209'da (1794) annesi Emine Hatun'un, 1211'de (1796) müridi ve "yâr-ı gār"ı Esrar Dede'nin vefatı Şeyh Galib'i derinden üzdü; Esrar Dede için bir mersiye kaleme aldı. Bir yıl sonra hastalanan Şeyh Galib'in hastalığına dair çeşitli rivayetler ileri sürülmüştür. Genç yaşta şeyh olması, geniş bilgisi, sarayın kendisine teveccühü, akranı arasında nisbetsiz bir saygınlığının bulunması sübjektif kanılara yol açmıştır. En son şiiri olan Hamdullah

Efendi’nin verdiği “henüz” redifli Farsça gazele yaptığı nazîrede ölümünün yaklaştığını ima eden beyitler vardır. Şeyh Galib 27 Receb 1213 (4 Ocak 1799) tarihinde vefat etti. Ali Enver, Semâhâne-i Edeb’de cenazenin yıkanması sırasında babası Mustafa Reşid Efendi’nin ağlayarak, “Ah oğul! Bu tahtaya o kara sakal yakışmıyor” dediğini nakleder. Şeyh Galib’in kabri, Beyoğlu ilçesinde bugün Divan Edebiyatı Müzesi olarak faaliyet gösteren Galata Mevlevîhânesi bahçesinde, içinde ayrıca dört sandukanın bulunduğu İsmâil Ankaravî Türbesi’ndedir. Şeyh Galib’in Şerife Âişe adında bir şeyh kızıyla evlendiği, bu evlilikten Zübeyde isminde bir kızı, Ahmed ve Mehmed isimlerinde iki oğlu olduğu, Şer‘î Siciller Arşivi’nde bulunan tereke kayıtlarından ve şairin ölümü dolayısıyla padişahın bir fermanla çocuklarına Gümrük Mukātaası’ndan 30’ar akçe maaş tahsis ettiğine dair belgeden anlaşılmaktadır. Esrar Dede’nin divanında kızı Zübeyde’nin doğumuna düşürülmüş bir tarih de bulunmaktadır.

Nedîm ile lirizmde, Nâbî ile hikemî tarzda en güzel örneklerini veren klasik şiirin artık tekrara ve taklide düştüğü bir dönemde yetişen Şeyh Galib’in divan şiirinin son büyük şairi olduğunda hemen bütün tenkitçiler birleşir. Ahmet Hamdi Tanpınar’a göre Hüsn ü Aşk’ın baş tarafındaki Nâbî eleştirisiyle gerçekte şair değil ilk defa şiir geleneği hedef alınmıştır. Hayâlî Bey, Nef‘î, Fehîm-i Kadîm, Neşâtî ve Fasîh Ahmed Dede’den etkilenen Şeyh Galib’in klasik mazmunları kullanmakla beraber şiirde bilinçli şekilde yeniliği aradığı kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Çoğu alışılmış tarzı devam ettiren gazel ve kasidelerinin dışında özellikle terciibend, terkibibend, müseddes ve tardiyyelerindeki hayaller, soyut ve somut kavramları birbirine yaklaştıran terkipler kendisinden bir asır sonra bunları deneyecek olan Edebiyât-ı Cedîde şairlerini müjdeler. Şeyh Galib gelenekten intikal eden, alışkanlıkların yönettiği bir şiir mekanizması yerine çok defa tesadüfî olmayarak seçtiği vezinleri, kafiyeleri, iç sesleri (aliterasyon ve asonans), girift mazmunları ve itinalı diliyle divan şiirinde son büyük hamleyi yapmıştır. Bu hamlede sebk-i Hindî akımına mensup şairlerin etkisi önemlidir. Başta Şevket-i Buhârî olmak üzere Hint, Afgan ve Türk edebiyatlarında güçlü taraftarları bulunan sebk-i Hindî mektebine bağlı şairlerin en önemli özellikleri anlamın bilmeceye dönüşecek kadar derin, girift, zarif ve ince olmasına özen göstermeleri, hayal güçlerini son sınırına kadar kullanarak anlamı şaşırtıcı güzellikte imajlarla ve duyulmadık mazmunlarla zenginleştirmeleridir. Galib bir rubâîsinde mazmunlarını

anlamayanları ayıplamayacağını, çünkü bunların her birinin "güher-i gayb-ı hüviyyet" olduğunu ve akıl dalgıcının bu incileri bulup çıkaramayacağını söylerken aslında sebk-i Hindî'yi tarif etmektedir. Şeyh Galib'in divanındaki şiirlerin tamamı değilse bile büyük bir kısmı bu tarife uyar. Onun sebk-i Hindî anlayışına uygun biçimde yazdığı, "hâyîde edâ"dan (eskiden beri söylenen, çok duyulmuş bayağı söz) uzak, girift bir anlam örgüsüne sahip, zarif, fakat zaman zaman yadırganacak derecede hayallerle ve ince bir lirizmle bezenmiş şiirler gerçek Galib'i ortaya koyar. Şeyh Galib çağdaşlarına meydan okurken şiire Şevket-i Buhârî'nin penceresinden bakmaktadır ve Nâbî'nin Hayrâbâd'ının etkisini ortadan kaldırmak amacıyla yazdığı Hüsn ü Aşk'taki bütün hayaller "hayâl-i Şevket" gibi ince şekilde işlenmiştir. Daha sonra III. Selim'i övmek için yazdığı kısa bir mesnevide yaklaşık aynı kelimeleri kullanıp Şevket adını bir bakıma ince hayallerin sembolü olarak zikreden Galib bu İranlı şaire ömrünün sonuna kadar mânevî bir bağlılık duymuştur.

Şeyh Galib, altı ay gibi kısa bir sürede yazdığı Hüsn ü Aşk'ın sonundaki "Fahriyye-i Şâirâne"de poetikasının temel ilkelerini anlatmıştır. Yaşadığı devirde ciddiye alınacak tek şair bile bulunmadığını, kendi bulduğu hazineyi yine kendisinin tükettiğini söyleyerek sözde sultanlığını ilân eden Galib yepyeni bir şiir anlayışı getirmekle kalmamış, geniş ilhamı ve engin hayal gücü sayesinde çok özel bir şiir iklimi kurmuştu ve daha ilk mısralarından itibaren okuyucuyu bir ışıklar ve renkler dünyasına götürüyordu. Tanpınar bu sebeple onun şiirini "avize gibi renk ve ışık dolu" şeklinde tarif etmiştir. Hüsn ü Aşk'ın bir başka bölümünde sözü yaşadığı dönemin şiir ortamına getiren Galib, bu ortama hâkim olduklarını düşündüğü "müteşair"leri (şairlik taslayanlar) birkaç gruba ayırarak alaylı bir dille eleştirir. Birinci gruptakiler eski neslin şiiri de beraberinde götürdüğünü, kendilerinin onlardan geriye kalmış birkaç şair olduklarını, bunun için değerlerinin bilinmesi gerektiğini söyleyerek birbirlerine dalkavukluk ederler. Bunlar, inşâ gücünden mahrum olduklarını gizlemek için öteden beri dünyada söylenmedik söz kalmadığını ileri sürmekte, bikr-i mazmûnu inkâr etmektedir. Şairlik iddiasındaki ikinci grup kâtip sınıfındandır. Münşeât-ı Râgıb'ı ezbere bilen ve sözlerini ıstılahlara boğarak konuşan bu

şairler gerçek şiire güçleri yetmediğinden mey, mahbub, şarap vb. şeylerle dolu tatsız manzumeler üretirler. Üçüncü grup medreselilerdir. Onlardan hiç şair çıkmayacağını düşünen Galib yazdıklarından söz etmeyi bile gereksiz görür. Telhis'teki belâgat kaidelerini bu kaideleri açıklamak için verilen örneklerle birlikte ezberlemeyi şairlik iddiasına kalkışmak için yeterli sayan bu takımın saf şiiri küçümsediğinden söz ederken "şehd-i nazm" (şiir balı, halis şiir) tabirini kullanan Galib sembolistlerin anladığı mânada saf şiiri onlardan çok önce farketmiş görünmektedir.

Hüsn ü Aşk'ta çağdaşlarını eleştirirken, "Şiir ne değildir?" sorusunun cevabını arayan ve poetikasını bu eleştiriler üzerine kuran Şeyh Galib'e göre yeni söz söyleme imkânı kalmadığı iddiası doğru değildir. Varlıkta değişme ve yenilenme varsa sözde de olmalıdır. Zira kullarına söz feyzini ihsan eden Allah feyyâz-ı sühandır ve feyz-i sühan sonsuzdur; sözlerin önceden gelenler tarafından tüketilmiş olması ve kendilerine söz feyzi ihsan edilmiş şairlerin söylenmişi tekrar söylemeleri düşünülemez. Şeyh Galib bu fikrini açıklarken "bikr-i mazmûn, mazmûn-ı nev" gibi tabirler kullanır. Ona göre halis şiir bir çeşit vahiydir ve elbette bu cevher taze edâ gerektirir. Gerçek şairin hayal şahini en çapraşık yollarda bile yönünü kaybetmez, dedikodu devine çarpılmadan şiir ceylanını avlayıverir. Şiirde yeni bir yol açmaya çalışan Galib'in kendisinden öncekilerle hesaplaşma ihtiyacını duyması tabiidir. Bu yönüyle eski şiire en güçlü eleştirinin Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'dan çok önce Galib'den geldiği söylenebilir. Bu eleştiri gücü sayesinde, eski şiirin zaman zaman güçlü şairleri bile "hâyîde edâ"ya mahkûm eden zincirlerinden kurtularak gerçekten "nev" sıfatını taşıyan bir yol açmıştır. Şeyh Galib şiirinin yeniliği, farklılığı ve bünyesinde taşıdığı özellikler sebebiyle gündemden hiç düşmemiş, çağdaşlarından başlayarak günümüze kadar çok sayıda şairi derinden etkilemiştir ve etkilemeye devam etmektedir.

Eserleri. 1. Divan. 1781 yılında henüz yirmi dört yaşında iken divanını tertip eden Şeyh Galib daha sonra yazdığı şiirlerle eserini 5500 beyite çıkarmıştır. Muhsin Kalkışım (1992, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Abdülkadir Gürer (1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) tarafından birer doktora çalışmasına konu edinilen divanın çoğu İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere kırkın üzerinde nüshası mevcuttur. Türkiye dışında ise Kahire, Londra ve Paris'te altı nüshası bulunmaktadır. 1252'de (1836) ta'lik hattıyla

basılan divanda yirmi dokuz kaside, bir terciibend, dört terkibibend, yedi müsemmen, sekiz müseddes, on yedi tahmîs, dört muhammes, bir tard ü rekb, altı murabba, altı şarkı, on üç mesnevi, bir bahr-i tavîl, bir tezkire, 372 gazel, 130 kıta, altmış üç rubâî, doksan beş beyit ve beş mısra yer almaktadır. Bunlar arasında III. Selim için on bir kaside, yirmi dört tarih, bir terciibend, bir şarkı, iki mesnevi ve altı beyit bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir nüshasında (Hazine, nr. 941) hece vezniyle kaleme alınmış bir türkü vardır. Divandaki tarih manzumeleri üzerine Muhsin Macit yüksek lisans tezi (1989, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) hazırlamıştır. 2. Hüsn ü Aşk*. 1783'te kaleme alınan, 2041 beyit ve dört tardiyyeden oluşan tasavvufî, fantastik ve sembolik bir mesnevidir. Eserde tasavvuf yolundaki bir sâlikin seyr ü sülûk-i rûhânîsi anlatılmaktadır. Otuzun üzerinde yazma nüshası ve muhtelif neşirleri bulunan Hüsn ü Aşk (meselâ Bulak 1252; İstanbul 1304, 1341) Tâhirülmevlevî (İstanbul 1339), Vasfi Mahir Kocatürk (İstanbul 1944), Orhan Okay - Hüseyin Ayan (İstanbul 1975) ve Muhammed Nur Doğan (İstanbul 2002) tarafından yayımlanmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı ise Şeyh Galib'in el yazısıyla olan nüshanın tıpkıbasımını yapmış, eseri yeni harflere aktararak sadeleştirmiştir (İstanbul 1968). 3. Şerh-i Cezîre-i Mesnevî. Yûsuf Sîneçâk'in eserine 1790'da yazılmış bir şerh olup müellifin Türkçe tek mensur eseri olması bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Şeyh Galib bu eseri yazarken Yûsuf Sîneçâk'in Sütlüce'deki kabrine bakan evde ikamet ediyordu. Yûsuf Sîneçâk, Mes̱nevî'den 366 beyit seçerek bir antoloji meydana getirmiştir. Daha önce Abdullah Bosnevî, Mehmed İlmî Dede ve Cevrî İbrâhim Çelebi'nin şerhettiği eserin bu yeni şerhi mübtedîler için kaleme alınmıştır. Şeyh Galib bu eseri, üstadı Ali Dede Efendi'nin teşvikiyle ve içinde bulunduğu kültür ve mâneviyat ortamına karşı bir minnet borcu düşüncesiyle yazmıştır. Şerh, genel anlamda bir müntehabât olmakla birlikte Mes̱nevî'den seçilen

beyitler kendi aralarında bir konu bütünlüğü oluşturmaktadır. Yazar eserin "Tenbih" bölümünde bu hususa özellikle değinmekte ve yerine göre beyitlerin iki vecih üzere açıklandığını belirtmektedir. Eser üzerine Mehmet Malik Bankır doktora (Şerh-i Cezîre-i Mesnevî: İnceleme-Metin-Sözlük, 2004, İÜ Sosyal Bilimler Ensitüsü); Mahmut Aslantürk yüksek lisans tezi (Şerh-i Cezîre-i Mesnevî: İnceleme-Transkripsiyonlu Metin-İndeks, 1996, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)

hazırlamış, şerh ayrıca Turgut Karabey, Mehmet Vanlıoğlu ve Mehmet Atalay tarafından neşredilmiştir (Erzurum 1996). 4. eṣ-Ṣoḥbetü'ṣ-ṣâfiye. Trabzonlu Şeyh Köseç Ahmed Dede'nin et-Tuḥfetü'l-behiyye fî ṭarîḳati'l-Mevleviyye adlı Arapça risâlesine yine Arapça yazılan bir ta'likattır. Şeyh Galib, Mevlevî âdâb ve erkânından bahseden bu küçük risâleyi 1789 yılında kaleme almıştır. Ahmet Remzi Akyürek tarafından es-Ṣoḥbetü'ṣ-ṣâfiye'nin en-Nushatü'ş-şâfiye fî tercemeti's-sohbeti's-sâfiye ismiyle yapılan Türkçe tercümesini İbrahim Kutluk yayımlamıştır (TDED, 1948, III/1-2, s. 21-47). Şeyh Galib ayrıca Esrar Dede'nin Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye'sindeki şiirleri derlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Galib Dîvânı (haz. M. Muhsin Kalkışım), Ankara 1994; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 30-32, 149; Esrâr Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 372-400; Halil Nûri, Târih, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 239, vr. 471b-473b; Ali Nutkî Dede - Abdülbâki Nâsır Dede, Defteri Dervîşân, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1194; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 169-179; Gibb, HOP, IV, 175-206; Osmanlı Müellifleri, III, 351-352; İhtifalci Mehmed Ziyâ, Yeni Kapı Mevlevîhânesi (haz. Murat A. Karavelioğlu), İstanbul 2005, tür.yer.; Ali Nihad Tarlan, Şeyh Galib, Hayatı ve Şiirleri, Ankara 1939; a.mlf., Edebiyat Meseleleri, İstanbul 1981, s. 86-89, 94-117; Naci Sami Okçu, Şeyh Galib: Divanı ile Hüsn ü Aşk'ında Dinî ve Tasavvufî Unsurlar (doktora tezi, 1977), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Şeyh Gâlib, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlili ve Divan'ının Tenkidli Metni, Ankara 1993; a.mlf., "Hüsn ü Aşk", DİA, XIX, 29-31; W. Kirmani, "Tradition and Rationalism in Ghalib", The Rose and Rock: Mystical and Rational Elements in the Intellectual History of South Asian Islam (ed. B. B. Lawrence), Durham 1979, s. 32-60; V. R. Holbrook, Galib's Beauty and Love: The Ultimate Romance (doktora tezi, 1985), Princeton University; a.mlf., Aşkın Okunmaz Kıyıları (trc. Erol Köroğlu - Engin Kılıç), İstanbul 1998; a.mlf., "Originalty and Ottoman Poetics: In the Wilderness of the New", JAOS, CXII/3 (1992), s. 440-454; Halûk İpekten,

Şeyh Galib, Hayatı, Eserleri, Sanatı ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları, Erzurum 1991; Cemâl Kurnaz, Divan Edebiyatı Yazıları, Ankara 1997, s. 421-427; İnci Enginün, “Şeyh Galib’in Bugüne Etkisi”, Prof. Dr. Nihad M. Çetin’e Armağan, İstanbul 1999, s. 117-144; İskender Pala, Şeyh Galib: Biyografik İnceleme, İstanbul 2001; Ahmet Arı, Galib Dede’nin Aşk Ateşi: Şeyh Gâlib Divanı’nda Aşk, Isparta 2003; Hanife Koncu, “Şeyh Galib Dîvânı’nda ‘Aşk, Âşık, Ma’şûk’ Etrafında Oluşan Bazı Anlam İlgileri”, Sanat ve İnanç (haz. Banu Mahir - Hâlenur Kâtipoğlu), İstanbul 2004, I, 213-222; Şeyh Galib Kitabı (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1995; M. Fuad Köprülü, “Tetebbuât-ı Edebiyye: Şeyh Galib”, SF, XLIII/1110-1118 (1328); a.mlf., “Şeyh Galib’e Dâir”, YM, III/59 (1918), s. 123-124; G. W. Gawrych, “Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-i Cedid”, IJTS, IV/1 (1987), s. 91-114; Cem Dilçin, “Şeyh Galib’in Şiirlerinde III. Selim ve Nizam-ı Cedit”, TDe., XI/1 (1993), s. 209-219; a.mlf., “Şeyh Galib’in Mevlevî-hanelerin Tamirine İlişkin Şiirleri”, Osm.Ar., sy. 14 (1994), s. 29-76; M. Muhsin Kalkışım, “Şeyh Galib, Mevlevîlik ve Şia”, Akademik Yorum, sy. 4, Trabzon 1993, s. 53-55; a.mlf., “Şeyh Galib’in Şiir ve Sanat Anlayışı”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Bülteni, sy. 2, Kahramanmaraş 1994, s. 6-9; a.mlf., “Şeyh Galib’in Bir Terci-bendini Şerh Denemesi”, Akademik Bakış, sy. 2 (1997), s. 56-61; Beşir Ayvazoğlu, Kuğunun Son Şarkısı, İstanbul 2006, s. 18-27; a.mlf., “Sütlüce’deki Ev”, a.e., XXXVII/424 (2009), s. 4-9; Halil Çelik, “Tenkitli Metin Yöntemi Açısından Üç Şeyh Galip Divanı”, Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 2, Ankara 1996, s. 284-289; İlhan Genç, “Şeyh Galib’in Hayatına Dair Bazı Tespitler”, Harman, sy. 46 (1996), s. 12-15; Günay Kut, “Şeyh Galib ve Ötekiler”, Ludingirra, sy. 10-11, İstanbul 1999, s. 132-140; Abdülkadir Gürer, “Şeyh Galib’in Şiirlerinde Bir Anlatım Özelliği”, TDe., XIII/1 (2000), s. 99-108; a.mlf., “Şeyh Galib Hakkında Yeni Bilgiler”, a.e., XIII/1 (2000), s. 203-226; Betül Sinan, “Necati Bey ve Şeyh Galip Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/10, İstanbul 2007, s. 565-586; Talip Mert, “Fakirhane-i Galib Dede”, Türk Edebiyatı, XXXVII/424 (2009), s. 10-14; Abdülbâki Gölpınarlı, “Şeyh Galib”, İA, XI, 462-467; Fahir İz, “Ghālib Dede”, EI^{2} (İng.), II, 999-1000.

M. Muhsin Kalkışım

ŞEYH HAMDULLAH

(bk. HAMDULLAH EFENDİ, Şeyh).

ŞEYH-i İLÂHÎ

(bk. ABDULLAH-ı İLÂHÎ).

ŞEYH LUTFULLAH CAMİİ

İsfahan’da XVII. yüzyılda inşa edilen cami.

Safevî dinî mimarisinin en meşhur örneklerinden biri olup Meydân-ı Şâh’ın (Meydân-ı Nakş-ı Cihân) doğu tarafında yer alır. Saray halkının özel kullanımı için inşa edilen camiye Âlî Kapu Sarayı’ndan meydana inilerek ulaşılır. Sarayın diğer mensuplarının ibadetleri için aynı meydanın güney kenarında yaptırılan Mescidi Şâh yer almaktadır. 1011-1028 (1602-1618) yılları arasında inşa edilen cami önceleri Sadr ve Fethullah Camii diye anılırken daha sonra Şah Abbas’ın kayınpederi Şiî âlimi Şeyh Lutfullah’ın adını almıştır. Meydân-ı Şâh’ta sarayın ve caminin birlikte inşası, Safevî hükümranlığının dünyevî ve uhrevî kökenlerini hem teorik hem pratik olarak sembolize etmektedir. Dış cephesinde ve içindeki Arapça kitâbelerin muhtevası da yapının bu rolüyle irtibatlıdır. Caminin inşa kitâbeleri ve kubbe kasnak yazıları Ali Rızâ-yi Abbâsî’nin eseridir. Kitâbelerde adı geçen diğer ustalar Bâkır-i Bennâ ve 1028 (1619) tarihli mihrapta imzası bulunan Muhammed Rızâ b. Hüseyin İsfahânî’dir.

Caminin süslemeleri klasik ve gösterişli Safevî bezemelerini andırmasına rağmen saraylıların ibadetine ayrılan bölüm alışılmışın aksine basit planlıdır. 2500 m²’lik

bir alanda tek kubbeli olarak inşa edilen cami minaresizdir. Eyvanı tipik İran cami mimarisine has özellikler taşımaktadır. Yapı, daha çok Timurlular ve Safevîler’in yüzyıllar öncesine dayanan geniş kubbeli türbe yapılarına benzemektedir. Caminin dışa açık tek cephesi meydana bakmaktadır. Diğer cepheler ticarî yapılarla ve meydanın arkasında bulunan dar yollarla kuşatılmıştır. Yakınındaki Mescidi Şâh gibi bu cami de kıble istikameti bakımından kuzey-güney eksenindeki meydana göre yamuk durumdadır. Camiye geçiş, çinilerle süslenmiş bir eyvandan ulaşılan ve kuzey yönünde kubbeli hacmi “L” şeklinde çevreleyen bir koridorla sağlanmaktadır. Mihrap eksenindeki kapıdan harime girilir. Bu anlamsız koridor, caminin meydana açılan cephesi ve harimi arasındaki uyumsuzluğu telâfi etmek için sonradan yapılmıştır. Binanın çarpık konumu meydandan bakıldığında

kuvvetle algılanır. Meydanla olan ilişkisindeki zayıflık caminin özenli dekorasyonuyla da tezat teşkil etmektedir. Yapıda harimi örten tek cidarlı kubbenin Mescidi Şâh ile Medrese-i Mâder-i Şâh'ın (Medrese-i Çehârbâğ) kubbeleriyle kıyaslandığında iddialı ve yenilikçi olduğu görülür. Tuğla zeminle birlikte arabeskin çeşitli düzeylerde kullanılışı çok başarılıdır ve zeminin de sırla kaplı olduğu izlenimi verir.

Harimin içi İran mimarisinde en kusursuz biçimde dengelenmiş yekpâre yapılarından biridir. Zemin dahil binanın içi ağırlıklı olarak mavi renkli çinilerle tamamen kaplanmıştır. Çini ve oyma mermerlerle bezenmiş bir balkon, mihraba üstten bakacak şekilde girişi yukarıda harime doğru keser. Kare iç mekân, dış hatları turkuvaz burma kenar suyu ile çerçeveli, kakma yazı ve çiçek bezemeli sekiz sivri kemerle çevrilmiştir. Kemerlerin üstü dairevî kasnağı destekleyen geniş köşeliklerin geçiş yeridir. Kubbe kasnağı biri güneş ışığını içeri sızdıran arabesk şebekeli açık, biri kör olarak alternatif biçimde dizilmiş otuz iki adet kemerli pencereden oluşmaktadır. Kubbenin iç yüzeyi tamamen, çiçek kıvrımlarından oluşan desen ağlarıyla örülü çinilerle kaplıdır. Tavandaki sarı şemseler bütün parlaklığıyla güneş ışıklarını içeriye yansıttığı izlenimi verir. Cami kubbesinin bu orijinal iç tasarımı son yıllarda birçok İran halısında desen olarak taklit edilmiştir. Zenginliği ve emsalsiz uyumu, bu tek hacimli yapıyı Safevî mimarisi ve dekorasyonunun eşsiz bir mücevher kutusu haline getirmiştir.

Harimde olduğu gibi kubbe ve cephedeki çini kaplamalarının çoğu Safevîler'in çöküşünden sonra zamanla dökülmüştür. Caminin restorasyonu Rızâ Şah Pehlevî'nin yönetimi zamanında 1930'larda başlatılan, şehrin tarihî mimarisini canlandırma programının uygulanması sırasında gerçekleşmiştir. Bu restorasyonlar sırasında mozaik çini gibi unutulmuş olan birçok teknik uygulama şehir mimarisinde yeniden ortaya çıkmıştır. Günümüzde cami cephesinde görülen işçilik bu restorasyondan kalmadır. Cephenin alt kısmı mermerle karışık dekore edilmiştir. Orta kısımda yoğun bitki ve çiçek desenleriyle bezeli sırla boyanmış çiniler (heft-rengi) ve en üst kısımda kitâbe kuşağı yer alır. Bu dekorasyon cephe için çok yoğun olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. 1963'te yapılan dekorasyonlarda caminin taçkapısında gümüş işlemeli süslemeler ve nesta'lik hatlı Farsça yazılar kullanılmıştır. Şeyh Lutfullah Camii'nde görülen kubbe modeli daha

sonra Tahran’daki mermer sarayın inşasında uygulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfullah Hünerfer, Gencîne-yi Âs̱âr-i Târîḫî-yi İṣfahân, İsfahan 1344/1965, s. 401-415; a.mlf., Rehnümâ-yi İṣfahân, İsfahan 1344/1965, s. 102-109; A. Welch, Shah Abbas and the Arts of Isfahan, New York 1973; A. U. Pope, “The Safavid Period”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - Ph. Ackerman), Tehran 1977, III, 1189-1191, 1209-1210; R. Hillenbrand, “Safavid Architecture”, CHIr., VI, 784-786; S. P. Blake, Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan: 1590-1722, Costa Mesa 1999; Ali Dehbashti, Gooya’s Isfahan (trc. Gulâmrızâ Abbâsiyân), Tahran 2003, s. 208-216; A. Godard, “Isfahan”, Athar-é Īrān, II, Paris 1937, s. 96-99.

Habib Borjian

ŞEYH el-MAHMÛDÎ

(الشيخ المحمودي)

Ebü'n-Nasr Seyfüddîn el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî ez-Zâhirî (ö. 824/1421)

Memlük sultanı (1412-1421).

770 (1368-69) yılında doğdu. Kafkasya'daki kabilelerden Kermûk'a mensup olup on iki yaşlarında iken esir tüccarı Hoca Mahmud Şah tarafından Mısır'a getirildi ve Atabekü'l-asâkir Berkuk tarafından 3000 dirheme satın alındı (782/1380). Hoca Mahmud Şah'a nisbetle Mahmûdî, el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'a nisbetle Zâhirî diye anılır. Berkuk tarafından iyi bir asker olarak yetiştirildi. Berkuk sultan olunca onu âzat edip câmedarlıkla görevlendirdi ve hasekileri arasına aldı. Mintaş ve Yelboğa en-Nâsırî'nin isyanları sırasında hapsedilen Şeyh el-Mahmûdî, Berkuk'un ikinci saltanatının başlarında hapisten kurtuldu ve sultan tarafından sâkîlik görevine getirildi. Safer 798'de (Kasım-Aralık 1395) emîr-i tablhâne rütbesine terfi ettirildi, ardından re'sü'n-nevbe oldu. 801'de (1399) emîr-i hac tayin edildi. Ertesi yıl el-Melikü'n-Nâsır Sultan Ferec tarafından emîr-i mie mukaddem-i elf rütbesine yükseltilerek Trablus nâibliğine gönderildi ve on iki yıl Suriye'deki çeşitli vilâyetlerde nâiblik yaptı. Bölgede emîrler arasında ve emîrlerle Memlük sultanı arasında çıkan olaylarda önemli rol oynadı.

Şeyh el-Mahmûdî, 803'te (1400) Suriye'deki diğer nâiblerle birlikte Halep'i savunurken Timur'a esir düştüyse de bir süre sonra kaçmayı başardı ve eski görevine iade edildi. Şevval 804'te (Mayıs 1402) Dımaşk nâibliğine getirildi. Bu görevi esnasında Suriye'ye sığınan Karakoyunlu Kara Yûsuf ile Celâyirli Sultan Ahmed'i iyi karşıladı. Timur'un baskısı ile Sultan Ferec'den bunların ölüm fermanı geldiği halde emri uygulamadı. 807 yılı sonlarında (Haziran 1405) diğer Suriye nâibleriyle beraber Ferec'i tahttan indirmek için Mısır üzerine yürüdü. Sultanın ordusunu Abbâsiyye'de mağlûp ederek Kahire'ye kadar ilerlediyse de yanındaki emîrlerden

bazılarının sultanın tarafına geçmesi yüzünden Suriye'ye dönmek zorunda kaldı. Yerine tayin edilmiş olan Nevrûz'u yenip Dımaşk'ı ele geçirdi (Rebîülâhir 808/Ekim 1405).

Sultan Ferec'in tahtını bırakarak gizlendiği günlerde Dımaşk'tan ayrılmak zorunda kalan Şeyh el-Mahmûdî, Ferec'in yeniden tahta oturmasıyla görevine iade edildi. Ardından Safed'e gönderildiyse de tekrar getirildiği Dımaşk nâibliğinin ilk günlerinde isyan hazırlığı içinde olduğu ithamıyla görevinden alınıp tutuklandı. Ancak hapisten kaçarak bazı emîrlerle birlikte Dımaşk'ı ele geçirdi ve bu sırada Trablus nâibliğine razı olup Dımaşk nâibliğinin Nevrûz'da kalmasını kabul etti. Şâban 810 (Ocak 1408) tarihinde Sultan Ferec tarafından tekrar Dımaşk nâibliğine tayin edildi ve Nevrûz'la yaptığı savaşın ardından şehre girmeyi başardı. Bu sırada bazı emîrleri tutuklaması ve sultanın emrine rağmen onları Mısır'a göndermemesi sultanla arasının açılmasına sebep oldu. 1409'da Suriye'ye yürüyen Sultan Ferec karşısında Sarhad'da mağlûp olan Şeyh el-Mahmûdî, Emîr Seyfeddin Tağrîberdî'nin aracılığı ile affedilip Trablus nâibliğine getirildi.

Bundan sonra uzun süre Dımaşk nâibi Nevrûz ile savaştı. Sultan Ferec'in aralarındaki mücadeleye son vermek amacıyla yeni bir Suriye seferine çıktığını duyunca Dımaşk'ın kendisinde, Halep'in Nevrûz'da kalması şartıyla yeniden anlaşma yaptı (813/1410).

Sultan Ferec'le karşılaşma cesareti gösteremeyip Dulkadıroğulları ülkesine giden Şeyh el-Mahmûdî ile Nevrûz sultanın Suriye'de bulunmasından faydalanarak Filistin yoluyla Kahire'ye yöneldiler. Kal'atülcebel'i düşürmek üzere iken Mısır kuvvetleri yetişince geri çekilip Kerek'e gittiler. Kerek'i kuşatan Sultan Ferec, Şeyh el-Mahmûdî'nin Halep, Nevrûz'un Trablus nâibliğine tayini gibi bazı şartlarla ikisini bu defa da bağışladı. Fakat antlaşmayı bozup civardaki bazı merkezleri ele geçirmeye çalışan Şeyh el-Mahmûdî ile Nevrûz harekete geçen Sultan Ferec'i Leccûn'da mağlûp ettiler. Bu sırada ikisinin de sultan olmak istemesi yüzünden aralarında çıkan anlaşmazlık Halife Müstaîn-Billâh'ın aynı zamanda sultan ilân edilmesiyle çözüldü. Şeyh el-Mahmûdî sultana atabeg tayin edilirken Nevrûz Dımaşk nâibliğine getirildi.

Müstaîn-Billâh'ın bütün devlet işlerini kendisine havale etmesi dolayısıyla atabegliği döneminde idareyi tamamen eline alan Şeyh el-Mahmûdî, altı ay sonra emîrleri toplayıp kendilerine söz geçirebilecek, kendisi de emîr olan bir sultanın tahta çıkarılması gerektiğini söyledi. Görüşmeler neticesinde Halife Müstaîn-Billâh sultanlıktan hal'edilirken Şeyh el-Mahmûdî, el-Melikü'l-Müeyyed unvanıyla tahta çıktı (1 Şâban 815/6 Kasım 1412). Önce Mısır'da Arap kabileleri tarafından çıkarılan isyanları bastırmakla uğraştı, ardından sultanlığını tanımayan eski müttefiki Dımaşk nâibi Nevrûz'la savaşmak için ilk Suriye seferine çıktı. Uzun bir kuşatmadan sonra Dımaşk'a girdi ve teslim aldığı Nevrûz'u öldürdü (817/1414). Bölgedeki vilâyetlere yeni nâibler tayin edip Kahire'ye döndü. Aynı yıl içinde Müstaîn-Billâh'ı halifelikten hal'ederek yerine onun kardeşi Dâvûd'u el-Mu'tazıd-Billâh unvanıyla halife ilân etti. Ertesi yıl Hama, Trablus ve Gazze nâiblerinin desteğini alan yeni Dımaşk nâibi Kanıbay'ın isyanıyla karşılaşınca ikinci Suriye seferine çıktı. İsyanı bastırıp Kanıbay'ı ve isyancıların Halep'e girmesine izin veren Halep nâibiyle diğer bazı isyancı emîrleri ortadan kaldırdıktan sonra Kahire'ye döndü. Bu şiddet politikasıyla bölgede kontrolü sağladı. Öte yandan Güney ve Güneydoğu Anadolu'daki Türkmen beyliklerini itaat altında tutarak onların Osmanlılar veya Karakoyunlular'la birleşmesini engellemeye çalıştı. Dulkadıroğulları'nın Osmanlılar'la dostluk kurmasından endişeye kapıldı ve 1414'te sefere çıktı. Daha önce kendi rızası ile verdiği Antep ve Darende'yi Dulkadıroğulları'ndan geri aldı.

Ramazanoğlu Ahmed Bey, 818'de (1415) yedi ay kuşatmanın ardından Tarsus'u Karamanoğlu'nun elinden alarak hutbeyi Şeyh el-Mahmûdî adına okutmuştu. Karamanoğlu II. Mehmed Bey, Memlükler'in iç çekişmelerinden faydalanarak Tarsus'u geri aldığı gibi (Ramazan 821/Ekim 1418) damat edindiği Ramazanoğulları'nın yeni hükümdarı İbrâhim'i de himayesine aldığını açıklamıştı. Bunun üzerine Dulkadıroğlu Mehmed Bey'i Karaman seferine davet eden Şeyh el-Mahmûdî, 1419 yılı ilkbaharında oğlu İbrâhim kumandasında bir orduyu kuzeyden Karamanoğlu Mehmed Bey'e karşı, Şam valisini de Adana ve Tarsus üzerine gönderdi. Adana ve Tarsus ele geçirildi; Ramazanoğulları'nın başına İbrâhim Bey'in yerine kardeşi İzzeddin Hamza tayin edildi. Şeyh el-Mahmûdî'nin oğlu İbrâhim, Kayseri'yi ve Niğde'yi ele geçirdi. Kayseri'yi Dulkadıroğulları'na, Karaman ilini de Memlük ordusunun şehre

yaklaşmakta olduğunu duyunca İç İl'deki sarp yerlere çekilen Mehmed Bey'in kardeşi Ali Bey'e vererek ülkesine döndü (822/1419). Mehmed Bey, İbrâhim'in dönüşünden sonra ülkesinin ova bölgesindeki topraklarına yeniden sahip olduysa da Kayseri'yi geri almak için Dulkadıroğulları'yla yaptığı savaşta esir düştü ve Kahire'ye gönderildi.

Şeyh el-Mahmûdî devrinde Osmanlılar'la dostane ilişkiler kuruldu. 819-823 (1416-1420) yılları arasında dostluğun devamı ve ticarî ilişkilerin kolaylaştırılması için antlaşma yapıldı ve hediye teâtisinde bulunuldu. Akkoyunlular'la da iyi ilişkilerin sürdürüldüğü bu dönemde Karakoyunlular'la Akkoyunlular arasındaki mücadele Memlükler'i de etkiledi. Nitekim Mercidâbık'ta hezimete uğrattığı (820/1417) Akkoyunlu Hükümdarı Karayülük'e sığınma hakkı verilmesi bahanesiyle 823'te (1420) harekete geçen Kara Yûsuf, Antep ve Birecik'i yağma ve tahrip ettirip Suriye'ye yürüdü. Şeyh el-Mahmûdî hasta olmasına rağmen onunla savaşa karar verdi, ancak Kara Yûsuf'un ölüm haberini alınca seferden vazgeçti. Kıbrıslılar ve Ketillan şövalyelerinin saldırıları sebebiyle Kıbrıs seferine hazırlanan Şeyh el-Mahmûdî barış isteyen Kıbrıs hâkimiyle Kıbrıs limanlarında korsan barındırılmaması, Suriye sahillerine yapılacak korsan saldırılarına engel olunması, Kıbrıs limanlarına sığınan korsanlara erzak verilmemesi, korsanların getireceği malların alınmasının engellenmesi ve adada bulunan müslüman esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılması gibi şartlarla antlaşma imzaladı (1 Ramazan 817/14 Kasım 1414; Kopraman, Mısır Memlükleri Tarihi, s. 201).

İsyan ve karışıklıkların yanı sıra 816-819 (1413-1416) ve 821-822 (1418-1419) yıllarında ortaya çıkan salgın hastalıklar yüzünden ekonomik sıkıntılar artmış, fiyatlar yükselmişti. Şeyh el-Mahmûdî çöküşü durdurmak için tedbirler almaya çalıştı. Vergilerde düzenlemeler yaptı. Bakır paraları tedavülden kaldırıp saf gümüşten sikkeler bastırdı. Sekiz yıl beş ay hüküm süren Şeyh el-Mahmûdî uzun süren bir hastalığın ardından 8 Muharrem 824 (13 Ocak 1421) tarihinde vefat etti ve kendi yaptırdığı medresedeki türbesine defnedildi. Yerine veliahdı, henüz iki yaşındaki oğlu Ahmed, el-Melikü'l-Muzaffer unvanıyla tahta çıkarıldı. Memlük tarihçilerinin övgüyle söz ettiği Şeyh el-Mahmûdî önemli bir Memlük sultanı kabul edilir. Zeki, ileri görüşlü, âdil, cömert ve harp sanatında mâhir bir hükümdardı. Bununla birlikte oyun ve eğlenceye düşkünlüğü, fazla kan dökmesi ve müsâdereleri

yüzünden tenkit edilmiştir. Âlimlere karşı iyi davranan sultanın kendisi de ilimle meşgul olmuş, Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'den Buhârî icâzeti almıştır. İcâzetnâmesini seferlerinde yanında taşırdı

(Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 309). Önemli âlimlerden İbn Cemâa Muhammed b. Ebû Bekir'e saygı gösterir ve ihsanda bulunurdu. 822'de (1419) hacca giden Molla Fenârî'yi dönüşü sırasında Kahire'ye çağırmış ve ona büyük itibar göstermiştir. Şeyh el-Mahmûdî, ülkedeki ekonomik sıkıntılara rağmen bazı mimari eserler inşa ettirmiştir. Bunların en önemlisi, Mintaş ve Yelboğa en-Nâsırî'nin isyanları sırasında Kahire'de tutuklu kaldığı Hizânetü Şemâil Hapishanesi'nin yerinde yaptırdığı cami-medresedir (el-Medresetü'l-Müeyyediyye). Bâbüzüveyle yakınındaki Müeyyed Camii, 825'te (1422) camiye çevrilen Müeyyed Bîmâristanı ve hamam günümüze ulaşmıştır. Sultan ayrıca Harem-i şerif'te ve Mescidi Nebevî'de tamirat yaptırmıştır.

Bedreddin el-Aynî, Şeyh el-Mahmûdî'nin hayatı ve dönemi hakkında yazdığı eseri (bk. bibl.) kendisine takdim etmiştir. Kaynaklarda Aynî'nin el-Cevherü's-seniyye fî târîḫi'ddevleti'l-Müʾeyyediyye (manzum) adında bir başka eseri de kaydedilmektedir (Sâlih Yûsuf Maʻtûk, s. 121-122). Muhammed b. Nâhid tarafından kaleme alınan es-Sîretü'l-Müʾeyyediyye günümüze ulaşmamıştır. Başta Aynî olmak üzere dönemin bazı tarihçileri bu esere takrizler yazmıştır (Aynî'nin takrizi için bk. Sehâvî, ez-Ẕeylü ʿalâ Refʿi'l-iṣr, s. 438-440). Kalkaşendî Naẓmü sîreti'l-Müʾeyyed, İbn Hicce es-Sîretü'ş-Şeyḫiyye adıyla birer kitap telif etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, es-Sülûk, IV, 485-490; Bedreddin el-Aynî, es-Seyfü'l-mühenned fî sîreti'l-Meliki'l-Mü-ʾeyyed Şeyḫ el-Maḥmûdî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1387/1967; a.mlf., ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî el-Karmût), Kahire 1409/1989, s. 85-116; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1997, bk. İndeks; İbn Hacer el-Askalânî, İnbâʾü'l-ġumr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1972, III, 254-257; a.mlf., Ẕeylü'd-

Düreri’l-kâmine (nşr. Adnân Dervîş), Kahire 1412/1992, s. 281-282; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XIII, 157-303; a.mlf., el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, VI, 263-312; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü’n-nüfûs ve’l-ebdân fî tevârîḫi’z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1971, II, 317-493; Sehâvî, eḍ-Ḍav ʾü’l-lâmiʿ, III, 308-310; a.mlf., ez̠-Z̠eyl ʿalâ Refʿi’l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - M. Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 438-440; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, II, 3-63; Sâlih Yûsuf Ma‘tûk, Bedrüddîn el-ʿAynî ve es̠eruhû fî ʿilmi’l-ḥadîs̠, Beyrut 1407/1987, s. 110, 121-122; Kâzım Yaşar Kopraman, Mısır Memlükleri Tarihi, Ankara 1989; a.mlf., “Al-Malik Al-Mu’ayyad Şayh Al-Mahmudi Devrinde (1412-1421) Mısır’ın Mali ve İktisadi Durumuna Umumi Bir Bakış”, TED, sy. 10-11 (1979-80), s. 153-176; Fehmî Abdülalîm, Câmiʿu’l-Müʾeyyed Şeyḫ, Kahire 1994; Re’fet M. en-Niberrâvî, en-Nuḳūdü’l-İslâmiyye fî Mıṣr: ʿAṣru devleti’l-Memâlîki’l-Cerâkise, Kahire 1996, s. 67-73; M. Süheyl Takkūş, Târîḫu’l-Memâlîk fî Mıṣr ve Bilâdi’ş-Şâm, Beyrut 1999, s. 442-452; Âsım M. Rızk, Aṭlasü’l-ʿimâreti’l-İslâmiyye ve’l-Ḳıbṭıyye bi’l-Ḳāhire, Beyrut 2003, III/1, s. 303-332, 385-410, 439-450; İsmail Yiğit, Memlükler, İstanbul 2008, s. 110-112; P. M. Holt, “al-Muʾayyad S̲h̲ayk̲h̲”, EI² (Fr.), VII, 273-274.

İsmail Yiğit

ŞEYH MANSÛR

(ö. 1208/1794)

Kafkaslar'da Ruslar'a karşı direnişi örgütleyen dinî lider.

Çeçenistan'ın Grozniy şehrine yakın Sunca nehriyle Goy çayı arasındaki Aldı (Alda/Elda) köyünde bazı araştırmacılara göre 1722, bazılarına göre ise 1748'de doğdu. Adı Uçermak (Uşurmek) olup Ruslar bunu Uşurma biçimine çevirmişlerdir. Okuma yazma bilip bilmediği hususu tartışmalı olmakla birlikte çocukluğunda Kur'an dersi aldığı ve Kur'an'ı ezberlediği belirtilmektedir. Fakat onun Çeçen değil İtalyan asıllı Giovanni Battista Boetti adlı bir kişi olduğu, Anadolu'ya misyonerlik faaliyetlerinde bulunmak üzere gönderildikten sonra İslâmiyet'i kabul ederek Kafkaslar'a geçtiği de rivayet edilir. Ayrıca Orenburglu bir Tatar veya Nogay yahut Kafkaslar'a gönderilmiş bir Osmanlı ajanı olabileceği yolunda bilgiler vardır. Karizmatik bir kişiliğe sahip bulunduğu anlaşılan Şeyh Mansûr'un keramet sahibi dinî bir şahsiyet olarak tanınması, rüyasında gördüğü Hz. Peygamber tarafından halkı doğru yola iletmesi için görevlendirildiği şeklindeki bir rivayetin yayılması sonucudur. Hatta Mansûr adını kendisine bizzat Resûlullah'ın verdiği yolunda şâyialar çıkmıştır.

Şeyh Mansûr, Dağıstan'da Nakşibendiyye tarikatına intisap etti; önce Aldı Camii'nde imamlık yaparak vaaz ve hutbeleriyle dikkat çekti. Ele aldığı ana konu bütün Kuzey Kafkasyalılar'ın birleşmesi, birleşmedikleri takdirde bunun Kur'ân-ı Kerîm'in hükümlerine aykırı olacağı ve Allah'ın bu yüzden Ruslar'ın memleketlerini işgal etmesine izin vereceği, halkların özgürlüklerini yitireceği ve dinsiz, vatansız halde yaşayacakları hususu idi. Mart 1785'ten itibaren tütün ve kahve içmenin günah olduğunu, Ruslar'la evlenilmemesi gerektiğini söylemeye başladı. Ayrıca çeşitli Kafkas halklarına gönderdiği mektuplarda onlardan yardım isteyerek oluşturulan birliklere katılmalarını talep etti.

Onun kısa sürede şöhret bulmasına yol açan diğer bir husus da Hz. Ali'den nakledilen bir hadiste Mansûr adlı bir kişinin çağrısına uymanın her

müslümana vâcip olduğuna dair rivayettir. Bu durum halk arasında hadiste sözü edilen Mansûr'un ortaya çıktığı kanaatine yol açtı, hatta Osmanlı Padişahı I. Abdülhamid de bundan etkilendi. I. Abdülhamid bir hattında, Dağıstan tarafında ortaya çıkan Şeyh Mansûr olayına türlü türlü mânalar verildiğini belirtip bunun düşmanın bir hilesi olabileceğine dikkat çektikten sonra durumunun araştırılmasını istedi (BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 25341). Bir başka hattında hadiste sözü edilen Mansûr adlı kişi hakkında ulemânın araştırma yaparak kendisine bilgi vermesini emretti (BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 1735). Bu durum, Osmanlı idarecilerinin Mansûr vak'asını dikkatli bir şekilde ve endişeyle izlediklerini gösterir. Padişaha sunulan bilgilerde hadiste sözü edilen şahısla Şeyh Mansûr'un bir ilgisinin olamayacağı, esasen onun da böyle bir iddiada bulunmadığı bildirildi (BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 1569; Ahmed Vâsıf Efendi, s. 365). Mansûr'un halk arasında mübarek bir kişi olarak şöhretini arttıran bir diğer husus gösterdiği ileri sürülen kerametlerdir. Pişirdiği yemeklerin tükenmemesi, Aldı'daki savaş sırasında yerden aldığı bir avuç tozu düşmanın üzerine atmasıyla onları dağıtması, çaldığı davulun üç günlük yoldan duyulması gibi söylentiler (BA, HH, nr. 21/1011-C) giderek pek çok kişinin onun etrafında toplanmasına yol açtı. Hatta bu rivayetler Osmanlı ulemâsı arasında da etkili oldu ve Antep ulemâsından Seyyid Halil Efendi 200 kadar talebesiyle birlikte ona katıldı. Şeyh Mansûr'la ilgili abartılı rivayetler Osmanlı başşehrine ulaşmaya başlayınca onun hakkında daha sağlam bilgi edinilmesi için Sohum muhafızı Keleş Bey görevlendirildi. Keleş Bey, Hasan Bey adında bir kişiyi hediyelerle Çeçenistan'a gönderdi. Aynı şekilde Soğucak muhafızı Ferah Ali Paşa da Şeyh Mansûr'u görmek üzere Kadıoğlu Mehmed Ağa'yı Çeçenistan'a yolladı. Bunlar Şeyh Mansûr'la görüşerek onun menşei ve yaptığı işler hakkında padişaha bilgi verdikleri gibi kendisinin, "Ben cahilim, ancak ümmet-i Muhammed'e nasihat etmeye memur oldum" dediğini, fakat, "Kâfiri vurup malını yağma ve evlâdu iyâlini esir etmelidir" yolunda bir şey söylemediğini, bunu Dağıstanlı fakihlerin dile getirdiğini bildirdiler (Cevdet, III, 246).

Şeyh Mansûr ve temsil ettiği hareketten çok endişe duyan Ruslar onu ortadan kaldırmak için Kont P. S. Potemkin'in emriyle Albay Pieri kumandasındaki 3000 kişilik bir birliği Aldı'ya gönderdiler. Aldı'yı

ele geçirip ateşe veren Rus birlikleri dönüş yolunda Mansûr taraftarlarınca imha edildi. Ruslar'dan sağ kalan 100 kadar asker Osmanlı Devleti'ne ait Hacılar Kalesi'ne sığındı. Geride bıraktıkları on topu Mansûr, Soğucak Kalesi kumandanına gönderdi. Bu savaşın ardından Ruslar'ın yolladığı ikinci birliği de yendi. Ruslar karşısında üst üste kazandığı zaferler Kafkas halkları arasında büyük yankı uyandırdı. Kabarda (Kabartay), Abaza ve Çerkez halkları ona katıldı. Soğucak muhafızı Ali Paşa, İstanbul'a gönderdiği yazıda olayların gelişiminin Rusya ile bir ihtilâfa sebep olabileceğine dikkat çekti (BA, HH, nr. 21/1011-B). I. Abdülhamid, Şeyh Mansûr'un Ruslar'la yaptığı savaşları ve gelişmeleri takip ederken aynı zamanda onun bu kritik ortamda kendi iktidarına bile rakip olabileceği endişesini taşıyordu. Şeyh Mansûr'un büyük halk kitlelerini arkasına alarak ordusuyla Osmanlı idaresi için bir tehdit oluşturabileceği devlet adamlarınca ciddi şekilde düşünülüyordu. Şeyh Mansûr adına Anadolu'ya ve Hicaz'a gönderilen mektuplarda padişaha karşı halkın zihnini bulandıracak hususlara yer verilmesi, yine padişaha yollanan iki mektupta mütehakkimâne bir hitap tarzı kullanılması, sınır boylarındaki bazı valilere gönderilen mektuplarda Osmanlı toprağına ayak bastığında birlikte harekete geçilmesini talep etmesi buna örnek gösterilebilir. Devlet adamları Şeyh Mansûr'un, Kırım'ın kaybı dolayısıyla itibarı zedelenmiş bulunan Osmanlı idaresine karşı bir alternatif oluşturmasından çekiniyordu. Bu sebeple bazı tedbirler alındı. İstanbul'daki camilerde Mansûr'un yalancı bir peygamber ve tehlikeli bir maceracı olduğu ilân edildi (Zinkeisen, VI, 533). Mansûr'un yolladığı mektupların İstanbul'a ulaşmasının engellenmesi istendi.

Bu sırada Kumuklar'dan yardım alan Şeyh Mansûr, Terek boyunca ilerleyerek 15 Temmuz 1785'te Kızlar Kalesi'ne 5 km. mesafede Karginski tabyasını aldıysa da iyi tahkim edilmiş olan kaleyi ele geçiremedi. Ardından Mozdok ile Vladikafkas kalelerini birleştiren Kumkale'ye (Giorgievsk) saldırdı ve kaleyi aldı (BA, HH, nr. 21/1011-B). Ancak daha sonra gelen Rus kuvvetleri karşısında geri çekildi. Ağustos 1785'te Kızlar'a yaptığı yeni saldırıda ağır bir yenilgiye uğradı. Bunun üzerine Kabarday ve Kumuklar onu terketti, kendisi de Çeçenistan'ın iç kesimlerine çekildi. Çar nâibi General Potemkin, Ekim 1785'te Albay Nagel kumandasında 5700 kişilik bir kuvveti Kabarda'ya Mansûr'un üzerine yolladı. Mansûr'un yanında Avar, İnguş, Çeçen ve Kabardaylar'dan oluşan birlikler bulunuyordu. 30 Ekim - 2 Kasım'da Terek nehri üstünde bir Oset köyü olan

Elkhovoto yakınlarında Tatartup’ta meydana gelen savaşta Mansûr yenilerek geri çekildi ve Kabarda’yı terketmek zorunda kaldı. Ardından bütün Kabarday halkı Ruslar’a boyun eğdi. Şeyh Mansûr, Tatartup savaşından sonra Batı Kafkasya’da Taman yarımadasına giderek kışı burada geçirdi; 1786 ilkbaharında Kırım’a düzenleyeceği sefer için hazırlıklara başladı. Ruslar’a karşı yardımı talep ettiği Avar Hanı Uma Han’dan gelen olumsuz cevap yüzünden desteksiz kaldı. Yanındaki adamların büyük bölümünün kendisini terketmesi sonucu Kırım’a yapacağı seferden vazgeçti. Lezgiler’in 1786 baharında Tiflis’e yönelik saldırılarına destek sağlamak amacıyla geri döndü. Sefer gerçekleşmeyince Buharalı Harris’in kuvvetleriyle birleşmek üzere Kızlar’a gitti. 1786 sonbaharında bir Rus birliğini pusuya düşürerek mağlûp eden Mansûr, Ruslar’ın barış isteğini ilâhî bir görev üstlendiğini, bunun ancak Allah’ın takdiriyle mümkün olabileceğini bildirerek reddetti. Ruslar birtakım yalan haberler yayıp onun halk nezdindeki mânevî gücünü zayıflatmaya çalıştı. Mansûr’un, “Hak yolunda ölmeyi bilmelidir; Allah’ın emri olan cihadı vatanın hürriyeti uğruna kullanmalıdır; kâfirlere göz açtırmamalıdır” şeklindeki beyan-nâmelerine karşı Ruslar da Tatar âlimlerinin, “Moskoflu ile müslümanların halifesi sulh halindedir; müslümanların kendi başlarına harp açmaları câiz değildir, ganimet haramdır” şeklindeki fetvalarıyla karşılık veriyorlardı. Ayrıca II. Katerina bu hususla ilgili olarak Orenburg’da ruhanî bir meclis kurmuştu.

Kırım ve Gürcistan meselesi yüzünden yeni bir Osmanlı-Rus savaşının başlamak üzere olması padişahın Şeyh Mansûr’a bakışını değiştirdi. I. Abdülhamid ona saat ve dürbün gönderdi. 1787 Mayıs ve Haziran aylarında Avar Hanlığı ve Tarku Şamhalı’ndan birliklerin Şeyh Mansûr’a katılacağı haberi Ruslar’a ulaştı. Şeyh Mansûr, Temmuz 1787’de hanlıklara gönderdiği mektupta Osmanlı Devleti’nden asker ve askerî malzeme geldiğini belirtip Güney Kafkaslar’ı Ruslar’dan korumak için birlikte hareket etme talebinde bulundu. Ayrıca sadrazama yolladığı mektupta Osmanlı Devleti’nin Rusya’ya savaş açtığını duyduğunu, bundan çok memnun olduğunu ve padişahla görüşmek istediğini bildirdi (BA, HH, nr. 27/1305).

Eylül ayında savaşın başlamasıyla birlikte Ruslar’dan ayrılıp Mansûr tarafına geçen kabile ve halklar birleşerek Rus topraklarına saldırdı. Bunun

üzerine Potemkin 8000 kişi ve otuz beş topla birlikte Kuban boyunca harekete geçti. O sırada Şeyh Mansûr, Urupa ve Laba ırmakları arasında bulunuyordu. 20-22 Eylül'de vuku bulan ufak çarpışmada Mansûr yenildi ve ekim ayında Anapa'ya ulaştı (Smirnov, s. 155). Daha sonraki birkaç çarpışmada da başarılı olamadı. Ertesi yıl tekrar mağlûbiyete uğrayıp taraftarlarının çoğunu kaybedince (Baddeley, s. 75) Osmanlılar'ın elindeki Anapa Kalesi'ne çekildi; bir daha da buradan ayrılmadı. Anapa'da iken etrafa cihad çağrıları yapmaktan geri durmadı. Anapa'nın 1787 ve 1789 kuşatmalarına şahit olan Şeyh Mansûr, 22 Haziran 1791'de kalenin düşmesiyle kale kumandanı Mustafa Paşa ve yardımcıları Battal Paşa'nın oğlu Tayyar Paşa ile birlikte esir alındı. Önce Petersburg'a, oradan Schülüsselburg'a götürüldü ve 13 Nisan 1794'te vefat etti (Smirnov, s. 158-160). Karizmatik liderliğiyle Kafkasya'da müslüman toplulukları arasında büyük bir ümit kaynağı olan ve efsanevî Kafkas direnişinin öncüsü sayılan Şeyh Mansûr, Rus kolonizasyonuna karşı oluşturmaya çalıştığı ortak İslâm birliği düşüncesini gerçekleştirememiştir. Hakkındaki türlü rivayetler, onun gerçek kimliğinin tesbitini zorlaştırmakla birlikte Nakşibendiyye tarikatı içinde bir dinî ve millî direniş hareketinin ilk önderi olarak kendinden sonra gelecek ve Müridizm bayrağını eline alacak olan İmam Gazi Muhammed (Gimrili Molla Muhammed), İmam Hamza (Hamzat Bek) ve Şeyh Şâmil'e örnek teşkil edip Çeçen millî direnişinin sembolü haline gelecektir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 1267; Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi‘ (haz. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 91-92; Ahmed Vâsıf Efendi, Mehâsinü'l-âsâr ve hakāiku'l-ahbâr (nşr. Mücteba İlgürel), Ankara 1964, s. 364-365; Mütercim Âsım Efendi, Târih, İstanbul, ts., s. 15-18; Cevdet, Târih, III, 238-251; J. von Klaproth, Reise in den Kaukasus und nach Georgien: Unternommen in den Jahren 1807 und 1908, Berlin 1812, I, 379-383; J. Reineggs, Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus, Gotha-Petersburg 1795, I, 256-259; Zinkeisen, Geschichte, VI, 529-530, 533, 577-584, 636-639; P. G. Butkova, Materialı dlya Novoy İstorii Kavkaza, Sanktpeterburg 1869, s. 201-204; V. A. Potto, Kavkazskaya

Voyna, St. Petersburg 1887, I, 135-152; Mirza Hasan Efendi, Âsâr-ı Dağıstan (trc. Musa Ramazan), İstanbul 2003, s. 99-100; Kadircan Kaflı, Şimalî Kafkasya, İstanbul 1942, s. 79-87; N. A. Smirnov, Politika Rossii ne Kavkaze, Moskva 1958, s. 137-168; İsmail Berkok, Tarihte Kafkasya,

İstanbul 1958, s. 381-398; Şerafeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 114-116, 118; L. Blanch, Die Saebel des Paradies (trc. W. Rebhuhn), Hamburg 1965, s. 23; Cemal Gökçe, Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti, İstanbul 1979, s. 117-123, 127-130; Aytek Kundukh, Kafkasya Müridizmi (haz. Tarık Cemal Kutlu), İstanbul 1987, s. 30-40; Tarık Cemal Kutlu, İmam Mansur, İstanbul 1987; Hayati Bice, Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler, Ankara 1991, s. 15-17; J. F. Baddeley, Rusların Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul 1995, s. 72-79; Zübeyde Güneş Yağcı, Ferah Ali Paşa'nın Soğucak Muhafızlığı: 1781-1785 (doktora tezi, 1998), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 120-127; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 99, 224-225; N. Hanif, Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe, New Delhi 2002, s. 187-189; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, V, 51-52; "Kafkas Mücahidi Şeyh Mansur", Kafkas Dergisi, sy. 9, İstanbul 1953, s. 23-24; Vasfi Güsar, "Uşurma-Şeyh Mansur 1722-1794", a.e., sy. 11-12 (1953), s. 4-6; B. Batırhan, "Şeyh Mansur", Kafkasya, II/6, Ankara 1965, s. 4-8; II/7 (1965), s. 21-22; Sema Işıktan, "1787-1792 Osmanlı-Rus Harbi Sırasında ve Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Dağıstan Hanları ile Münasebetleri", Kafkas Araştırmaları, I, İstanbul 1988, s. 37-41; A. Knysh, "Ushurma, Manṣūr", EI[2] (İng.), X, 920-922.

Mustafa Aydın

ŞEYH MEHMED EFENDİ

(bk. MİRZAZÂDE ŞEYH MEHMED EFENDİ).

ŞEYH MURAD TEKKESİ

İstanbul Eyüp'te XVII. yüzyıl ortalarında medrese olarak kurulan ve 1715'te tekkeye dönüştürülen tarikat merkezi.

Anadolu Kazaskeri Çankırılı Mustafa Râsih Efendi tarafından XVII. yüzyılın ortalarında medrese olarak tesis edilen yapı 1715'te bâninin oğlu Şeyhülislâm Damadzâde Ahmed Efendi tarafından Nakşibendîliğin Müceddidî kolunu ilk defa İstanbul'da yayan Şeyh Murad Buhârî adına tekkeye çevirmiştir. Murad Buhârî'nin, vefatını (1132/1720) müteakip medresenin mescid-tevhidhâne olarak kullanılan mescid-dershanesine gömülmesiyle bu mekân türbe haline gelmiştir. Arsanın güneydoğu köşesindeki bağımsız mescid-tevhidhânenin Şeyhülislâm Hacı Veliyyüddin Efendi tarafından bunun üzerine inşa edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan medresenin tekkeye tahvilinden sonra harem ve selâmlık daireleri eklenmiş, talebe hücrelerinden bazılarına kahve ocağı, yemekhane gibi yeni işlevler verilmiş, diğerleri derviş hücresi şeklinde kullanılmıştır. Daha sonraki yüzyıllarda tekkenin mimari programı genişletilmiş ve yapılar birçok onarım geçirmiştir. IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan'ın kethüdâsı Tersane Emini Mehmed Efendi 1143'te (1730) tekke için şadırvan ve çeşme inşa ettirmiş, Sadrazam Köse Mustafa Paşa ikinci sadâreti sırasında (1756-1757) mescid-tevhidhâneye minber koydurmuştur. Sadrazam Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Paşa, XVIII. yüzyılın ortalarında Kuşluk (Peştamalcılar) Hamamı'nı yaptırarak tekkeye ilhak etmiştir. Tekkeye eklenen yapılar arasında Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi'nin türbesi de zikredilebilir. Böylece XVIII. yüzyıl sonlarında bir tarikat külliyesine dönüşen Şeyh Murad Tekkesi'nde, Reîsülkurrâ Hâfız Feyzullah Efendi'nin meşihatı sırasında 1272'de (1855-56) türbeye dönüşmüş olan mescid-tevhidhâneye bitişik aynı işleve sahip yeni bir bölüm inşa ettirilmiş, aynı yıllarda selâmlık ve harem bölümleri yenilenmiştir. Arşiv belgeleri tekkenin 1897, 1898 ve 1907 yıllarında Evkaf Nezâreti'nce tamir edildiğini göstermektedir. 1925'te tekkelerin kapatılmasından sonra kaderine terkedilen Şeyh Murad Tekkesi, özellikle çevresinde sanayileşmenin hız kazandığı 1950'lerin ardından gecekonduların işgaline uğramış, yapıların bir kısmı (şadırvan, çeşme, hamam, harem ve selâmlık) tarihe karışmış,

diğerleri de harap olmuştur. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce 1980'lerde başlatılan ve yarım kalan onarım daha sonra Hakyol Vakfı tarafından tamamlanmış ve yapı topluluğu çeşitli kültür faaliyetlerine tahsis edilmiştir.

Nakşibendîliğe bağlı olan tekke, postnişinlerin ilki Murad Buhârî ile sonuncusu Abdülkādir-i Belhî'nin (ö. 1923) aynı zamanda Bayramî-Melâmîliğine (Hamzavîlik) mensup olmalarından dolayı söz konusu meşrebin temsil edildiği bir merkez olmuştur. Ayrıca tekkenin, Abdülkādir-i Belhî ile olan yakınlıklarından ötürü son dönem Mevlevîler'i ve Bektaşîler'inin uğrağı haline geldiği ve hemen her hafta zikir halkasının ortasında semâzenlerin semâ ettiği bilinmektedir. Tekke bunun yanında, Murad Buhârî ile Abdülkādir-i Belhî'nin Orta Asya kökenli olmalarından dolayı bu bölgeden İstanbul'a gelen tarikat ehlinin ziyaret ettiği, barındığı bir tesis vazifesi görmüştür. Âyin günü olarak XIX. yüzyıla ait kaynaklarda farklı kayıtlar (pazar ve cuma) yer almaktadır. Dahiliye Nezâreti'nin 1301 r. (1885) tarihli istatistik cetvelinde tekkede on altı erkekle on dört kadının ikamet ettiği belirtilmiştir. Tekkenin postuna sırasıyla Seyyid Murad Buhârî, Kilisli Ali Efendi (ö. 1734), Sırrı Ali Efendi (ö. 1168/1755), Gelibolulu Mustafa Efendi (ö. 1762), Yahyâ Efendi (ö. 1192/1778), Çanakhisarlı (Çanakkaleli) el-Hac Hâfız Mehmed Efendi (ö. 1784), Mehmed Efendi (ö. 1793), meşihatı 1793'te kaldırılan Hasan Efendi, meşihatı kaldırılan Mehmed Efendi, Hisarlı Hüseyin Efendi (ö. 1821), Hüseyin Efendi'nin damadı Mehmed Esad Efendi (ö. 1844), M. Esad Efendi'nin oğlu Reîsülkurrâ Hâfız Feyzullah Efendi (ö. 1867), Seyyid Süleyman Belhî (ö. 1877) ve Süleyman Belhî'nin oğlu Seyyid Abdülkādir-i Belhî oturmuştur.

Tekkenin doğuda Davut Ağa caddesi, üzerinde yer alan cümle kapısının sağında

Mehmed Kethüdâ Çeşmesi yer alır. Ahşap selâmlık ve harem bölümleri hariç tekkeyi oluşturan birimlerin duvarları almaşık (tuğla-taş) örgüye sahiptir. Kubbeler ve tonozlar tuğla örgülü olup kurşunla kaplanmıştır. Arsanın güneydoğu köşesinde bulunan ve tekkenin ilk mescid-tevhidhânesi, ayrıca Mesnevîhâne olarak kullanılan kare planlı (10 × 10 m.) yapı içeriden sivri kemerli tromplara, dışarıdan sekizgen kasnağa oturan bir kubbeyle örtülmüştür. Yarım sekizgen planlı mihrabın barok üslûba özgü dalgalı bir

yatay silmeyle bunun üzerindeki dilimlerden oluşan kavsarası, XVIII. yüzyılın son çeyreğinde veya XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde elden geçirildiğini gösterir. Batı duvarının güney kesiminde sonradan örülen ocağın varlığı da mekândaki eğitim işleviyle açıklık kazanmaktadır. Duvarlarda ve tromplarda XIX. yüzyılın sonlarına ait olması gereken eklektik tarzda kalem işleri, ayrıca batı duvarındaki sağır kemerin aynasında çiçekli kûfî ile yazılmış besmele ve ma'kılî hatla yazılmış âyetler yer almaktadır.

Derviş hücrelerini, türbeyi ve sonradan eklenen ikinci mescid-tevhidhâneyi barındıran ana bina "U" biçiminde bir kitledir. Başlangıçta medrese olarak tasarlandığında on bir adet talebe hücresiyle bir mescid-dershaneden meydana gelen bu kitlenin 8,90 metrelik güney kolunda iki, 30,25 metrelik batı kolunda altı, 23 metrelik kuzey kolunda üç hücreyle sonradan türbeye dönüştürülen mescid-dershane bulunmaktadır. Kare planlı hücreler pandantifli kubbelerle örtülmüş, birer ocakla ve dolap nişiyle donatılmış, güneybatı köşesindeki hücrenin yeri helâlara tahsis edilmiştir. Kuzeybatı köşesindeki yemekhane dikdörtgen planı, merkezinde havalandırma feneri mevcut, aynalı tonozu, batı duvarında yer alan ve arkasındaki mutfağa açılan dönme dolabıyla dikkat çeker. Hücrelerin önünde uzanan ve biri tekne tonozla, diğerleri pandantifli kubbelerle örtülü olan revak birimleri, klasik Osmanlı üslûbunun oranlarına uymayan ve gotik mimariyi çağrıştıran sivri kemerlere oturur.

Türbeye dönüşmüş olan, kareye yakın dikdörtgen (5,60 × 5,20 m.) planlı mescid-dershane avlu yönünde hücrelerden ileri doğru taşar. Mihrap duvarında yanlarda yer alan ve mekânın türbeye çevrilmesi sırasında şekillendiği anlaşılan açıklıklar, mukarnaslı ve palmetli takozlara sahip söve dikmeleri ve üzerlerinde âyetlerin yazılı olduğu, basık kemer biçimli söve başlıklarıyla çerçevelenmiştir. Pandantifli bir kubbeyle örtülü olan türbede Murad Buhârî ile sonraki bazı postnişinlere ait (Seyyid Süleyman Efendi, Abdülkādir-i Belhî) oymalı ahşap parmaklıklarla kuşatılmış sandukalar bulunur. Eski fotoğraflarda yan duvarların üçgen alınlıklarla yükseltildiği, kubbenin kiremit örtülü bir beşik çatıyla gizlendiği görülmekte, empire üslûbunu yansıtan bu tâdilâtın türbenin önüne 1272'de (1855-56) yeni mescid-tevhidhânenin eklenmesi sırasında yapıldığı anlaşılmaktadır. Sonradan eklenen ikinci mescid-tevhidhâne 11,70 × 7,85 m. boyutlarında,

moloz taş duvarlı, kırma çatılı, doğu ve batı yönlerinde birer girişi, güney duvarının ekseninde mihrabı olan bir yapıdır. Tekkenin cümle kapısının yer aldığı doğu yönüne açılan, cemaatin kullandığı esas girişteki kemer aynasında dış yüzde bu bölümün inşa tarihini (1272) ve “Rüşdî” imzasını taşıyan bir hadis levhası, iç yüzde aynı tarihi veren bir âyet levhası vardır ve her ikisi de sülüs hatlıdır. Söz konusu mekânla doğrudan bağlantının kurulduğu türbeye komşu hücrenin şerbethâneye dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Dikdörtgen planlı (7 × 4,50 m.) ve üstü açık olan Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi Türbesi, demir parmaklıklı dikdörtgen pencerelerle avluya (kuzey) açılan basık kemerli bir girişi barındıran, kesme taş örgülü ve harpuştalı duvarlarla kuşatılmıştır.

Ahşap olan harem ve selâmlık bölümleri tekkenin kâgir olan diğer bölümlerinden bağımsızdır. Veliyyüddin Efendi Türbesi’yle derviş hücreleri arasındaki dikdörtgen planlı (9 × 7 m.) ve iki katlı selâmlıkta her katta küçük birer sofanın çevresinde dörder oda bulunur. Arsanın batı kesiminde geniş bir bahçe (harem bahçesi) içinde yer alan harem ise 15 × 14 m. boyutlarında üç katlı bir konak yavrusudur. Nişancı Mustafa Paşa caddesi boyunca uzanan, almaşık örgülü zemin kat duvarının eksenindeki girişin açıldığı sofanın batısında (sağında) harem mutfağı ile buna bitişik su haznesi, doğusunda ana binadaki yemekhaneyle bağlantılı asıl tekke mutfağı bulunmaktadır. Birinci ve ikinci katlarda “zülvecheyn” sofalarla bunlara açılan, yüklüklerle donatılmış çok sayıda oda yer alır. Tekkenin pek zengin olmayan kütüphanesi Süleymaniye Kütüphanesi’ne taşınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 292-294; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1978, s. 224; Âsitâne Tekkeleri, s. 6; İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 82; TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 98; Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 6b; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 4a, sıra nr. 73;

Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliyye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 52; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 6-7; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; Sicilli Os-mânî, IV, 357-358; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş), İstanbul 1999, II, 113-115, 414-429; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 229-233; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 140; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 487-489, 517-521, 522-523, 582-583; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, I, 26-27, 182-184; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 235; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 142; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 126; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 568; Mehmed Şükrü, İstanbul Hankahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 55-56; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Sultan Tarihi, İstanbul 1996, s. 80-83, 230-233; K. Kreiser, "İzzî Süleyman Efendi und seine Stiftung für den Konvent des Şeyh Murâd: Anmerkungen zum Istanbuler Grundstückmarkt im 18. Jahrhundert auf Grund Zweier privater Defters", Comité international d'Études Pré-ottomanes et Ottomanes: VIth Symposium, Cambridge 1rst-4th July 1984 (ed. J. - L. Bacqué-Grammont - E. van Donzel), İstanbul 1987, s. 215-221; Ayten Erdem, "Eyüp, Şeyh Murad Efendi Tekkesi Avlu Kapısı, Çeşme ve Şadırvan Restitüsyonu", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu II: Tebliğler,

İstanbul 1998, s. 216-225; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 234-236, 273-275; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 251-256; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 588; Muharrem Hilmi Şenalp, "Eyüpsultan'da Şeyh Murad Külliyesi", Lâle, I/1, İstanbul 1982, s. 22-26; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, XI/61 (1989), s. 38; Th. Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 144-145; M. B. Tanman, "Murad Buharî Tekkesi", DBİst.A, V, 514-516; Ekrem Işın, "Melâmîlik", a.e., V, 385-386; a.mlf., "Nakşibendîlik", a.e., VI, 34-35.

M. Baha Tanman

ŞEYH MÜFÎD

(bk. MÜFÎD, Şeyh).

ŞEYH MÜŞTÂK

(ö. 1247/1831-32)

Kādiriyye tarikatının Müştâkıyye kolunun kurucusu, şair.

1172 (1758-59) yılında Bitlis'te doğdu. Adı Mehmed Mustafa, mahlası Müştâk'tır. Şeyh Müştâk veya Müştâk Baba diye tanınır. Âsârü'l-Müştâk adlı eserinden bu mahlasın kendisine Hoca Neş'et Efendi tarafından verildiği anlaşılmaktadır. 1051'de (1641) Hakkâri'den Bitlis'e göç eden bir aileye mensuptur. Soyu Kādiriyye tarikatının pîri Abdülkādir-i Geylânî'ye ulaşır. On yaşında iken babası Molla İbrâhim ölünce, Kādirî şeyhi olan dedesi Molla Süleyman'ın yanında başladığı tahsilini amcası Şems-i Bitlisî gözetiminde sürdürdü. On beş yaşında amcası onu tahsil için yakın dostu Şeyh Hacı Hasan Şirvânî'nin yanına gönderdi. Hüseyin Vassâf, Hacı Hasan Şirvânî'nin Şirvanlı değil Hakkâri civarındaki Şirveli olduğunu kaydeder. Bu durumda onun Bitlis'ten Hakkâri'ye gittiği söylenebilir. Müştâk'ın burada ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Ancak hilâfet aldıktan sonra Bağdat'a gidip Abdülkādir-i Geylânî'nin kabrini ziyaret ettiği kaydedilmekte, bir şiirinden bu olayın 1198 (1784) yılında gerçekleştiği öğrenilmektedir. Bağdat'ta Nakîbüleşraf Şeyh Hasan'la görüşüp sohbetlerine katılan ve kendisinden feyiz alan Müştâk refakatine verilen kırk dervişle birlikte Bağdat'tan ayrıldı. Hindistan'a doğru seyahate çıkıp Hz. Âdem'in kabrinin bulunduğuna inanılan Serendîb (Seylan) adasına kadar vardı. Dönüşte hac farîzasını ifa ederek Bitlis'e geldi. Bu dönemde evlendi; iki kızı ve kendisinden sonra tarikatı sürdüren Edhem adlı bir oğlu oldu.

Erzurum, Trabzon, Ankara yoluyla muhtemelen 1203'te (1789) İstanbul'a gidip uzun yıllar burada kalan Şeyh Müştâk şehrin kültür çevreleriyle yakın dostluklar kurdu. Âkif Paşa ve Hoca Neş'et Efendi gibi şahsiyetlerle tanıştı. Hoca Neş'et'ten Meş-nevî okudu. II. Mahmud'un teveccühlerini kazanıp has nedimleri arasında yer aldı. Konya'ya geçerek Çelebi Efendi'den sikke giydi. Bir süre Eyüp'te Selâmi Efendi Tekkesi şeyhliğine vekâlet etti. Daha sonra Erzurum'a yerleşip buradaki konağında ve memleketi Bitlis'te açtığı

dergâhta irşad faaliyetini sürdürdü. 1810 ve 1814 yıllarında tekrar İstanbul'a gittiği kaydedilmektedir. Fransızlar'ın Mısır'a saldırması üzerine Sadrazam Yûsuf Ziyâeddin Paşa'nın ordusuna katılarak Mısır'a gitti. Bu sırada Şam ve Kudüs'ü ziyaret etti. 1247 (1831-32) yılında İstanbul dönüşü Bitlis'e giderken Muş'ta uğradığı bir saldırı sonucu ölen Şeyh Müştâk burada defnedildi. "Zevk-i tâm" ibaresini vefatına tarih düşüren Hüseyin Vassâf onun Erzurum, Bitlis ve Muş çevresinde 200.000'e yakın dervişi olduğunu, şöhretini kıskanan Yezîdîler tarafından öldürüldüğünü söyler. Bu konuda başka rivayetler de vardır. Hüseyin Vassâf Risâle-i Müştâkıyye adıyla menâkıbnâme türü bir eser kaleme almıştır.

Şeyh Müştâk'ın şeyhi Hacı Hasan Şirvânî, XIX. yüzyılın büyük sûfî şairi ve Kādiriyye'nin Şemsiyye kolunun pîri Osman Şems Efendi'nin mürşidi Abdürrahim Ünyevî'nin de şeyhidir. Şeyh Müştâk doğu illerinde çok sayıda mürid yetiştirmiş, oğlu Edhem Baba'nın yanı sıra İstanbul Etyemez'de Gümüş Baba Dergâhı şeyhi Seyyid Sadullah Efendi, Haseki'de Paşmak-ı Şerif Dergâhı şeyhi Musullu Baba Efendi, Mehmed Cemal ve Ahmed Cemal Paşa ile Erzurum'da İbrâhim Efendi'ye hilâfet vermiştir. Tarikatı İstanbul'da oğlu Edhem Baba ve halifeleri Saçlı İbrâhim Efendi, Hoca Rahim Efendi, Bitlisli İbrâhim Efendi, Keşfî Osman Efendi Dergâhı şeyhi Mehmed Müştâk Efendi, Cebbarzâde Süleyman Neyyir Bey tarafından sürdürülmüştür. Aşk ve cezbe sahibi bir sûfî olarak tanınan Edhem Baba 3 Ocak 1887 tarihinde vefat etmiş, Karagümrük'teki Kabakulak Kādirî Dergâhı'na defnedilmiştir.

XIX. yüzyılın mürettep divan sahibi birkaç sûfî şairinden biri olan Şeyh Müştâk, taşrada yetişmesine rağmen dili İstanbul'da yetişen dönemin şair ve edipleriyle aynı düzeydedir. Âsârü'l-Müştâk adlı kitabından ve divanındaki bazı şiirlerden mûsiki alanında da ileri derecede bilgi sahibi olduğu, bu alandaki bilgilerini mürşidi Hasan Şirvânî'den aldığı öğrenilmektedir. "Me'vâ-yı nâzenîne kim elf olursa efser/Lâbüd olur o me'vâ İslâmbol ile hemser" beytiyle başlayan beş beyitlik istihrâcnâme türündeki bir gazelinde birtakım remizler ve ebcedle 1341 (1923) yılında Ankara'nın başşehir olacağını keşfen bildirdiğine inanılır. Şiirdeki bu remizlerin Konya mebusu ve müfessir Mehmed Vehbi Efendi tarafından çözüldüğü kaydedilmektedir. Şeyh Müştâk'ın Kādirî tarikatına mensup sûfîlerin yanı sıra Hacı Bayrâm-ı Velî'ye özel bir muhabbet beslediği

görülmektedir.

Şeyh Müştâk ile Âkif Paşa arasında yakın ilişki olduğu, Şeyh Müştâk'ın, "Olsa Âkif gibi şi'r ile şehîr ey Müştâk/Şuarâ pâdişeh-i muhteşem olmaz da n'olur" beytinden

de anlaşılmaktadır. Bu bilgiye dayanarak Âkif Paşa'nın, "Şeyh Müştâk'a Cevabnâme" başlığını taşıyan ve muhatabına ağır ithamlarda bulunan mektubunun Şeyh Müştâk'a yazıldığı kabul edilmiştir. Ancak Hüseyin Vassâf, İbnülemin Mahmud Kemal'den naklen bu mektubun Müştâk adlı başka birine yazıldığını kaydeder. İbnülemin'in tesbitine göre mektup, Âkif Paşa'nın Pertev Paşa'nın ardından Dahiliye Nezâreti'ne tayininden kırk gün sonra 1837 yılında kaleme alınmıştır. Şeyh Müştâk 1832'de öldüğüne göre bu mektuptaki suçlamaların muhatabı olması mümkün değildir (mektubun metni için bk. Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, I, 418-421).

Eserleri. 1. Divan. Divan edebiyatı nazım şekillerinin hemen hepsini kullanan Şeyh Müştâk'ın divanında 251'i aşkın gazel, sekiz kaside, altı mesnevi, 246 müfred ve diğer nazım şekilleriyle birlikte 605 Türkçe, altmış civarında Farsça şiir bulunmaktadır. Divanda her harfin ilk şiirinin münâcât veya na't olması dikkat çekmektedir. Üç yazma nüshası tesbit edilen divan (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 403, 404; İÜ Ktp., TY, nr. 3821) basılmıştır (İstanbul 1264). Matbu divan 500 Türkçe, elli beş Farsça şiir ihtiva etmektedir. Divandaki Türkçe şiirler matbu nüsha esas alınarak Mehmed Kemal Gündoğdu tarafından yayımlanmıştır (Müştâk Baba, Divan, İstanbul 1997). Ahmet Doğan, Müştak Türkçe Şiirlerinde Divan ve Tasavvufî Unsurlar adlı bir doktora çalışması yapmıştır (1992, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Âsârü'l-Müştâk esrârü'l-uşşâk. Bir çeşit aile tarihi veya hâtırat niteliğindeki eser (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2421) M. Kemal Gündoğdu - Azmi Gündoğdu'nun Şems-i Bitlisî adlı çalışmalarında (Ankara 1992) özetlenmiştir. Şeyh Müştâk'ın Mektûbât-ı Kimyâ-yı Müştâk ve Farsça Bahârnâme adlı iki eseri daha bulunduğu kaydedilmekteyse de (Osmanlı Müellifleri, II, 420-421; Hüseyin Vassâf, Risâle-i Müştâkıyye, vr. 9a) bunların nüshalarına henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müştâk Baba, Divan (haz. Mehmed Kemal Gündoğdu), İstanbul 1997, hazırlayanın girişi, s. 7-75; Fatîn, Tezkire, s. 375-376; Osmanlı Müellifleri, II, 420-421; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 155-170; a.mlf., Risâle-i Müştâkıyye, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2320; Suphi Menteş, Dîvân-ı Müştâk Baba: Hayatı ve Eserleri (nşr. Mustafa Özkul), İstanbul 1972; Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 136-137; Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi (haz. Mehmet Kaplan v.dğr.), İstanbul 1977, I, 418-421; Halûk Nurbaki, Türkistan'dan Türkiye'ye Anadolu Mucizesi, İstanbul 1990, s. 68-69; Ahmet Doğan, Müştak Baba: Hayatı ve Edebî Şahsiyeti, Ankara 1995; Kemal Yavuz, "Müştak Baba ve Na'tları", İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 259-277; Murat Bardakçı, "İthal Malı Nostradamus'u Bırak Yerli Malı Müştak Baba'ya Bak", Hürriyet Gazetesi, İstanbul 17 Nisan 2005; Nihat Azamat, "Kādiriyye", DİA, XXIV, 134.

Ahmet Doğan

ŞEYH SADÛK

(bk. İBN BÂBEVEYH, Şeyh Sadûk).

ŞEYH SAFÂ CAMİİ

Diyarbakır'da XV. yüzyıla tarihlenen Akkoyunlu yapısı.

Urfakapısı civarında yer alır ve Safâ, Parlı, İpariye, İparla, Palo adlarıyla da anılır. İnşa tarihi ve bânisi kesin olarak bilinmiyorsa da Şah İsmâil'in dedesi, Şeyh İbrâhim Safî'nin oğlu Cüneyd-i Safevî'nin arzusuyla Uzun Hasan (1454-1478) tarafından yaptırıldığı kabul edilir. Kapısı üzerinde yer alan beş satırlık Arapça kitâbe 938 (1531-32) tarihlidir ve yapının Âmidli Abdurrahman b. Hacı Hüseyin tarafından yine Âmidli Ahmed adındaki bir mimara tamir ettirildiğini göstermektedir. Evliya Çelebi bu yapıdan İpariye diye söz eder ve yağmurlu havada duvarlarının misk koktuğunu söyler.

Şeyh Safâ Camii, Diyarbakır'daki diğer Akkoyunlu camileri gibi büyük ölçülerde olmayan, fakat bezemeleri ve taş işçiliğiyle ön plana çıkan yapılardan biridir. Caminin harim kısmı, dört adet pâye ile mihrap ve giriş duvarına istinat eden ve çapı 12 metreyi aşan tromplu bir kubbeyle örtülüdür. Kubbe sekizgen biçimli yüksek bir kasnağa oturmakta, bunun üstünde konik bir çatı yer almaktadır. Harim mekânı, iki yanda köşelerde birer pandantifli kubbecik ve ortada beşik tonozla örtülü üç bölümlü birer nefle genişletilmiştir. Caminin harim kısmı iki yan duvarına açılmış üçer pencere, mihrap duvarının köşelerine yakın olan iki pencere, bunların giriş duvarındaki simetrilerinde bulunan pencereler, kapı üzerinde yer alan küçük pencere ve dört adet kasnak penceresi olmak üzere yirmi dört pencereden ışık alan, içi oldukça aydınlık bir yapıdır. Yalın denilebilecek mimarisine ilâve edilebilecek son öğe olan taş mihrabı iki yanı sütunçeli ve üzeri üç dilimli kemer içine on sıra mukarnas kavsaralıdır. Mihrap nişini geometrik desenlerin ve yazı kuşaklarının egemen olduğu üç sıralı çerçeveler kuşatmaktadır. Bu niş mihrap duvarının dış yüzünde dikdörtgen bir çıkıntı şeklinde belli olmaktadır. Yapının son derece gösterişli minberi taştan olup geometrik ve bitkisel bezemelere sahiptir.

Caminin son cemaat yeri dört sütun ve yan duvarlarla desteklenen beş kemerlidir. Üst örtüsünü teşkil eden beş kubbe yapının dışından farkedilmemektedir. Bu mekân iki yandan altlı üstlü pencereleri bulunan

birer duvarla kapatılmıştır. Ana eksen üzerinde yer alan taçkapı cepheden taşan, iki yanında zarif sütunçeler yer alan bir açıklık teşkil eder. Üstünde hafifçe sivriltilmiş kemer içinde yine sivri kemerli bir pencere vardır. Son cemaat yeri pencereleri ise madenî şebekeli basit dikdörtgen açıklıklar şeklinde olmasına karşılık iki yanlarında, gövdeleri düğümlerle işlenmiş ince sütunçeler ve içleri sekizgenlerden oluşan bezemeler ihtiva eden sivri kemerli bir niş içinde yer alan alınlıklarıyla son derece gösterişlidir. Kapı ile pencereler arasında birer küçük mihrap nişi, sol kısmında ise tek şerefeli, kalın gövdeli taş minare bulunur. Yapıdaki süsleme yoğunluğunun büyük bir kısmını bünyesinde toplayan minarenin kare kesitli kaidesi bazalt, diğer kısımları küfeki taşındandır. Cami ile minare bitişik konumda olmayıp arada hazîre kapısı vardır. Caminin doğu kısmındaki hazîrede yer alan, sekizgen gövdeli ve piramidal külâhlı Abdülcelil Kümbeti'nin bu yapıyla doğrudan bir ilgisi yoktur. Avludaki şadırvan estetikten yoksun olup caminin mimarisiyle uyumsuzdur.

Caminin kıble duvarında farklı desenler ihtiva eden ve döşeme seviyesinden 1,20

m. yüksekliğe kadar çıkan sır altı tekniğinde yapılmış çiniler bulunmaktadır. Verev çizgilerin kesişmesiyle oluşan sekizgenler, aralarda küçük üçgenler, sekizgenlerin arasında stilize bitkisel desenler yer alır. Döşemeye yakın seviyede iç içe geçmiş dairelerden zengin bir kompozisyon oluşturulmuştur. Lâcivert, siyah ve fîrûzenin egemen olduğu çinilerin yerli bir atölyede imal edildiği düşünülür (Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, s. 50). Klasik İznik çinilerine göre desenleri farklı olup altıgen biçimleriyle de Osmanlı süsleme sanatında değişik bir örnek kabul edilir (Öney, s. 78-79).

Yapının dış görünümüne âhenk katan küfeki ve bazalt taşından almaşık duvar işçiliği Diyarbakır camilerinde görülen bir özelliktir. Çift renkli taşlarla oluşturulan bu hareketliliğin yanında yapının değişik yerlerinde taş kabartma dekorasyona rastlanmaktadır. Meselâ son cemaat yerinin avluya bakan yüzünde, kemer ara boşluklarında daireye yakın çokgen ve damla şekilli madalyonlar vardır. Aynı mekânın yan duvarlarının dış yüzündeki madalyonlar ise baklava biçimlidir. Son cemaat yeri pencerelerinin dışarıdaki alınlıklarında, sekizgenlerin kesişmesiyle oluşan dörtlü düğümlerin ortasında çiçek dekorlu kompozisyon yer alır. Son cemaat

yerindeki kubbelerin içi ve pandantifler kalem işi süslemelidir.

Minare kaidesinde satrançlı kûfî yazılı bir pano bulunmakta, küp kısmının üst seviyesinde bir sıra halinde çini levhalardan oluşan kuşak dolanmaktadır. Pabuç kısmında kübik kaideden sekizgen gövde başlangıcına geçişi sağlayan üçgenler yer almakta, sekizgen kısımda ve gövdedeki panolarda lotus, palmet, rûmî ve hatâyî desenli bezemeler, zencerek çerçeveler görülmektedir. Bunun yanı sıra nesih hattıyla bazı âyetlerin bulunduğu kabartma yazı şeritleri mevcuttur. Yapının özellikle örtü sistemi ve kalem işleri 1955 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yenilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatname, IV, 33; Basri Konyar, Diyarbekir Yıllığı, Ankara 1936, III, 198; Bedri Günkut, Diyarbekir Tarihi, Diyarbakır 1937, s. 130; Gabriel, Voyages, s. 200; Kazım Baykal - Süleyman Savcı, Diyarbakır, Diyarbakır 1942, s. 74; Şevket Beysanoğlu, Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Âbideleri, İstanbul 1963, s. 128; a.mlf., Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, Ankara 2003, II, 467-471; Adil Tekin, Diyarbakır, İstanbul 1971, s. 46; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 48-51; a.mlf., Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi, İstanbul 1981, s. 50-56, şekil 4-5, rs. 22-28; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 78-79; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 200; Orhan Cezmi Tuncer, Diyarbakır Camileri: Mukarnas, Geometri, Orantı, Diyarbakır 1996, s. 85-90, 211-213, 306-307, 332; Hüsrev Tayla, Geleneksel Türk Mimarisinde Yapı Sistem ve Elemanları, İstanbul 2007, II, 602, rs. 340; Hüdavendigar Akmaydalı, "Diyarbakır Merkez Safa (Parlı) Camii", VD, sy. 28 (2004), s. 141-156.

Enis Karakaya

ŞEYH SAFFET EFENDİ

(bk. YETKİN, Mustafa Saffet).

ŞEYH SİNAN KÜLLİYESİ

Manisa’nın Alaşehir ilçesinde XV. yüzyıla ait külliye.

Alaşehir’de ilçenin güney kısmında yer alan külliye cami, tekke, kütüphane, türbe ve hazîre ile küçük bir yapılar topluluğu meydana getiriyordu. Günümüzde bu yapılardan sadece cami, türbe ve hazîrenin küçük bir parçası kalmıştır. Türbenin kitâbesinden caminin, Bursa’dan gelerek Alaşehir’e yerleşen Emîr Sultan’ın halifelerinden Şeyh Sinan Efendi (ö. 887/1482) tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Harim kapısı üzerinde bulunan sülüs kitâbe ise 1236 (1821) yılındaki onarıma aittir. Millî Mücadele yıllarında depo şeklinde kullanılan cami 1964’te esaslı bir onarım görmüş, 1969 depreminde harap olduktan sonra halk tarafından tamir ettirilerek ibadete açılmıştır.

Dikdörtgen planlı (23 × 20 m.) cami altı adet kubbe ile örtülü harim kısmı ile üç bölümlü, üstü üç kubbe ile örtülü bir son cemaat yerinden meydana gelmektedir ve dokuz kubbesiyle çok kubbeli ulucamiler karakterindedir. Harimin altı kubbesi, duvar pâyeleri ve ortada yer alan iki adet devşirme sütuna bağlanan kemerlerle taşınmaktadır. Kubbeler pandantiflidir ve dıştan sekizgen kasnaklara sahiptir. Harim kapısının iki yanında mahfili bulunan cami altta ve üstte kuzey tarafı hariç bütün cephelerinde yer alan ikişer pencere ile aydınlanır. Gösterişsiz bir kapı ile geçilen son cemaat yerinin iki yanı kapalı olup kalın pâyeleri bağlayan üç kemerle kuzeyde dışa açılır. Minare son cemaat yerine kuzeydoğudan bitişiktir ve orijinal şekline uygun biçimde yenilenmiştir. Kare planlı bir kaideden gelişen bodur gövdeli minare tek şerefelidir. Caminin duvarları kesme taş ve tuğladan örülmüş, son cemaat yerinde devşirme mermer parçaları kullanılmıştır. Kuzey cephesinde geometrik desenli tuğla tezyinat ve çatı hizasında iki sıra kirpi saçak görülür. Binanın içi oldukça sadedir. Harim kapısı gerçek kündekârî olup yarım daire kesitli mihrabı çok sade dört sıra mukarnaslı kavsaraya sahiptir. Üzeri boyanmış olan ahşap minber kaliteli bir işçiliğe sahiptir. Minberin aynalıklarında geometrik şekiller ve yıldızlardan meydana gelen motifler vardır. Avlunun kuzeydoğu kısmında yer alan, dört sütun üzerine Bursa kemerlerine oturmuş dört yüzlü kırma bir çatısı, sekizgen biçimli

deposu bulunan şadırvan son halini 1969 yılındaki tamirde almıştır.

Cami avlusunun kuzeybatı köşesindeki türbede Şeyh Sinan Efendi'ye ve beş yakınına ait sandukalar bulunmaktadır. Kapısı üzerinde görülen kaş kemerli alınlık içinde üç satırlık çok girift sülüs Arapça kitâbe yer alır. Kitâbede yapının bitiş tarihi "âhiri'l-Muharrem" 890 (16 Şubat 1485) diye verilmektedir. Esasen Şeyh Sinan 887'de (1482) vefat etmiştir. Buna rağmen İbrahim Gökçen yapıyı 870 (1465) yılına tarihlendirmektedir (Sicillere Göre, s. 28). Türbe 4 × 4 m. boyutlarında ve kare gövdelidir. Kubbesi çok basık, kasnağı sekizgen formludur. Geçişler Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Türbenin giriş kısmı güney cephesinden taşkın yapılarak belirginleştirilmiştir.

Derin bir eyvan izlenimi veren bu girişin iç kısmında iki yuvarlak niş, batı kenarında sivri kemerli bir pencere mevcuttur. Taş ve tuğladan inşa edilen türbede devşirme malzemelerin kullanıldığı görülür. Orijinal olan ahşap kapı kanatları kakma tekniğinde yıldız, palmet ve rûmîlerden meydana gelen süslemeye sahiptir.

Bu ufak külliyenin yok olmuş yapılarından olan tekke caminin 50 m. kadar güneydoğusunda bulunuyordu. İçinde çok miktarda yazma eserin muhafaza edildiği kütüphanesi kalın duvarlar üzerine oturan tek kubbeli bir yapıydı. Erzurum Kadısı Mehmed Zihni Efendi kitaplarını buraya vakfetmişti. Yapı, içindeki kitaplarla birlikte 4 Eylül 1922 tarihindeki bir yangında yanmıştır. Tekke ve kütüphane binaları 1926'da yolun genişletilmesi için yıktırılmıştır. Caminin doğusundaki hazîreden sadece 5 m^2'lik bir kısım kalmıştır. Bu hazîredeki mezar taşlarının bir kısmı yerindedir, bir kısmı da avlu duvarına yaslanmış haldedir. Bir mezar taşı ise musallâ olarak kullanılmıştır. Mezar taşlarında XVIII. yüzyıl motiflerinden oluşan ve kaliteli bir taş işçiliği gösteren kompozisyonlar görülmektedir. Bunların bir kısmında cami, evler, ağaçlar, vazo içinden çıkan karanfil ve zambak gibi çiçekler tasvir edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Gökçen, Sicillere Göre XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırları, İstanbul 1946, s. 27-28; Recep Akıncı, Eski Philadelphia: Bugünkü Alaşehir, İzmir 1949, s. 103-105; R. Anhegger, “Beiträge zur frühosmanischen Baugeschichte”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 302; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 22-26, rs. 40-48; Gül Tunçel, Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezartaşları, Ankara 1989, s. 106-108, 170-175, rs. 100-101, 178-181; M. Kemal Özergin, “Türkiye Kitabeleri”, STY, IV (1971), s. 67-71, rs. II; Hüsamettin Aksu - Enis Karakaya, “Alaşehir Şeyh Sinan Efendi Külliyesi”, STAD, sy. 12 (1993-94), s. 9-15.

Enis Karakaya

ŞEYH ŞÂMİL

(1797-1871)

Rus işgaline karşı direnişiyle tanınan Dağıstanlı lider ve mücahid.

Dağıstan'ın Gimri köyünde dünyaya geldi. Babası Avarlar'dan Muhammed, annesi Avar beylerinden Pîr Budak'ın kızı Bahu Mesedu'dur. Doğduğunda kendisine dedesi Ali'nin adı verildi. Ancak sürekli hasta olduğundan ad değiştirmenin iyi geleceğine dair geleneksel inancın etkisiyle ailesi adını Şâmil (Şâmûîl, Şemûîl) olarak değiştirdi. Kısa bir süre sonra sağlığına kavuşan Şâmil ilk eğitimini dayısından aldı. Ardından arkadaşı Molla Muhammed ile birlikte Harakinili Said ve ileride kayınpederi olacak olan Nakşibendî şeyhi Cemâleddin Gazi-Kumukī'den dinî ilimleri tahsil etti ve yirmi yaşlarında ileri bir seviyeye ulaştı. Kuzey Kafkasya müslümanlarının XVIII. yüzyılın sonlarında Ruslar'a karşı başlattıkları, Ruslar'ın müridizm, kendilerinin gazavât adını verdikleri direniş hareketi, bu hareketin lideri İmam Mansûr'un ölümünden sonra uzun yıllar liderden mahrum kalmıştı. Nakşibendî-Hâlidî şeyhi İsmâil Şirvânî'ye intisap ederek hilâfet aldıktan sonra 1823'te Dağıstan'a dönen Şeyh Şâmil'in arkadaşı Molla Muhammed 1829'da gazavât hareketinin liderliğine seçildi ve Kafkasya halklarını Ruslar'a karşı cihada davet eden bir bildiri yayımlayarak hareketi yeniden başlattı. Şeyh Şâmil imam ve gazi unvanıyla anılan Molla Muhammed'in en önemli yardımcısı oldu.

Molla Muhammed ve Şâmil 1830'da Hunzak Kalesi'ni almaya teşebbüs ettilerse de başarı sağlayamadılar. Aynı yıl Hazar denizi sahilindeki Tarku'ya saldırdılar, ancak Rus kuvvetlerinin yetişmesi üzerine geri çekilmek zorunda kaldılar. Ertesi yıl Tarku'yu ele geçirip Derbend ve Kızılyar'ı kuşattılar. 1832'de Viladi Kafkas şehri önlerindeyken Ruslar'ın Çeçen ve Avar topraklarında ilerleyip Gimri'ye kadar gelmeleri üzerine Dağıstan'a döndüler. Yapılan savaşta Molla Muhammed şehid düşerken Şâmil ağır yaralı olarak kurtuldu (20 Kasım 1832). Ruslar bu olaydan sonra Dağıstan'da direniş hareketinin sona erdiğini düşünürken Molla Muhammed'in yerine imam seçilen Hamza Bey (Hamzat Bek) mücadeleyi

sürdürdü. Hamza Bey'in bir suikast sonucunda öldürülmesinin (19 Eylül 1834) ardından Şâmil, Avar ulemâsı ve ileri gelenleri tarafından imam seçildi. Şâmil, Hunzak'a yürüyerek Avaristan'ın tamamını kontrolü altına aldı. Kısa bir süre sonra Kuzey Dağıstan'daki Rus kuvvetlerinin yeni kumandanı General Lanskoy, Gimri köyünü tahrip etti. Ruslar Hunzak'a bir sefer düzenleyip Akuşa ve Girgil'i ele geçirdiler. Böylece Kuzey Kafkasya Rus hâkimiyetine girdi.

Şeyh Şâmil, Dağıstan'da kendi varlığını güçlendirmeye çalıştı. Çeçenistan'da yeni

bir güç haline gelen Hacı Taşov ve Kibid (Kebed) Muhammed ile bir anlaşma yaparak Dağıstan ve Çeçenistan'da hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Bunun üzerine Ruslar, Şâmil'in otoritesini kırmak ve halkı ikna etmek amacıyla Rus hükümetine sadık müslüman bir din âlimi olan Kazanlı Tâceddin Efendi'yi bölgeye gönderdiler. Fakat halk onun bölgeye gelmesini istemedi. Bu başarısız girişimin ardından Ruslar, Şâmil'i ortadan kaldırmak için Çeçenistan ve Dağıstan'a bir askerî harekât yapmaya karar verdiler. Zandak ve İrgin'i ele geçirdikten sonra Şâmil'in savunmada kalmasından yararlanarak Aşilta'ya bir harekât düzenlediler. Ancak bu çarpışmalarda büyük kayıplar verdiler; Avremenko ve Pisaref adlı kumandanları öldürüldü. Diğer taraftan General Fészé, Ocak 1837'de Grozni'ye ulaşmasının ardından Aşağı Çeçenistan ve Büyük Çeçenistan'a iki sefer yaptı. Aşilta yenilgisinden sonra General Fészé, Mayıs 1837'de Dağıstan seferine çıkıp Hunzak, Ensal ve Aşilta'yı ele geçirdi. 8 Temmuz'da Şâmil'in bir aydır kuşatma altında olduğu Tilitl önlerine vardı. Şâmil'in direnişiyle karşılaşan Ruslar onun ateşkes önerisi üzerine Hunzak'a geri çekildiler. Bu sırada Çar I. Nikola, Tiflis'te Şâmil ile görüşmek istediyse de Şâmil bunu reddetti. Daha sonra çarın görüşme isteğini bildiren mektubuna verdiği cevapta Kafkasya'da çarın hâkimiyetini kesinlikle tanımayacağını, vatan topraklarında taş üstünde taş bırakılmasa bile kararını asla değiştirmeyeceğini bildirdi.

1838 yılı Dağıstan ve Çeçenistan'da oldukça sakin geçti. 1839 Mayısında General Grabbe, Rus hatları ile geçiş yollarına baskınlar düzenleyen Hacı Taşo'yu etkisiz hale getirmek haziran ayı başlarında 30.000 kişilik ordusuyla Şeyh Şâmil'e karşı sefere çıktı. Şâmil, Ruslar'ı durduramayıp

Ahulgoh'a çekilmek zorunda kaldı. Ruslar 13.000 kişilik kuvvetle Ahulgoh'u kuşattılar. 1000 kadarı savaşçı, geri kalanı kadın, çocuk ve yaşlı 4000 kişiyle Ahulgoh'u savunmaya çalışan Şâmil ateşkes istemek zorunda kaldı. Grabbe bu teklifi kabul etmek için Şâmil'in oğlunu rehine olarak göndermesi, Ahulgoh'un şartsız teslimi, bütün silâhların Ruslar'ın emrine verilmesi gibi şartlar ileri sürdü. Ancak dört gün süren müzakerelerin ardından Şeyh Şâmil bu şartları reddetti. Seksen gün süren çarpışmalardan sonra Ruslar 4 Eylül 1839'da Ahulgoh'u ele geçirdilerse de binlerce kayıp verdiler. Ahulgoh savunması Kafkasya direnişinin bir dönüm noktası oldu. Kuşatmadan yedi müridiyle birlikte kurtulan Şeyh Şâmil önce İçkeri'ye (Küçük Çeçenistan) gitti. Nâibleri Şuayb Molla, Hacı Taşov ve Dargili Cevad Han da buraya geldi. Şeyh Şâmil kendisine itirazsız itaat edilmesi şartıyla İçkeri'nin yönetimini kabul etti ve ilk iş olarak Çeçenistan'ı dört nâibi arasında paylaştırdı. Nâibleri Ahverdil Muhammed ile Şuayb Molla Nazran, Gurzul ve Grozni'ye saldırılarda bulunurken kendisi Kuzey Dağıstan'a yönelip Rus kuvvetlerini İşkarti ve İrpili yakınlarında ağır bir yenilgiye uğrattı (Temmuz 1840). General Grabbe, Aşağ Çeçenistan ile Büyük Çeçenistan'a iki sefer düzenledi, ancak başarılı olamadı. Bölgedeki bazı nâiblerle hanları kendi yanına çeken Şâmil, 1841 yılının ilk yarısını Çeçenistan ve Dağıstan'da Ruslar'a karşı düzenleyeceği saldırılar için hazırlık yapmakla geçirdi. Yaz sonunda nâ-ibleri Kibid Muhammed ile Cevad Han doğudan, Hacı Murad batıdan Avaristan'a, kendisi de Kasım 1841 sonlarında Dağıstan'a girdi. Ruslar, Şâmil'in bu saldırılarına karşılık veremedi. 1842 yılına girerken Şeyh Şâmil, Çeçenistan ve Dağıstan'ın tek hâkimi oldu. General Grabbe'nin Mayıs 1842'de 10.000 kişilik bir orduyla başlattığı Dargiye (Dargi) harekâtı, Şuayb Molla'nın baskınları karşısında başarı sağlayamadı. Rus generalinin bu başarısızlığı Kuzey Kafkasya'da Şâmil'in gücünü sağlamlaştırdı. 1843 Eylülünde Şâmil, bir günden daha az zamanda 70 kilometreden fazla yol katederek Ensal'i ve Avaristan'daki bütün Rus kalelerini fethetti.

Şeyh Şâmil, General Argutinsky-Dolgurukov'un Avaristan'a gelmesi üzerine ekim ayında geri çekilmek zorunda kaldı. Buna rağmen yaptığı harekât Ruslar için tam bir yenilgiyle sonuçlandı. Ruslar, Kafkas orduları başkumandanını değiştirip General Neidhardt'ın yerine Vladimir Osipoviç Gurko'yu getirdiler. Ancak Gurko da Şâmil'in Girgil ile (Gergebil) Tarku'yu ele geçirmesini ve kumandanlarından Şuayb Molla'nın

Vnezapnia'ya yaptığı saldırıyı önleyemedi. Şâmil 1844 yılı başlarında Kuzey Dağıstan'ın kesin hâkimi durumunda idi. Çar I. Nikola, 30 Aralık 1843'te General Neidhardt'a gönderdiği emirnâmede Şâmil'in bütün ordularının dağıtılmasını istiyor, ayrıca onun bazı destekçilerinin kazanılması için 45.000 ruble gönderildiğini belirtiyordu. Çar özellikle, Şâmil'in hocası ve kayınpederi Şeyh Cemâleddin ile Akuşa ve Tsuhadar kadılarının ve Tilitli Kibid Muhammed'in Rus tarafına çekilmesinin önemli olduğunu söylüyor, bunun yanında güçlü bir ordunun Kafkasya'ya sevkedileceğini bildiriyordu. Fakat Avaristan'a yönelik Rus askerî harekâtı Şâmil'in güçlü savunması karşısında başarılı olamadı. Sonunda General Neidhardt görevinden alındı ve yerine Prens Vorontsov, Kafkas orduları başkumandanı ve Kafkas genel valisi olarak tayin edildi. 8 Nisan 1845'te Tiflis'e gelen Prens Vorontsov tek koldan saldırıya geçmeye karar verdi. 15 Haziran'da 21.000 asker, kırk iki parça top ve bir roket bataryasıyla Gertme'den ilk seferine başladı. Aynı gün Şâmil'in terkettiği Terengul'u aldı. Ardından Salatav ile Gumbet arasındaki Kırk Geçidi'ni geçmeye başladı. 4000 asker ve on topla Andi Geçidi'ni aşan Vorontsov 23 Temmuz'da Şâmil'in idarî merkezi Dargiye'ye girdi. Ruslar'ın büyük gücü karşısında savunma veya meydan savaşı yapmanın uygun olmayacağını düşünen Şâmil, Dargiye'yi fazla direnmeden terketti. Çeçenistan'a çekilip âni baskın hareketlerine yöneldi. Bu arada Dargiye'yi tahrip ettikten sonra dönmekte olan Rus kuvvetlerine saldıran mücahidler üç general, 195 subay ve 3000'den fazla askeri öldürdüler.

1846 Nisanında Şeyh Şâmil, Kabartay bölgesi üzerinden batıdaki Çerkezler'le birleşip Kafkasya'nın birliğini sağlamak amacıyla 14.000 asker ve sekiz sahra topundan oluşan bir orduyla Şali'ye yürüdü. Nisan sonlarında Aşağı Kabartay'da Kupra nehrine ulaştı. Ancak Ruslar'ın gelmekte olduğunu öğrenince geri döndü. 1847 yılının ilk aylarını Dargiye-Vedan (Vedeno) diye adlandırılan yeni karargâhında geçiren Şâmil, haziran ayında Gergebil önlerine gelen Prens Vorontsov kumandasındaki Rus kuvvetlerine karşı kahramanca bir direniş gösterdi. Yaklaşık bir hafta süren çarpışmalarda Ruslar büyük kayıplar vererek geri çekildi. Ağustos-Ekim 1847'de Prens Vorontsov'un Şalti harekâtı, Haziran 1848'de General Argutinsky-Dolgurukov'un Gergebil, 1849 yazında Kibid Muhammed'in yeni karargâhı Çoh kuşatmaları dışında Kırım savaşının patlak verdiği Ekim 1853'e kadar Kafkasya'ya genellikle sükûnet hâkim oldu.

Şeyh Şâmil, Mart 1853'te Sultan Abdülmecid'e bir mektup yazarak durumu ona bildirdi. Buna rağmen henüz resmen savaş başlamadan Kafkasya'da ve özellikle Dağıstan'da Rus askerî yığınağını sekteye uğratacak eylemlere girişti. Nâibi Muhammed Emin, haziran ayında Suca bölgesinde Ruslar'a ait iki karakol-kaleyi ele geçirirken kendisi Zakartala tepesiyle Meseldeger'e hücum etti. Bir an evvel Tiflis'e ulaşmak isteyen Şâmil'in Güney Kafkasya'daki bu eylemlerinin amacı, muhtemel bir

Osmanlı-Rus savaşına karşı Ruslar'ın bölgede askerî yığınak yapmasını önlemekti. Osmanlı hükümeti Ağustos 1853'te, Anadolu ordusu müşiri Abdülkerim Paşa'ya muhtemel bir Osmanlı-Rus savaşında kendilerine yardımda bulunması için bir kişiyi Şeyh Şâmil'e göndermesini emretti. 4 Ekim 1853'te Kırım savaşının başlaması Osmanlı Devleti'nin Kafkasya ile daha yakından ilgilenmesini zorunlu hale getirdi. Sultan Abdülmecid 9 Ekim 1853'te Şeyh Şâmil'e bir ferman yollayarak onu Ruslar'a karşı cihada çağırdı. Bu çağrıya 13 Aralık 1853'te cevap veren Şeyh Şâmil, Tiflis üzerine bir askerî harekâta girişilirse Ruslar'ın Kafkaslar'dan çıkarılabileceğini bildirdi. Ancak bu teklif Osmanlı Devleti'nce kabul görmedi. Osmanlı Devleti Mayıs 1854'te, Dağıstanlı Halil Bey'in teklifiyle Şeyh Şâmil'e Dağıstan serdar-ı ekremi unvanını verdi. Oğlu Gazi Muhammed, Danyal Sultan ve İsmâil Paşa'yı mirlivalık, Şemhal Hanı Ebû Müslim'i feriklik rütbesiyle ödüllendirdi. Tiflis'e karşı askerî bir harekât yapılması konusunda ısrarlı olan Şâmil, Temmuz 1854'te Gürcistan'ın Kaheti bölgesine girdi. Bu sırada nâibi Muhammed Emin, Çerkezistan'da bulunuyordu. Osmanlı-Batum ordusu da Özürgeti bölgesindeydi. Şeyh Şâmil, bütün gayretlerine rağmen Osmanlı ordusunun Tiflis'e doğru hareket etmesini sağlayamadı ve karargâh yeni Dargiye'ye çekildi.

Haziran 1853'ten itibaren yaptığı saldırılarla Güney Kafkasya'daki Ruslar'ın seferberlik hazırlıklarını sekteye uğratan Şeyh Şâmil'in bu hareketi, Kasım-Aralık 1853 aylarında Kars-Gümrü yönünde cereyan eden muharebelerde Ruslar'ın savunmada kalmasında önemli rol oynadı. Osmanlı bahriyesinde görevli İngiliz Amirali Adulphus Slade bir raporunda Rusya'yı barışa zorlamak için Kafkasya'nın fethedilmesinin, bunu sağlamak için Çerkezler'in yanı sıra Şeyh Şâmil ile iş birliği yapılmasının gerekli olduğunu söylüyordu. Fakat gerek Şeyh Şâmil'in Dağıstan'daki

kritik durumu gerekse Osmanlı Devleti'nin pasif tutumu Kafkasya'daki Rus varlığını sona erdirecek harekâtın gerçekleşmesini önledi, böylece tarihî bir fırsat değerlendirilemedi.

Paris Antlaşması'ndan (30 Mart 1856) sonra Rusya'nın Prens Baryatinsky'i yeniden Kafkas orduları başkumandanlığına ve Kafkas genel valiliğine tayin etmesi, Kafkasya'nın ve dolayısıyla Şeyh Şâmil'in kaderini belirleyen en önemli gelişme oldu. Prens Baryatinsky, Kafkasya'daki kuvvetlerini beş gruba ayırarak her birinin başına bir kumandan tayin etti. Haziran 1857'de 8500 piyade, 1400 süvari ve on toptan oluşan Prens Orbelyani kumandasındaki güçler Salatav'ı ve Burtinah'ı ele geçirdi. 12-28 Kasım tarihlerinde Zandak ve Dilim ile bu ikisi arasında bulunan bölge talan edildi. Lezgi hattından harekete geçen Baron Vrevsky, 14 Temmuz'dan itibaren üç hafta içinde Kafkas sıradağlarını güneyden aşarak Didolar'ın ülkesinin güneybatı ve kuzeydoğu kısmını tahrip etti. Çeçenistan kuvvetleri kumandanı Yevdokimov, 28 Ocak 1858'de Argun Geçidi'ni ele geçirip nisan ayında Aşağı Çeçenistan'da 15.000 kişinin yaşadığı doksan altı köyü itaat altına aldı. Hazar hattının yeni kumandanı Wrangel'in temmuz ayında başlayan ve ağustos boyunca devam eden askerî harekâtı neticesinde bölgedeki on beş Çeçen topluluğu Ruslar'a teslim oldu.

1859 yılına girerken Şeyh Şâmil yine savunma pozisyonundaydı. Yevdokimov 19-21 Şubat 1859'da yeni Dargiye'yi kuşattı. Yevdokimov ve Wrangel eş zamanlı olarak 26 Temmuz'da büyük bir saldırı başlattılar. Şâmil, ailesi ve 400 müridiyle Gunib'e çekildi. Ruslar 21 Ağustos'ta 70.000 kişilik bir orduyla Gunib'e ulaştılar. Prens Baryatinsky Şâmil ile görüşmek istediyse de red cevabı aldı. Şeyh Şâmil önce vuruşarak ölmeyi düşündüyse de sonunda oğulları Gazi Muhammed ve Muhammed Şâfiî ile birlikte teslim olmak zorunda kaldı (6 Eylül 1859). Prens Baryatinsky'nin karargâhına götürülen Şeyh Şâmil saygıyla karşılandı; Ruslar uzun zamandan beri direnişini kırmaya çalıştıkları Şâmil'e iyi davrandılar. Şeyh Şâmil ertesi gün Temirhanşura'ya, oradan Saint Petersburg'a, ardından Kaluga'ya götürüldü. Çar Aleksandr onunla burada görüştü; çarın onu kucakladığı rivayet edilir. 1869'da kendi isteğiyle Kiev'e gönderilen Şeyh Şâmil, Ruslar'ın izin vermesi üzerine hacca gitmek amacıyla 31 Mayıs 1869'da İstanbul'a gitti. Aynı gün sadrazamla görüştü, daha sonra şeyhülislâmı ve Dâhiliye nâzırını ziyaret etti. 15 Ağustos 1869'da Sultan

Abdülaziz tarafından Dolmabahçe Sarayı'nda kabul edildi. Yedi ay Koska'da kendisine ayrılan köşkte oturdu. Sultan Abdülaziz, Şeyh Şâmil'e ve aile fertlerine maaş bağlattı. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra İstanbul'a dönmesi beklendiği için Zarif Paşa Konağı kendisine tahsis edildi. 15 Ocak 1870'te Sultan Abdülaziz'e bir veda ziyaretinde bulunup 25 Ocak'ta İstanbul'dan ayrılan Şeyh Şâmil hac görevini ifa etmesinin ardından 1871 yılında Medine'de vefat etti ve Cennetü'l-bakī'da defnedildi. Şeyh Şâmil'in oğullarından Gazi Muhammed, Osmanlılar'ın hizmetine girmiş ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Ruslar'a karşı savaşmıştır. Muhammed Şâfiî, Rus ordusunda tuğgeneralliğe kadar yükselmiş, bir süre Moskova'da, daha sonra Kazan'da yaşamıştır. Küçük oğlu Muhammed Kâmil'den olan torunu Said Şâmil 1920'li yıllarda Dağıstan'ın bağımsızlığı için Ruslar'la savaşmıştır.

Bir Nakşibendî şeyhi olan Şâmil lider (imam) seçildikten sonra güçlü hitabeti, kararlı tutumu, askerî ve siyasî dehasıyla Dağıstan'da ve bütün Kafkasya'da temayüz etmiştir. Hem idarî hem dinî otoriteydi. Bundan dolayı yazışmalarında imam ve emîrü'l-mü'minîn unvanlarını kullanmış, hükmü altındaki bölgelerde idarî sistemi yeniden düzenlemiştir. Siyasî, idarî, dinî ve adlî görevlerde kendisine yardımcı olan bir divan mevcuttu. Ülkeyi nâibliklere ve vilâ-yetlere ayırarak başlarına idarî ve askerî yetkilere sahip nâibler tayin etmiştir. Her nâibin bir müftüsü vardı. Üç dört nâibliğin bir vilâyet oluşturduğu bu yapıda vilâyetlerin başında yüksek rütbeli nâibler bulunuyordu. Ahverdil Muhammed, Kibid Muhammed, Şuayb Molla, Hacı Taşov, Danyal

Sultan ve Hacı Murad ile Gazi Muhammed bunlar arasında sayılabilir. Bunun yanında nâiblerin faaliyetlerini kontrol etmek için muhtesib adı verilen görevliler vardı. Şeyh Şâmil'in oluşturduğu idarî ve askerî yapı, Ruslar'a karşı Dağıstan ve Kafkasya'da yirmi beş yıl boyunca büyük direniş göstermiştir. Rus İmparatorluğu'nun güçlü orduları karşısında unutulmaz destanî bir mücadele veren Şeyh Şâmil'in adı Rus işgaline karşı direnen Kafkas kavimlerinin hâfızasına nakşedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şerafeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, tür.yer.; Ömer Faruk Akün, “Eski Bir Şeyh Şamil Destanı”, Atsız Armağanı (haz. Erol Güngör v.dğr.), İstanbul 1976, s. 17-59; L. Blanch, Cennetin Kılıçları (trc. İzzet Kantemir), İstanbul 1978; Muhammad Hamid, Imam Shamil: The First Muslim Guerilla Leader, Lahore 1979; A. Bennigsen - C. Lemercier-Quelquejay, Sûfî ve Komiser (trc. Osman Türer), Ankara 1988, s. 327-348; Mustafa Budak, “1853-1856 Kırım Harbi Başlarında Doğu Anadolu-Kafkas Cephesi ve Şeyh Şâmil”, Kafkas Araştırmaları I, İstanbul 1988, tür.yer.; a.mlf., 1853-1856 Kırım Savaşı’nda Kafkas Cephesi (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21-27, 71-72, 88-90; a.mlf., “XIX. ve XX. Yüzyıllar Kafkasya Araştırmaları ve Osmanlı Arşivi”, Uluslararası Türk Arşivleri Sempozyumu, 17-19 Kasım 2005 (Tebliğler-Tartışmalar), Ankara 2006, s. 421-440; a.mlf., “Hacı Murad”, DİA, XIV, 490-491; M. Gammer, Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan, London 1994, tür.yer.; a.mlf., Sovyet Tarihçiliğinde Şâmil (trc. M. Gökhan Menteş), İstanbul 1996, s. 9-15, 49; a.mlf., “The Siege of Akhulgoh: A Reconstruction and Reinterpretation”, Asian and African Studies, XXV, Haifa 1991, s. 103-118; a.mlf., “The Imam and the Lord: An Unpublished Letter from Shamil to the British Ambassador in Constantinople”, IOS, XIII (1993), s. 101-111; J. F. Baddeley, Rusların Kafkasya’yı İstilâsı ve Şeyh Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul 1995, tür.yer.; N. Luxemburg, Rusların Kafkasya’yı İşgalinde İngiliz Politikası ve İmam Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul 1998, s. 199-273; Muhammed Tahir el-Karakî, Dağıstan Kılıçlarının Parlaması, İstanbul 1999, s. 281-343; Şâmil’in Katibi M. Tahir el-Karahi’nin Kaleminden İmam Şâmil’in Hâtıratı (haz. H. Ahmet Özdemir), Ankara 2000; Hasan Al Kadarî, Âsâr-ı Dağıstan (trc. Musa Ramazan), İstanbul 2003, s. 119-126; Fikret Efe, Şeyh Şamil’in 100 Mektubu, İstanbul 2004; a.mlf., “Şeyh Şamil’in Mektuplarının İçerik Analizi”, İslâmî Araştırmalar, XVI/2, Ankara 2003, s. 263-280; Tarık Cemal Kutlu, Çeçen Direniş Tarihi, İstanbul 2005, s. 212-294; Candan Badem, The Ottomans on The Crimean War: 1853-1856 (doktora tezi, 2007), Sabancı Üniversitesi, s. 135-139, 176-190; Mirza Kâzım Bey, “Muridizm i Şâmil”, Russkoe slovo, sy. 12 (1859), s. 182-242; a.mlf., “O znçenii imama, ego vlast’i dostoinstvo”, a.e., sy. 3 (1860), s. 274-306; P. B. Henze, “Unrewriting History-The Shamil Problem”, Caucasian Review, VI,

München 1958, s. 7-29; T. Tatlok, “The Centennial of the Capture of Shamil: A Shamil Bibliography”, a.e., VIII (1959), s. 83-91; L. R. Tillett, “Shamil and Muridizm in Recent Soviet Historiography”, American Slavic and East European Review, XX/2 (1961), s. 253-269; M. Yama’uchi, “Sheikh Shamil and the Ottoman Empire in the Period of the Crimean War - Enlightened by the ATASE Archives in Ankara-”, Orient, XXII, Tokyo 1986, s. 143-158; A. L. Jersild, “Who Was Shamil?: Russian Colonial Rule and Sufi Islam in the North Caucasus, 1859-1917”, CAS, XIV/2 (1995), s. 205-233; Talip Mert, “Bir Hediye Türü Olarak İhsân-ı Şâhâne”, KAM, XXXVI/141 (2007), s. 56-57; Fikret Işıltan, “Şeyh Şâmil”, İA, XI, 468-474; A. Knysh, “S̲h̲āmil”, EI^{2} (İng.), IX, 283-288; Süleyman Uludağ, “Müridizm”, DİA, XXXII, 50-51.

Mustafa Budak

ŞEYH ŞÜCÂÜDDİN KÜLLİYESİ

Eskişehir Seyitgazi'de XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilen külliye.

Seyitgazi'ye yakın sayılan Aslanbey köyünde olup Şeyh Şücâüddin Türbesi'nde bulunan kitâbeye göre XVI. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenmektedir. Külliye geniş bir arazinin batı yönünde avlu içinde iki türbe (Şeyh Şücâüddin ve Demirtaş Paşa türbeleri), minare, mezarlar, yeni bir cami ve onikigen havuz; doğu yönünde ayrı bir avlu içinde meydan evi, mutfak, depo ve fırından meydana gelmektedir. Her iki avlu kemerli açıklıklı bir kapı ile birbirine bağlanmıştır.

Kesme taşla inşa edilen Şeyh Şücâüddin Türbesi yüksek kasnaklı ve kurşun kaplamalı bir kubbe ile örtülmüş, yapının dış cepheleri dikdörtgen yüzeysel nişlerle hareketlendirilmiştir. Sekizgen planlı ana mekânla doğusunda yer alan dışa taşkın konumdaki dikdörtgen planlı ve kubbeli giriş biriminden oluşmaktadır. Bu cephede yer alan kapı Bursa kemeri açıklıklıdır. İçteki basık kemerli kapının üstünde yer alan kitâbede, binanın Sultan Bayezid'in oğlu Yavuz Sultan Selim'in saltanatı zamanında Bâlî Bey'in oğlu Kasım Bey tarafından 921 (1515) yılında yaptırıldığı belirtilmektedir. Yapının güney ve kuzeybatı cephelerinde dikdörtgen açıklıklı birer pencere, iç kapının iki yanında dilimli kemerli birer niş bulunmaktadır. Kubbenin dıştan onaltıgen, içten yuvarlak kasnağını kalın profilli iki silme dolaşmaktadır. Kasnakta yer alan kitâbedeki 1183 (1769) tarihi bir tamirata işaret etmektedir. Kasnakta ve kubbe içinde bitkisel motifli kalem işi süslemeler görülmekte, kubbe üç sıra mukarnas ve dört sıra prizmatik dilimlerden oluşan kasnağa oturmaktadır. Türbede dilimli kemerli ve kalem işi süslemeli mihrap nişi ve ortada yaklaşık 5 m. uzunluğunda sanduka mevcuttur. Duvarlar pencere altlarına kadar Kütahya çinileriyle kaplanmış, duvarların üst kısımları mavi, lâcivert ve sarı renkli kalem işi çiçek ve yaprak motifleriyle, ayrıca yazılarla yoğun biçimde süslenmiştir. Türbede giriş biriminin güney cephesine bitişik olan minare kesme taştan dikdörtgen prizma kaideli, tuğla silindirik gövdeli ve çift şerefelidir. Şerefe altlarında beşer sıra kirpi saçak, minare gövdesinde mavi çinili şeritler ve kaval silmeli bilezikler dikkati çekmektedir.

Demirtaş (Mürvet Ali) Paşa Türbesi, Şeyh Şücâüddin Türbesi'nin kuzeyinde yer almaktadır. Tuğla ile inşa edilen türbe, yüksek kasnaklı kubbeyle örtülü sekizgen planlı mekân ve doğu cephesindeki dikdörtgen planlı, kubbeli giriş biriminden oluşmaktadır. Türbenin cephelerini tek sıra, kasnağını çift sıra kirpi saçak dolanmaktadır. Yapının kuzey ve güneybatı cephelerinde sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı pencereler bulunmaktadır. Giriş biriminin basık kemerli kapısından sonra türbeye batı cephesindeki kademeli basık kemerli kapıyla ulaşılmaktadır. İç mekânda beşgen nişe sahip mihrapla iki sivri kemerli

niş yer almaktadır. Duvarlar yakın tarihlerdeki bir düzenlemeyle 1 m. yüksekliğe kadar Kütahya çinileriyle kaplanmıştır. Duvarların üst kısımlarında görülen mavi renkte, kalem işiyle yapılmış sütunlu ve kemerli kompozisyonlar, sarmaşık dallar ve çiçek motifleri işlenmiştir. Duvar yüzeylerinde damarlı mermer görüntüsü verecek boyamalar vardır. Pandantifle geçişi sağlanan kubbenin eteğinde yaprak ve çiçek motiflerinin bulunduğu kalem işi süslemeler koyu yeşil ve sarı renklerle boyanmıştır. Kubbe kasnağında yer alan kitâbe Şeyh Şücâ-üddin Türbesi'nin kasnağındakiyle aynıdır. Her iki türbenin kubbesi üzerinde yazılı birer alem vardır.

Külliyede doğu yönünde yer alan meydan evi, mutfak ve depo birimlerini oluşturan mekânlar doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı bir alanı kaplamaktadır. Birbirine bitişik üç mekânda moloz taş, kesme taş ve tuğla kullanılmıştır. Meydan evi kare planlı olup mukarnaslı konsollara oturan ve kademeli sivri tromplarla taşınan yüksek kasnaklı kubbeyle örtülmüştür. Güney cephesinde sivri kemerli alınlıklı ve basık kemerli açıklıklı kapı, batı cephesinde sivri kemerli ve dikdörtgen açıklıklı pencereler vardır. Kuzey cephesinde külliyenin diğer bacalarından daha büyük boyutlarda dikdörtgen prizma şeklinde bir baca, giriş cephesinde dört sütuna oturan üç sivri kemerli revak bulunmaktadır. Cepheler silmelerle hareketlendirilmiştir. İç mekân cephelerinde duvar nişleri ve kuzey duvarında ocak nişi görülmektedir. Tromp kemerleri arasında ve kubbede kalem işi bitkisel süslemeler vardır.

Bu mekânın doğu cephesine bitişik olan mutfak kare planlı, taş konsollara

oturan, sivri tromplarla taşınan yüksek kasnaklı kubbeye sahiptir. Güney cephesinde dikdörtgen açıklıklı kapı ve sivri kemer alınlıklı dikdörtgen açıklıklı pencere yer almaktadır. Kuzey cepheyi hareketlendiren silmenin dışında piramidal külâh örtülü ve kirpi saçaklı iki baca dikkati çekmektedir. Depoya bitişik olan doğu cephesinde dikdörtgen prizma şeklinde, kirpi saçaklı üç baca yükselmektedir. İç mekânın cephelerinde değişik boyutlarda nişler, ayrıca kuzey duvarında iki, doğu duvarında üç adet yaşmaklı ocak nişi mevcuttur. Mutfağa batı duvarından bitişik olan depo da kare planlı olup taş konsollara oturan sivri tromplu ve yüksek kasnaklı kubbeyle örtülüdür. Güney cephesinde dikdörtgen çerçeveli ve hafif dışa taşkın kapı bulunmakta, iç mekânında farklı boyutlarda nişler yer almaktadır.

Diğer yapılardan bağımsız olarak deponun güneydoğu köşesinde yer alan kare planlı fırın yüksek kasnaklı tromplu kubbeyle örtülmüştür. Batı cephesinde altı sütuna oturan beş birimli revak mevcuttur. Tuğladan sivri kemerli açıklıklı revak eğimli bir çatı ile örtülüdür. Fırına geçiş batı cephesindeki dikdörtgen çerçeveli basık kemerli kapıyla sağlanmaktadır. Yapının doğu cephesinde dikdörtgen açıklıklı, güney cephesinde sivri kemer alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı ikişer pencere mevcut olup dışa taşkın bir silme dıştan bütün cepheyi dolaşmaktadır. Ayrıca kuzey cephesinde üç, doğu cephesinde bir adet prizmatik gövdeli ve külâhlı baca vardır. İç mekânda dikdörtgen kesitli, sivri kemerli nişler, kapının yanındaki sivri kemerli niş içinde devşirme bir tekne ve duvarda musluk delikleri bulunmaktadır. Doğu duvarında büyük bir yaşmaklı ocak nişi, kuzey duvarının önünde iki fırının yer aldığı alt kata merdivenle inilmektedir. Fırının duvarlarında kemerler arasında kalan bölümlerde çiçek ve yaprak motiflerinden oluşan kalem işi süslemeler görülür. İmareti oluşturan bu yapıların vaktiyle kiremit kaplı olan kubbeleri günümüzde kurşun kaplamalıdır. Külliye içinde bulunması gereken derviş ve misafir odaları zamanımıza ulaşmamıştır. Yeni inşa edilen caminin vaktiyle nasıl bir mimari şemaya sahip olduğu bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şükrî, Seyyid Battal Gazi: Tarihçesi ve İlhamî Divanı, İstanbul 1334, s. 1-28; Filiz (Oğuz) Aydın, The Şeyh Sücaeddin Complex in Aslanbey Village of Seyitgazi (yüksek lisans tezi, 1970), Ortadoğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi; a.mlf., "Seyitgazi Aslanbey Köyünde Şeyh Sücaeddin Külliyesi", VD, sy. 9 (1971), s. 201-226; Suzan Albek, Dorylaion'dan Eskişehir'e, Eskişehir 1991, s. 169; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 192-193; F. W. Hasluck, Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşilik (trc. Yücel Demirel), İstanbul 1995, s. 20; Yağmur Say, Seyyid Battal Gazi Şücâeddîn Velî Üryan Baba, Wiesloch 2003, s. 88-91; Erol Altınsapan - Canan Parla, Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları I: Günyüzü, Mihalgazi, Mihalıççık, Sarıcakaya, Seyitgazi, Sivrihisar, Eskişehir 2004, s. 250-262; Erol Altınsapan, "Seyitgazi İlçesi Arslanbeyli Köyü Şeyh Şücaaddin Külliyesi", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi (Şücaaddin Veli Ocağı özel sayısı), sy. 37, Ankara 2006, s. 173-184.

Ayşe Denknalbant

ŞEYH VASFÎ

(1851-1910)

Mutasavvıf, şair ve muallim.

Ali Vasfî, İstanbul Fatih'te Draman'da doğdu. Babası Nakşibendiyye'ye bağlı Kefevî Dergâhı şeyhlerinden Mehmed Râşid Efendi'dir. İlk bilgilerini babasından ve Fâtih Camii'nde Hoca Mustafa Efendi'den aldı. Gelibolulu Hoca Tâhir Efendi'den Meṡnevî ile Molla Câmî ve Hâfız divanlarını okudu. Tahsilini tamamlayarak 1866'da vefat eden babasının yerine Kefevî Dergâhı şeyhliğine getirildi. Bir yandan dergâh mensuplarına tarikat usul ve âdâbını öğretirken bir yandan da Fâtih Merkez Rüşdiyesi'nde kavâid-i Osmâniyye, Mektebi Kudât'ta kitâbet-i resmiyye, Mektebi Nüvvâb'da kitâbet ve inşâ dersleri verdi. Ayrıca Meclisi Meşâyih üyeliğinde bulundu. Âniden vefat eden Şeyh Vasfî'nin ölümüne Şair Eşref tarafından tarih düşürülmüştür. Mezarı Draman Camii hazîresinde babasının kabri yanındadır.

Daha çok eski tarzda yazdığı şiirleriyle tanınan Şeyh Vasfî, Recâizâde Mahmud Ekrem'le Muallim Nâci arasındaki tartışmada Nâci'nin yanında yer almış, yeni edebiyat anlayışına karşı eski edebiyatı savunmuştur. Kendisi bir "asrî edebiyyât-ı atîka" cereyanı oluşturma gayretindeydi. 1895 yılında Mekteb mecmuasında yayımlanan "Muhâdarât" başlıklı makalesi

(nr. 7, 19 Cemâziyelevvel 1313, s. 98-105) Ahmed Midhat Efendi ile Mustafa Hâzım ve Müstecâbîzâde İsmet arasında cereyan eden bir tartışmanın doğmasına sebep olmuştur. Manzumeleriyle bir kısım makaleleri Tercümân-ı Ahvâl ve Saâdet gazeteleriyle Maârif, Mekteb, Hazîne-i Fünûn, İmdâdü'l-midâd, Güneş ve Mürüvvet dergilerinde yayımlanmıştır. Şiirlerinde daha çok aşk, tabiat ve bazı tasavvufî konular işlenmiştir. Muallim Nâci'ye büyük hayranlık duyan Şeyh Vasfî onun "Mes'ûd-i Harâbâtî" mahlasıyla kaleme aldığı manzumelere nazîreler yazmış, bazı manzumelerinde "Berkî" mahlasını kullanmıştır. Bir kısım edebiyat tarihçileri şiirlerini devrine göre sade, üslûbunu selis ve açık,

nesrini temiz ve düzgün bulmuşlardır. Şeyh Vasfî, Muallim Nâci ile birlikte neşrettikleri Şöyle Böyle adlı eserin önsözünde Osmanlı şiiri hakkındaki görüşlerine genişçe yer vermiştir. Arap edebiyatını ve İran şiirini bilmeyenlerin iyi bir şair olamayacağını söyleyen Şeyh Vasfî'nin bazı manzumeleri Müstecâbîzâde İsmet Bey, Cenab Şahabeddin ve Hüseyin Sîret tarafından beğenilmiş ve taklit edilmiştir. Tanzimat'tan sonraki yıllarda daha çok Batılı şair ve yazarlardan yapılan tercümelere karşılık Şeyh Vasfî, Evhadüddîn-i Enverî, Ferîdüddin Attâr ve Molla Câmî gibi Fars edebiyatının önde gelen şairlerinden çeviriler yapmıştır. Yazdığı sarf ve nahiv kitapları uzun süre mekteplerde okutulmuştur.

Eserleri. Cezebât (İstanbul 1302, bütün manzumeleri bu kitapta bir araya getirilmiştir); Şöyle Böyle (İstanbul 1302, Muallim Nâci'nin Mes'ûd-i Harâbâtî takma adıyla karşılıklı mektupları); Hikemât-ı İslâmiyye (İstanbul 1304, Sa'dî-i Şîrâzî'den tercüme edilmiş manzum ve mensur hikâyeler); Reyâhîn (İstanbul 1305, Mesnevî ile Bostân'dan tercüme edilmiş hikâyeler); Feyz-âbâd (İstanbul 1308, büyük İslâm ediplerinin hayat hikâyeleriyle bazı manzum eserlerinden tercümeler); Bârika (İstanbul 1308, Yavuz Sultan Selim'in Farsça şiirlerinin bir kısmının tercümesi); Münşeât-ı Şeyh Vasfî (İstanbul 1316); Muhâdarât (İstanbul 1318, Ahmed Midhat Efendi ve diğerleriyle yaptığı tartışmalara ait yazı dizisinin genişletilmiş şekli). Şeyh Vasfî'nin Neşâtî'nin Hilye-i Enbiyâ adlı eserinin ilk neşrine (İstanbul 1312) yazdığı bir önsöz bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli okullarda verdiği kitâbet, inşâ ve lisân-ı Osmânî dersleriyle ilgili notlarını Levâmi' (İstanbul 1307), Bedâyi' (İstanbul 1310), Sevâti' (İstanbul 1311), Metâli' (İstanbul 1314), Nahv-i Osmânî (İstanbul 1314; 4. bs. 1316) ve Küçük Sarf-ı Osmânî (İstanbul 1326) adlarıyla yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 273-274; Ali Kemal, Ömrüm (haz. M. Kayahan Özgül), Ankara 2004, s. 30-33, 48, 100; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, II, 587-591; İbrahim Alâeddin Gövsa, Meşhur Adamlar: Hayatları-Eserleri, İstanbul 1933-36, s. 1495; İbnülemin, Son

Asır Türk Şairleri, s. 1906-1910; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, Ankara 1979, s. 84; Erdoğan Erbay, Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve Servet-i Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı, Erzurum 1997, s. 60-82; Şerife Çağın, Bir Hiciv Ustası Şair Eşref, İstanbul 2007, s. 260; "Vasfî Ali Efendi", TDEA, VIII, 513-514.

Mustafa Özsarı

ŞEYH VEFÂ EFENDİ

(bk. MUSLİHUDDİN MUSTAFA).

ŞEYH VEFÂ KÜLLİYESİ

İstanbul’da XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

İstanbul’un bir semtine adını vermiş olan Şeyh Muslihuddin Mustafa İbnülvefâ’ya (ö. 896/1491) ait külliye cami/tevhidhâne, medrese, hankah, çifte hamam, imaret, tabhâne, kütüphane, çeşme ve türbeden meydana gelmiştir. Cami ve çifte hamam Fâtih Sultan Mehmed tarafından Muslihuddin Mustafa Efendi adına yaptırılmıştır. Fâtih vakfiyesinde ismi geçmeyen medresenin II. Bayezid zamanında inşa edildiği düşünülmektedir. Cami ve hamam tamamen yıkılmış olup cami betonarme olarak 1990’lı yıllarda yeniden inşa edilmiştir. Cami önündeki hücre, türbe ve medresenin bir kısım duvarları ile çeşme günümüze ulaşmıştır. Şeyh Vefâ Camii’nin Bizans dönemine ait bir kiliseden çevrilme olduğu yolunda asılsız iddialar bulunmakla birlikte ilk caminin Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Fâtih vakfiyesinde cami Vefâzâde Camii diye belirtilmiştir.

Külliyenin merkezindeki caminin yanına 1481-1490 yılları arasında medrese, mutfak ve kütüphane gibi bazı mekânlar eklenerek burası geniş bir külliye haline getirilmiştir. 1491’de Şeyh Vefâ’nın ölümü üzerine türbe yaptırılmış ve daha sonra etrafında bir hazîre oluşmuştur. Güneyde mihraba bitişik bir hücre, güneybatıda Şeyh Vefâ Türbesi, kuzeyde muhtemelen “U” şeklinde cami ile ortak avlulu medrese ve hankah yer almakta, müstakil bir kütüphane binasının bulunup bulunmadığı konusunda bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Vakfiyelerde değişik bilim dallarıyla ilgili 381 kitabın kayıtlı olduğu, daha sonra yapılan bağışlarla zenginleşen bir kütüphaneden söz edilmektedir (bk. ŞEYH VEFÂ KÜTÜPHANESİ). Burada ayrıca bir şeyh konağının bulunması beklenir ki kaynaklarda böyle bir yapıya rastlanmamıştır. Külliyenin çifte hamamının caminin batısında yer aldığı bilinmektedir.

İlk yapılışına “Câmi-i Hâkāniyye” terkibinin tarih düşürüldüğü (881/1476) caminin 1171 (1757) yılında tamir gördüğü mevcut kitâbeden anlaşılmaktadır. Yapı 27 × 17 m. ölçülerinde enlemesine gelişen bir plana

sahiptir. Girişte beş gözlü bir revak, kıble yönünde mihrap sofası ve buradan girilen bir hücre yer almaktadır. Bir sıra taş ve iki sıra tuğla ile almaşık olarak inşa edilen yapının üstü, sekizgen kasnak üzerine 11 m. çapında bir kubbe ve iki yanda yarım kubbelerle örtülüdür. Girişi harimden olan minare caminin kuzeybatı köşesinde bulunmaktadır. İçeride cümle kapısının önünde bir fevkanî mahfil vardır. Plan itibariyle eski Eyüp Sultan Camii'nden etkilendiği anlaşılan yapı, yıkılmaya yüz tuttuğu gerekçesiyle XX. yüzyılın başlarında yeniden inşa edilmek üzere yıktırılmış, I. Dünya Savaşı'nın araya girmesiyle de bu

inşaat gerçekleştirilememiştir. 1990-1994 yıllarında eldeki planlara uygun biçimde yeniden inşa edilmekle birlikte plana yansımayan yükseltiler ve örtü sistemi hakkında bazı soru işaretleri kalmıştır. Caminin ilk yapıldığında harimin her iki yanında üstü ikişer küçük kubbe ile örtülü tabhâne odalarının yer almış olması muhtemeldir.

Cami önünde 4,10 × 3,50-3,70 cm. ölçülerinde, girişi mihraptan verilen, üstü tonozla örtülü bir hücre yer almaktadır. Çilehâne olduğu ileri sürülen bu hücrenin geçirdiği tamirler neticesinde önemli ölçüde değişikliğe uğradığı belli olmaktadır. Bugün yalnızca iki penceresi kalan karanlık hücrenin duvar örgüsü incelendiğinde doğu ve batı cephelerinde alt sırada ikişer, güney cephesinde ikisi altta, biri üstte olmak üzere toplam yedi penceresinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Küçük bir hücreye bu kadar çok pencerenin açılması bilinen çilehâne tasavvuruna aykırı görünmektedir. Bu hücrenin çilehâne değil şeyh odası, itikâf odası veya kütüphane olduğu düşünülebilir.

II. Bayezid zamanında inşa edilen medreseden günümüze yapının sadece batı ve kuzey duvarları ulaşabilmiştir. Kalıntılardan anlaşıldığına göre, yan yana sıralanmış birbirine eşit büyüklükteki odaların "U" biçiminde cami önünde konumlanmasıyla ortak bir iç avlu meydana getirilmiştir. Baş odası bulunmayan medresede caminin ibadet zamanları dışında dershane şeklinde kullanıldığı ileri sürülmektedir. Medresenin doğu kanadı tamamen ortadan kalkmıştır. Batı kanadının bitiminde, üzerinde ta'miyeli ebced hesabıyla 1197 (1783) yılını veren kitâbeye sahip bir kapı yer almaktadır. Kitâbede burada daha önce mevcut olan hankahın odalarının yandığı ve I. Abdülhamid'in emriyle tekrar ihya edildiği belirtilmektedir.

Fâtih vakfiyesinde bir çifte hamamın varlığından söz edilir. Fakat bu yapıdan günümüze hiçbir eser kalmadığı gibi kaynaklarda da yeterli bilgiye rastlanmamaktadır. 1815 tarihli bir suyolu haritasında Şeyh Vefâ Medresesi'nin önünden geçen Dârülhadis sokağı ile Kâtipçelebi caddesinin kesiştiği köşede iki kubbeli bir yapı görülmektedir. Bu yapı vakfiyede adı geçen çifte hamam olmalıdır. Nitekim Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinde fetihten sonra İstanbul'da Osmanlılar tarafından yapılan üçüncü hamamın Vefâ Hamamı olduğunu söyler.

Türbe etrafında gelişen hazîre külliyenin güneyinde camiyi üç yönde sarmıştır. Hazîrede yaklaşık 470 kabir tesbit edilmiş, kabir taşlarından yalnızca biri Zeyniyye tarikatıyla ilişkilendirilmiştir. Şeyh Vefâ'nın Zeyniyye tarikatına mensup olmasına rağmen hazîrede başka Zeynî mezar taşına rastlanmamasının sebebi henüz bilinmemektedir. Şeyh Vefâ'nın türbesi caminin güneyinde Vefa caddesine açılan kapının yanında yer almakta ve Farsça kitâbesinden 896 (1491) yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bir sıra kesme taş ve üç sıra tuğla ile almaşık olarak yapılan türbe kare planlı olup 8,30 × 8,35-40 cm. ölçülerindedir. Türbede biri Şeyh Vefâ'ya ait beş sanduka yer almaktadır. Kaynaklarda Şeyh Vefâ'nın bir erkek evlâdının olduğundan söz edilmemekte, fakat Âşıkpaşa(zâde) Türbesi'nde medfun bir oğlundan Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde bahsetmektedir.

Hazîrede bulunup gözden kaçan yapılardan biri Lala Paşalar Türbesi'dir. Batıdaki hazîrede yer alan bu türbede Lala Mehmed Paşa (ö. 1004/1595) ile Lala Ramazan Paşa (ö. 1013/1604) medfundur; türbede yatan üçüncü kişinin taşı onarımlar sırasında karıştırılmıştır. Üçüncü kabrin baş taşı Mustafa b. İbrâhim'e, ayak taşı III. Mehmed'in dadısı Halime Hatun'a aittir. Türbe Pervititch sigorta haritasında altı sütunlu olarak gösterilmiştir. Türbenin üst örtüsü hakkında bilgi yoktur. Ancak dört sütun üzerine oturan kubbeli bir yapı olduğu mezarlıkta bulunan sütunlar ve baklava dilimli sütun başlıklarından anlaşılmaktadır. 4,60 × 4,60 cm. ölçülerinde kurulan türbenin bugün yalnızca üç yönde üzerine sütunların oturtulduğu temel kaidesi ve doğu cephesinde yukarıya doğru daralan sekiz köşeli iki mermer sütun ayakta kalmıştır. Türbenin hariminde 3,37 × 2,60 cm. ölçülerinde üstü açık, içerisinde üç dört kişinin medfun olduğu sofa şeklinde geniş bir taş

sanduka yer almaktadır.

Kaynaklarda Şeyh Vefâ Külliyesi'nin bir çeşmesinden söz edilmekte, fakat çeşmenin yapısı hakkında bilgi verilmemektedir. Vefâtürbesi sokağının Kâtipçelebi caddesi çıkışındaki Vefa Meydanı'nda birbirine oldukça yakın, biri hazneli, diğeri tek cepheli iki çeşme vardır. Üzerinde kitâbesi bulunmayan hazneli meydan çeşmesinin Şeyh Vefâ Çeşmesi olduğu eski haritalardan anlaşılmaktadır. Pervititch sigorta haritasında açıkça görülen bu çeşmenin haznesinin doğu ve güney köşesi sakalara mahsus iki yönlü bir çatal çeşme şeklinde tertip edilmiştir. Burası günümüzde metro çalışmalarından dolayı toprak altında kalmıştır.

Şeyh Vefâ Külliyesi bir tarikat külliyesi olduğu halde burada tarikat faaliyetleriyle doğrudan alâkalı olmayan çifte hamam, medrese ve kütüphane gibi unsurların bulunması külliyeyi diğer tarikat yapılarından ayırmaktadır. Yapı özellikle tekke-medrese ilişkisini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bâyezid Suyolu (Şebeke), TİEM, nr. 3339; Fatih İmâreti Vakfiyesi (haz. Osman Ergin), İstanbul 1945; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 159; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih (haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1979, s. 182; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 130-131; Abdülkadir Erdoğan, Fâtih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri Şeyh Vefa, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1941, s. 16-20; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 502; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 185, 294; J. Pervititch, Sigorta Haritalarında İstanbul, [baskı yeri ve tarihi yok] (Tarih Vakfı), s. 185; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 418; M. Baha Tanman, İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri (doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II/I, s. 9-17; a.mlf., "Şeyh Vefâ Külliyesi", DBİst.A, VII, 174; C. Gurlitt, İstanbul'un Mimari Sanatı (trc. Rezan Kızıltan), Ankara 1999, s. 43; Ahmet Sacit

Açıkgözoğlu, Osmanlı Camisinde Mihrab Önü Mekanı (doktora tezi, 2002), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 17-19; Mustafa Sürün, İstanbul Şeyh Vefâ Camii Haziresi (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; İsmail E. Erünsal, "Şeyh Vefâ ve Vakıfları Hakkında Yeni Bir Belge", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 55; Aziz Doğanay, "Şeyh Vefa Külliyesi", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 20, İstanbul 2006, s. 75-98.

Aziz Doğanay

ŞEYH VEFÂ KÜTÜPHANESİ

Şeyh Vefâ (ö. 896/1491) tarafından İstanbul'da kendi adıyla anılan semtte kurulan kütüphane.

Fâtih Sultan Mehmed devri meşâyihinden Şeyh Vefâ diye tanınan âlim ve şair Muslihuddin Mustafa için inşa edilen külliyede bir de kütüphane bulunduğu İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki 919 Recebine ait (Eylül 1513) bir vakıf kaydından anlaşılmakta, ancak bu kayda esas olan vakfiyenin II. Bayezid devrinde düzenlenmiş olması kütüphanenin ne zaman kurulduğunu tesbitte güçlük çıkarmaktaydı. Bu kayda göre zâviyede ciltli, ciltsiz kitaplar bulunmakta ve bu kitapların muhafazasıyla görevli hâfız-ı kütübe de günlük 1 akçe ücret verilmekteydi. İstanbul Şer'î Sicilleri'ndeki bir başka belge bu konudaki tereddütleri giderdiği gibi kütüphane hakkındaki bilgileri de zenginleştirmektedir. Nitekim II. Bayezid döneminde vakıfları teftişe memur edilen Mevlânâ Alâeddin'in hazırladığı Arapça bir hüccete göre Şeyh Vefâ vakıflarının tasdikli bir vakfiyesi bulunmadığından, vakfın durumunun belirlenip işler hale getirilmesi için padişahın emriyle Mevlânâ Alâeddin vakıf mahalline gidip şahitlerle vakıf mütevellisi Mûsâ b. Ahmed ve kâtib Mehmed b. Îsâ huzurunda vakfın durumunu tesbit ederek Receb 890 (Temmuz 1485) tarihli hücceti hazırlamıştır. Bu belgede zâviye kütüphanesinde mevcut 381 kitabın Şeyh Vefâ tarafından vakfedildiği, ayrıca çeşitli ilimlere ait kitapların adlarının Rumeli kazaskerinin tasdik ettiği bir defterde yazılı olduğu bildirilmektedir. Bunlar, otuz üç adet mükemmel ciltli Kur'ân-ı Kerîm, küçük boyda mükemmel ciltlenmiş otuz Kur'an cüzü, ciltli ve ciltsiz olmak üzere tefsir, kavâid-i Kur'ân ve tecvide dair elli dokuz, ehâdîs-i nebeviyyeye dair elli, usûl-i fıkha dair on iki, fürû-ı fıkha dair otuz beş, ilm-i meşâyihe dair 100, ilm-i meânî ve ilm-i nahivden dokuzar, ilm-i sarftan üç, tıp ve lugat ilimlerinden on dörder, ilm-i hikmetten yedi, ilm-i kelâmdan beş, ilm-i mantık ve hilâftan üç, ilm-i hey'etten yedi ve Türkçe, Farsça yirmi bir adet kitaptır.

Şeyh Vefâ vakfiyesinde ödünç vermeyle ilgili olarak okuyucular üst tabaka, orta tabaka ve alt tabaka diye üçe ayrılmış, kitapların üst tabakaya mensup

emin ve mutemet kimselere rehinsiz, diğerlerine rehin ve sağlam bir kefil karşılığında verilmesi şart koşulmuştur. Vakfiyede ayrıca ödünç kitap verilecek her üç sınıf okuyucunun İstanbul halkından olması gerektiği belirtilmiştir. 2 Safer 980 (14 Haziran 1572) tarihli bir kayıtta tekkeye yapılan bağışlardan hâfız-ı kütübe 1 akçe yevmiye verileceği bildirilmektedir (BA, KK, nr. 67, s. 110, hk. 1). XVI. yüzyılın sonlarına ait bir başka vakıf tahririnden Şeyh Vefâ Zâviyesi'nde bu kitapların hâlâ mevcut olduğu ve günlük 1 akçe ücretli bir hâfız-ı kütübün bulunduğu anlaşılmaktadır (BA, Tapu Defteri, vr. 670, s. 450). Evliya Çelebi XVII. yüzyılın sonlarına doğru kütüphanenin hizmet verdiğini, Kâtibzâde Zeynelâbidîn adlı bir şahsın kitaplarını kütüphaneye vakfettiğini belirtmektedir.

Şeyh Vefâ Kütüphanesi'ndeki kitaplarının sonraki asırlarda ne olduğu bilinmemektedir. Devr-i Hamîdî katalogları arasında bu kütüphanenin katalogu bulunmadığı gibi İstanbul kütüphaneleri müfettişlerinden Mahmud Bey'in 1907'de yazdığı bir raporda şehirdeki on iki kütüphanenin kapalı olduğu ve bunlara ait bazı kitapların pazarda satıldığının ihbar edildiği yazılmakta, bunlar arasında Şeyh Vefâ Kütüphanesi de sayılmaktadır (BA, MF. KTV. Dosya 3, nr. 22). Muhtemelen evkāf-ı mülhakkadan olduğu için bu koleksiyon tekkelerin kapanmasından sonra dağılmıştır. Ancak Abdülkadir Erdoğan, Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 27) Şeyh Vefâ'nın "mihr ü vefâ" ibareli vakıf mührünü taşıyan bir kitabını tesbit ettiği gibi aynı mührü taşıyan diğer bir eser de Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 140) bulunmaktadır (Kut - Bayraktar, s. 230).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Vefâ Vakfiyesiyle İlgili 890 Tarihli Hüccet, İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Muhasipliği, nr. 102, vr. 150b-152a; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 74-75; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 159; Abdülkadir Erdoğan, Fâtih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri Şeyh Vefa, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1941, s. 8-9; Ayverdi,

Osmanlı Mi‘mârîsi III-IV, s. 502-506; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 294; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 230; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 28-29; a.mlf., “Şeyh Vefâ ve Vakıfları Hakkında Bir Belge”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 47-64; M. Baha Tanman, İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri (doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-17; Mustafa Kara, Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, I, 100-101.

İsmail E. Erünsal

ŞEYH VEFÂ er-RİFÂÎ

(الشيخ وفاء الرفاعي)

Ebü'l-Vefâ Muhammed b. Muhammed b. Ömer er-Rifâî el-Halebî (ö. 1264/1848)

Suriyeli sûfî ve şair.

1179'da (1765-66) Halep'te doğdu ve orada yaşadı. Ebül-Vefâ, Vefâ/Vefâî lakaplarıyla tanınır. Bazı yazma eserlerinin kapağında ismi "seyyid" unvanıyla birlikte kaydedildiği belirtilmekteyse de (Ziriklî, VII, 73; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 553), kaynaklarda seyyidliğine dair bilgi bulunmamaktadır. Çocukluğunda Şeyh İsmâil Keyyâlî'nin teşvikiyle ilim tahsiline başladı. Başta babası olmak üzere Rızâiyye Medresesi müderrisi Şeyh Mustafa Gürânî, Şeyh Hasan, Şeyh Kāsım b. Ali el-Mağribî, Şeyh Muhammed ed-Dımaşkī gibi âlimlerin öğrencisi oldu. Halep Emevî Camii müderrisi Şeyh İsmâil el-Mevâhibî'den gramer, belâgat, akaid, fıkıh ve tefsir okuyarak icâzet aldı. Rifâî-Sayyâdî tarikatı şeyhi olan babasıyla birlikte 1194 (1780) yılında Halep'e gelen Rifâî şeyhi Muhammed Türâb

el-Evkātî'yi ziyaret ettiği sırada şeyhin dikkatini çekti ve iltifatına mazhar oldu. Şeyh Evkātî'ye intisap ederek beş yıl hizmetinde bulundu, onun Seffâhiye mahallesinde açtığı tekkede zikirlere katıldı. 1199'da (1785) seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet alınca şeyhi tekkenin postnişinliğini kendisine bıraktı. Şeyh Vefâ'nın ayrıca babasından Rifâiyye ve Şâzeliyye hilâfeti aldığı belirtilmektedir. Bazı kitaplarında adının Rifâî ve Şâzelî yanında Halvetî ve Nakşibendî nisbeleriyle de kaydedilmesi bu tarikatlara intisap ettiğini göstermektedir. Onun ayrıca Kādiriyye tarikatıyla irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır (Kustâkî el-Hımsî, s. 77).

Şeyh Vefâ, Halep'te muhtemelen babasının şeyhi Seyyid Hayrullah es-Sayyâdî'den dolayı Mescidi Hayrullah adını alan ve halk arasında Rifâiyye Zâviyesi diye meşhur olan tekkede babasıyla birlikte Rifâî zikrinin yanı sıra Şâzelî zikri de yaptı ve babası yaşlanınca tekkenin şeyhliğini üstlendi.

Merkez olarak kullandığı bu tekkenin yanı sıra Halep'te ona bağlı dört tekke daha vardı. Bunlardan Muhammed Türâb el-Evkātî'nin tekkesi 1242'de (1826-27) Halep Valisi Ali Rızâ Paşa tarafından tamir ettirildi. Şeyhin müridi olan vali buraya iki ev ile Hânülharîr sokağında bir dükkânı vakfetti. Ali Rızâ Paşa, Bağdat valiliği sırasında 1837 yılında Şeyh Vefâ'yı Bağdat'a davet etti. Şeyh Vefâ, oğlu Muhammed Bahâeddin ile gittiği Bağdat'ta vali tarafından ağırlandı. Ahmed er-Rifâî ve Abdülkādir-i Geylânî başta olmak üzere meşâyihin kabirlerini ziyaret etti. Onun Bağdat'a gelişi dolayısıyla şair Abdülhamîd el-Ömerî'nin yazdığı kasidenin bazı beyitlerini ve şeyhin valiyi hizmetlerinden dolayı öven şiirinin bazı bölümlerini Kustâkî el-Hımsî eserinde kaydetmiştir (a.g.e., s. 76, 78). Tasarrufunda bulunan tekkelerden biriyle ilgili problemi halletmek için İstanbul'a giden Şeyh Vefâ tekkenin kendi tasarrufu altında olduğuna dair bir beratla geri döndü. Onun daha önce de İstanbul'a gittiği anlaşılmaktadır.

Şeyh Vefâ, Rebîülevvel 1264'te (Şubat 1848) Halep'te vefat etti. Kabri Halep'te Türbetüssâlihîn'de Makām-ı İbrâhim'in doğu tarafındaki duvarın yanındadır. Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî onun 1270 (1854) yılı civarında yetmiş yaşına yaklaştığı sırada öldüğünü söylüyorsa da (Ḳılâdetü'l-cevâhir, s. 426-427) bu bilgi diğer kaynaklarda yer almamaktadır. Saîd el-Kudsî'nin Şeyh Vefâ hakkında yazdığı mersiyesinin yirmi dokuz beytini Râgıb et-Tabbâh kaydetmiştir (İʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 289-290). Güzel sesi ve güzel kıraatiyle Kur'ân-ı Kerîm'i çok etkili bir şekilde okuduğu için halk arasında "zînet" vasfıyla anılan Şeyh Vefâ'nın aynı zamanda iyi bir şair, hatip ve mûsikişinas olduğu belirtilmektedir. Bazı manzumeleri kendisinin yönettiği zikir halkalarında, vefatından sonra diğer Halep zâviyelerinde zikirler sırasında ve mevlidlerde okunmuştur. Çağdaşlarından Seyyid Mustafa ile Muhammed el-Mîrî onun hakkında methiyeler yazmıştır. Şeyh Vefâ'dan sonra yerine oğlu Şeyh Muhammed Bahâeddin geçmiş, babasından Rifâiyye icâzeti alarak irşad faaliyetini sürdüren Muhammed Bahâeddin, Halep Hanefî müftülüğü görevinde bulunmuştur.

Eserleri. 1. Risâle fî esmâʾi'l-evliyâʾi'l-medfûnîn fî Ḥaleb. Halep'te kabri bulunan nebî, şehid, âlim ve velîleri anlatan eser 756 beyit ve altı mensur satırdan oluşmaktadır. Müellif eserin mukaddimesinde, soğuk humma hastalığına yakalanınca Allah katında velîlerin şefaatiyle şifa bulacağı ümidiyle eseri kaleme almaya başladığını, tamamladıktan sonra da

iyileştiğini söyler. Tûtel (توتل) el-Yesûî eseri üç nüshasını karşılaştırarak neşretmiş (el-Meşriḳ, XXXVIII [1940], s. 335-413), Abdurrahman b. Hüseyin el-Üveysî el-Halebî, Nuḫ-be min aʿlâmi Ḥalebi'ş-şehbâʾ min enbiyâʾ ve ulemâʾ ve evliyâʾ adıyla şerhetmiştir (Halep 2003). Eserin Şeyh Muhammed es-Sâbûnî tarafından yapılan zeylinde Şeyh Vefâ'dan başlamak üzere 1264-1316 (1848-1899) yılları arasında Türbetüssâlihîn'e gömülen şahıslar yer almaktadır (M. Râgıb et-Tabbâh, VII, 288). 2. Taṭ-rîzü'l-bürde ve taṭrîdü'ş-şidde. Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin tahmîsi olup bir bölümünü Râgıb et-Tabbâh kaydetmiştir (a.g.e., VII, 282-284). 3. Esmâʾü ehli Bedr. Eserde bazı sahâbenin biyografisine de yer verilmiştir (a.g.e., VII, 289). 4. Dîvânü ḫuṭab. Şeyh Vefâ'nın Halep Emevî Camii'nde okuduğu hutbeleri ihtiva etmektedir (Kustâkî el-Hımsî, s. 80). 5. el-Fuṣûlü'l-vefiyye fi's-sâdeti'ṣ-ṣûfiyye. Tasavvuf ricâlinin anlatıldığı eser bir mukaddime ile on babdan oluşur (M. Râgıb et-Tabbâh, VII, 288). 6. Mevlid. Bu manzum eser basılmıştır (a.g.e., a.y.). Müellifin ayrıca beş mensur mevlidi bulunmaktadır (a.g.e., VII, 288-289).

Şiirlerini bir divanda topladığı belirtilen Şeyh Vefâ'ya nisbet edilen diğer eserler şunlardır: Risâle fi'l-cevâmiʿ ve'l-medâris ve't-tekâyâ elletî fî Ḥaleb, Risâle fî ḫavâṣṣi'l-esmâʾi's-Sühreverdiyye, Risâle fıḳhiyye fî erkâni'd-dîni'l-ḫamse, Mecmûʿu fevâʾid, el-Ḳaṣîdetü'l-hecâʾiyye, eṣ-Ṣavâfiḥu'r-râfiye fi'l-fevâtiḥi'l-kâfiye, Risâle fî baḥs̱i sücûdi'l-ḳalb, Şerḥu'l-Celcelûtiyye ve beyânü ḫavâṣ-ṣihâ, Risâle fî ḥavâṣṣı dâʾireti seyyidî Ebi'l-Ḥasen eş-Şâẕelî, Risâletü istiġās̱e, Ḳaṣîde istiġās̱iyye, Risâle fî ḫavâṣṣı ḥarfi'l-ḳāf (a.g.e., a.y.), Risâletü ḫaṭbi nikâḥ, Risâletü ṣıyaġi'ṣ-ṣalavât ʿale'n-nebî (Kustâkî el-Hımsî, s. 80).

BİBLİYOGRAFYA

Sayyâdî, Ḳılâdetü'l-cevâhir, Beyrut 1301, s. 426-427; Kustâkî el-Hımsî, Üdebâʾü Ḥaleb fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Halep 1925, s. 74-82; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1926, VII, 277-291, 353; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 73; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 254-255; M. Hayreddin el-Esedî, Mevsûʿatü Ḥalebi'l-muḳārene (nşr.

Muhammed Kemâl), Halep, ts. (Matbaatü câmiati Haleb), V, 64, 120; Abdurrahman b. Hüseyin el-Üveysî el-Halebî, Nuḫbe min aʿlâmi Ḥalebi’ş-şehbâʾ min enbiyâʾ ve ulemâʾ ve evliyâʾ, Halep 2003, s. 9-14, 161-165; Tutel el-Yesûî, “Manẓûmetü Şeyḫ Vefâʾî fî evliyâʾi Ḥaleb, Muḳaddime”, el-Meşriḳ, XXXVIII, Beyrut 1940, s. 324-334; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 553.

Reşat Öngören

ŞEYH YAVSÎ

(ö. 920/1514)

Bayramî-Şemsî şeyhi, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin babası.

Çorum'un İskilip ilçesine bağlı Bağözü mevkiindeki İmâd (Direklibel) köyünde doğdu. Asıl adı Muhyiddin Muhammed'dir. İmâdî nisbesinden dolayı Diyarbekirli (Âmidî) ve Kürt asıllı olduğuna dair rivayetler doğru değildir. Yavsî lakabı kendisine, Bursalı Mehmed Tâhir'in bizzat İskilip halkından duyup naklettiğine göre ilme kene (yavsı) gibi yapışmasından dolayı II. Bayezid tarafından verilmiştir (Osmanlı Müellifleri, I, 198). Soyu Mâverâünnehir'den Anadolu'ya göç eden bir aileye dayanır (şeceresi için bk. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nişâb, s. 443). Dedesi Muhammed Efendi, Semerkant Valisi Uluğ Bey'in doğancıbaşısı idi. Babası Mustafa Efendi, kardeşleri Ali Kuşçu ve Abdünnebî ile birlikte hâmileri Uluğ Bey'in öldürülmesinden (853/1449) sonra Semerkant'ı terkedip Anadolu'ya gelmiş, Mustafa Efendi İskilip'te Zeyniyye tarikatı şeyhliği yapmış ve burada vefat etmiştir. Kabri Şeyh Yavsî Camii bitişiğindedir (Arıncı, sy. 18 [1940], s. 535).

Şeyh Yavsî ilk eğitimini amcası Ali Kuşçu (Taşköprizâde, s. 342) ve Alâeddin Ali Tûsî'den (Mecdî, s. 349) aldı. Kaynaklarda hangi tarikata mensup olduğu belirtilmeyen

Muslihuddîn-i Kocevî adlı bir şeyhten tasavvuf öğrenimi gördü, tefsir dersleri okudu. Ardından Akşemseddin'in halifesi İbrâhim Tennûrî'ye intisap edip hilâfet aldıktan sonra İskilip'te irşad faaliyetinde bulundu (Taşköprizâde, s. 342-343). Ancak onun İbrâhim Tennûrî ile ilişkisine dair kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Bayramîliğe mahsus bir kisve ile dolaştığı, bu kisveyi Şeyh Muhyiddin Hakîm Çelebi'ye giydirdiği rivayet edilir (Atâî, s. 345). Bazı son dönem araştırmalarında babasının vefatından sonra İskilip'te Zeynî şeyhliği yaptığı ileri sürülmekteyse de (Arıncı, sy. 18 [1940], s. 536) kaynaklarda böyle bir bilgi yer almamaktadır. Şeyh Yavsî Risâle-i Ahvâl-i Sülûk adlı eserinin sonunda

adını belirtmediği bir tarikatın âdâbı üzere yedi yıl riyâzet yapıp uzlete çekildiğini, hilâfete nâil olduğunu, ancak müntesiplerinin bazı konularda hal ve mârifet sahibi olmamasından dolayı bu tarikattan ayrıldığını söylemektedir.

Taşköprizâde, Şeyh Yavsî'nin 885'te (1480) İskilip'ten hacca giderken Amasya'da sancak beyliği yapan II. Bayezid ile görüştüğünü, bu görüşme esnasında, "Hicaz dönüşünde sizi saltanat tahtında oturur halde buluruz" diyerek onu padişahlıkla müjdelediğini aktarır (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 343). Bir yıl sonra tahta çıkan II. Bayezid, Yavsî'ye beslediği muhabbetten dolayı onu İstanbul'a çağırdı ve kendisine bir tekke (Yavsî Baba Tekkesi) inşa ettirdi (bu tekke daha sonra Abdülmecid Sivâsî'nin burada şeyhlik yapmasından dolayı Sivâsî Tekkesi adıyla tanınmıştır). Ebüssuûd Efendi babasının bu tekkedeki meşihatı döneminde dünyaya gelmiştir. II. Bayezid ile yakın ilişkisi sebebiyle "hünkâr şeyhi" lakabıyla anılan Yavsî Efendi adına padişah tarafından İstanbul ve İskilip'te vakıflar tahsis edilmiştir (İskilip vakfiyesi hakkında bk. Arıncı, sy. 18 [1940], s. 536-537; Kılcı, sy. 5 [1983], s. 47-48). Şeyh Yavsî'nin devlet yetkilileri nezdindeki itibarlı konumunu kullanarak tasarruflarda bulunmadığı, halifelerinden Müeyyedzâde Abdürrahim Efendi'nin kardeşi Abdurrahman Efendi'nin Rumeli kazaskerliği görevinden azledilmesi üzerine göreve iadesi için duada bulunmak ve göreve döneceğini müjdelemekle yetindiği ve Abdurrahman Efendi'nin Yavuz Sultan Selim devrinde yeniden aynı göreve getirildiği rivayet edilir (Hoca Sâdeddin, V, 255-256).

Hüseyin Vassâf, Yavsî'nin Edirne Şeyh Şücâ Zâviyesi'nde uzun müddet şeyhlik yaptığını söylemektedir (Sefîne-i Evliyâ, II, 466). Atâî'nin naklettiğine göre Yavsî, 1499 yılı civarında Edirne'ye gelmiş, İnebahtı Seferi'nden dönen II. Bayezid ile görüşmüş, bir süre burada kalarak Cerrahzâde Alâeddin Efendi'ye hilâfet vermiştir. II. Murad'ın emriyle Somuncu Baba'nın halifelerinden Şücâüddin Karamânî için inşa edilen Şeyh Şücâ Dergâhı'nda bir müddet irşad faaliyetinde bulunan Yavsî Efendi ile bu dergâh Bayramîliğin Tennûriyye koluna intikal etmiştir. Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî'ye göre Yavsî Efendi, Edirne'den memleketi İskilip'e döndüğünde halifesi Serezli (Sirozî) Muslihuddin Edirne'ye gelerek burada ikamet etmiştir (Şimşek, s. 240). II. Bayezid devrinin sonuna (1512) kadar İstanbul'daki tekkesinde faaliyet gösteren Şeyh Yavsî daha sonra memleketi

İskilip'e dönüp burada açtığı tekkede irşad faaliyetini sürdürürken vefat etti. Türbesi İskilip'te kendi adıyla anılan caminin bitişiğindedir. Türbesinin Kayseri'de ve İstanbul Yavuz Sultan Selim Camii avlusunda olduğuna dair rivayetler doğru değildir.

Şeyh Yavsî amcası Ali Kuşçu'nun kızı Sultan Hatun ile (Mecdî'ye göre diğer amcası Abdünnebî'nin kızı ile) (Şekāik Tercümesi, s. 351) evlenmiş, bu evlilikten iki kızı ve dört oğlu (Ebüssuûd, Nasrullah, Mehmed, Abdülfettah) dünyaya gelmiştir. Rukıye adlı kızını Anadolu'da faaliyet gösteren ilk Halvetî şeyhlerinden Habib Karamânî ile evlendirmiş, Habib Karamânî kayınpederiyle aralarında çıkan anlaşmazlık üzerine İskilip'ten ayrılıp Amasya'ya yerleşmiştir. Lâmiî Çelebi bu anlaşmazlığın "dervişlik kuvvetiyle" halledildiğini söyler, ancak anlaşmazlığın sebebi konusunda bilgi vermez. Şeyh Yavsî'nin vakfını "evlâdiyelik" kurduğu, Habib Karamânî'nin ise "erbâbiye" olarak kurmasını istemesi yüzünden aralarının açıldığı rivayet edilir. Yavsî'nin diğer kızı halifesi Müeyyedzâde Abdürrahim ile evlenmiştir. Yavsî'nin oğullarından Şeyh Nasrullah (ö. 974/1566) babasının ölümünden sonra İskilip'teki tekkede şeyhlik yapmış, ardından İstanbul'daki tekkenin postnişinliğini üstlenmiştir. Bu tekkenin altıncı postnişini olan Şeyh Nasrullah'ın kabri kardeşi Ebüssuûd Efendi'nin Eyüp'teki mezarının yanındadır. Şeyh Yavsî'nin diğer oğlu Yavsîzâde Mehmed Efendi (ö. 1017/1608) dönemin ünlü Halvetî şeyhi Nûreddinzâde'ye intisap ederek hilâfet almış, Üsküdar Atik Vâlide Dârülhadisi'nde muhaddislik ve camisinde vâizlik yapmıştır. Üsküdar Atik Vâlide Camii mihrabı önünde medfundur (Hüseyin Vassâf, III, 346). Şeyh Yavsî'nin Ebüssuûd'dan gelen nesli daha çok ilmiye mesleğine intisap etmiştir (İA, IV, 98).

Bayramiyye-i Şemsiyye'nin Tennûriyye kolunu İstanbul, İskilip ve Edirne'de devam ettiren Şeyh Yavsî Muslihuddin Sirozî, Müeyyedzâde Abdürrahim (Hacı Efendi, Hacı Çelebi), Cerrahzâde Alâeddin Efendi ve Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi adlı dört halife yetiştirmiştir. Şeyhinin vefatının ardından Yavsî Baba Tekkesi'nde onun görevini sürdüren Muhyiddin Sirozî'nin kabri Eyüp civarındadır (Taşköprizâde, s. 354; Mecdî, s. 351). Muslihuddin Sirozî'nin ardından Yavsî Baba Dergâhı'na postnişin olan Müeyyedzâde Abdürrahim tasavvuf yoluna girmeden önce Sinan Paşa ve Hocazâde gibi meşhur âlimlerden ilim tahsil

etmiş, Kanûnî Sultan Süleyman devrinin başından itibaren on sekiz yıl müddetle irşad hizmeti görmüştür (Taşköprizâde, s. 431-432). Şeyh Yavsî'nin diğer halifesi Cerrahzâde Alâeddin, Edirne'de Şeyh Şücâ Zâviyesi'nde 100 yaşına kadar irşad faaliyetinde bulunmuş, vefatında tekkenin hazîresine defnedilmiş, yerine Müeyyedzâde Abdürrahim'in yanında sülûkünü tamamlayan oğlu Muslihuddin Mustafa geçmiştir. Muslihuddin Edirne'den İstanbul'a giderek yedi yıl kadar Yavsî Dergâhı'nda faaliyette bulunduktan sonra Edirne'de vefat etmiş, oğlu Emre Çelebi, Şeyh Şücâ Zâviyesi'nde postnişin olmuştur. Bir süre Balıkesir'de faaliyet gösterip Yavsî Baba Tekkesi şeyhi olan Bahâeddin-zâde Muhyiddin Mehmed, Mevlânâ Kestelî'den ders okumuş, Ebû Hanîfe'nin el-Fıḳhü'l-ekber'ine el-Ḳavlü'l-faṣl adıyla şerh yazmıştır (İstanbul 1979). Risâletü'l-vaḥdeti'l-vücûdiyye (Kahire 1328), Şerḥ-i Esmâʾ-i Ḥüsnâ (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, 1-97 varak), Risâle-i Sırr-ı Ḳader gibi eserleri olan Bahâeddin-zâde'nin (Osmanlı Müellifleri, I, 41-42) kabri Kayseri'de İbrâhim Tennûrî'nin yanındadır. Bayramiyye'nin Tennûriyye kolu Bahâeddinzâde'nin

halifeleri vasıtasıyla Karaman'daki Akşehir beldesinde yaygınlık kazanmıştır. Diğer bir halifesi Germiyanlı Nûreddin Hamza'dır (Öngören, s. 162). Bahâeddinzâde'nin ardından Yavsî Baba Tekkesi postnişinliğine Zâhidîzâde Abdurrahman Hâtifî geçmiştir. Yavsî Efendi'nin yetiştirdikleri arasında Sultan Selim Camii imamlarından Muhyiddin İznikî, İbn Kemal'in talebesi Kadı Pervîz Abdullah Efendi, ümmî olduğu halde kuvvetli bir irşad gücüne sahip Şeyh İskender b. Abdullah, Şeyh Îsâ (Mecdüddin Akhisârî) gibi kişiler de vardır (a.g.e., s. 159; Hüseyin Vassâf, II, 467). Cerrahzâde Muslihuddin Mustafa, kendisine Bâyezid-i Bistâmî'nin rehberlik ettiği rüyasında Yavsî halifelerinin kemalde üstünlük açısından Muslihuddin Sirozî, Hacı Çelebi, Cerrahzâde Alâeddin ve Bahâeddinzâde şeklinde sıralandığını müşahede ettiğini, Bahâeddinzâde'nin şeyhi gibi hem zâhirî hem bâtınî ilimlerde yetişmekle birlikte zâhirî ilimlerle meşguliyetinin daha fazla olması sebebiyle ilk üç halifenin mânevî meclisinden uzak kaldığını söyler (Atâî, s. 353).

Şeyh Yavsî, diğer Bayramî meşâyihi gibi medrese ve tekke ilimlerini şahsında birleştirmiş âlim bir sûfîdir. Oğlu Ebüssuûd'a Osmanlı medreselerinde okutulan Ḥâşiye-i Tecrîd, Şerḥ-i Mevâḳıf, Şerḥ-i Miftâḥ ve

Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel dersleri verecek kadar zâhirî ilimlere vâkıf olan Şeyh Yavsî, Ali Kuşçu'dan hadis icâzeti almıştır (Mecdî, s. 351). Eserini şerhettiği Şeyh Bedreddin gibi melâmet ve vahdet-i vücûd neşvesine sahip olan Şeyh Yavsî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî mektebine mensup bulunması ve Vâridât şerhinde özellikle İbnü'l-Arabî irfanından beslenmesi sebebiyle Şeyh-i Kebîr Muhyiddin lakabıyla da anılmıştır. Tasavvufu harflerine işaretle "Allah'a tövbe (t), kalpte safa (s), ezelî ahde vefâ (v) ve fenâ (f)" şeklinde tanımlayan Şeyh Yavsî, seyrü sülûkte altı tür zikirle (zikr-i lisânî, zikr-i kalbî, zikr-i sırrî, zikr-i rûhî, zikr-i hafî, zikr-i zât) altı makamın (makām-ı şehâdet, makām-ı rûh, makām-ı hayret, makām-ı kābe kavseyn, makām-ı ev ednâ, makām-ı irşâd) katedildiğini söyler. Sülûke nefiy ve ispat zikriyle başlanıp ism-i celâl ile bitirilir (Atâî, s. 353-354). Harîrîzâde'ye göre bu usul Bayramîliğin kaynaklandığı Safeviyye tarikatının sülûk tarzıdır. Sülûkün nihayetine eren insân-ı kâmil, ilâhî isimlerin hakikatleri kendisine Hak tarafından tâlim edildiğinden özünde bütün kevnî-ilâhî hakikatleri ve sırları toplayan kimse olarak meleklerden üstündür (Aşkar, İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî, s. 80-86). Yavsî, sûfînin bu ilâhî sırları aklın kavrayamaması sebebiyle tam mânasıyla açıklamayıp sırlara işaret etmekle yetinmesi gerektiğini, açıklaması halinde katledilebileceğini söyler.

Eserleri. 1. Taḥḳīḳu'l-ḥaḳāʾiḳ fî şerḥi keşfi esrâri'd-deḳāʾiḳ. Bedreddin Simâvî'nin Vâridât-ı Kübrâ'sının Arapça şerhidir. 872'de (1467) tamamlanan eserde Kuşeyrî'nin er-Risâle, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem, Sadreddin Konevî'nin Kitâbü'l-Fükûk, Müeyyidüddin Cendî'nin Şerḥu'l-Fuṣûṣ, Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân ve Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, Abdullah-ı İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât adlı eserlerinden ve çağdaşı Seyyid Ahmed Kırîmî'nin Naṣîḥatü'l-hâʾimîn'inden istifade edilmiştir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 25; Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 307, Hamidiye, nr. 645, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2620, Esad Efendi, nr. 1396, Cârullah Efendi, nr. 1055, Yazma Bağışlar, nr. 3611, Nafiz Paşa, nr. 1234). 2. Risâle-i Aḥvâl-i Sülûk. Zikir türleri, nefis mertebeleri ve makamları gibi seyrü sülûkle ilgili konulardan bahseden eser (İÜ Ktp., AY, nr. 3629, vr. 53b-55b) Harîrîzâde'nin Tibyân'ında Risâle fî sülûki'ṭ-ṭarîḳati'ṣ-Ṣafeviyye (II, vr. 223a-225a), Atâî'nin Zeyl-i Şekāik'inde Risâle (s. 353-355) adıyla iktibas edilmiştir. Eserde tarikatın adı açık bir şekilde zikredilmemekle birlikte İbrâhim Zâhid Geylânî ve Ömer Halvetî'nin fikirlerine atıflar vardır. Risâle

Ahmet Yıldırım tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir ("İskilipli Şeyh Muhammed Muhyiddin Yavsî'nin Bir Risâlesi ve Risâlede Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2001, sy. 6, s. 105-117). 3. Esmâ-i Ehlullāh. Ebû Bekir el-Vâsıtî'den başlayıp Ebü'l-Hüseyin el-Hâşimî ile sona eren 425 sûfînin isim listesini içerir (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 904, vr. 30a-31b). Şeyh Yavsî'ye Taʿlîḳāt ʿalâ tefsîri'l-Beyżâvî, Taʿlîḳāt-ı ʿAlî adlı eserler de nisbet edilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 199; Aşkar, İskilipli Şeyh Muhyiddin Yav-sî, s. 61).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 342-345, 354, 431-432; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 349-351; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, V, 255-257; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 344-355; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 55; Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Camileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 176-177; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nişâb (tıpkıbasım), Ankara 2000, s. 443; a.mlf., Risâle-i Melâmiyye (nşr. Abdurrezzak Tek, Melâmet Risâleleri-Bayrâmî Melâmîliğe Dâir içinde), Bursa 2009, s. 221; Köstendilli Süleyman Şeyhî, Bahrü'l-velâye: 1001 Sûfî (haz. Sezai Küçük - Semih Ceyhan), İstanbul 2007, s. 604-605; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 223a-225a; Sicilli Os-mânî, IV, 341; Osmanlı Müellifleri, I, 41-42, 198-199; Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 466-467; III, 345-346; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 60; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 227; Mustafa Aşkar, İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî: Hayatı-Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1996; a.mlf., "Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibî (Şeyh Yavsî): Hayatı, Eserleri ve Varidat Şerhi Adlı Eseri Üzerine", Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler (haz. Mevlüt Uyanık), Ankara 1998, s. 193-215; Nimet Bostan, Ebussuud Efendi: Ecdâdı, Evlâdı ve Akrabaları (mezuniyet tezi, 1950), İÜ Ed. Fak.; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı, Ankara 1983, I, 49; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 158-163; Selâmi

Şimşek, Edirne’de Tasavvuf Kültürü, İstanbul 2008, s. 238-244; Rıfat Arıncı, “Şeyh Muhiddin Yavsi”, Çorumlu, sy. 18, Çorum 1 Kânunusâni 1940, s. 535-537; Ali Kılcı, “İskilip Şeyh Yavsî Camii Külliyesi”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 5, Ankara 1983, s. 47-63; Ömer İskender Tuluk, “İskilip Şeyh Yavsi Camii’nin Orijinal Planı Üzerine Bir Restitüsyon Denemesi”, TTK Belleten, LXVII/249 (2003), s. 447-456; Cavid Baysun, “Ebussu’ûd Efendi”, İA, IV, 92, 98; Ekrem Işın, “Yavsî Baba Tekkesi”, DBİst.A, VII, 445-446; Ahmet Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, DİA, X, 365; Kâmil Şahin, “Habib Karamânî”, a.e., XIV, 371.

Kâmil Şahin - Semih Ceyhan

ŞEYH ZÂFİR

(الشيخ ظافر)

Muhammed Zâfir b. Muhammed Hasen b. Hamza Zâfir elMedenî (1829-1903)

Şâzelî-Medenî tarikatı şeyhi.

Şubat 1829'da Trablusgarp'ın yaklaşık 200 km. doğusunda bulunan Mısrâte kasabasında doğdu. Dedesi Medine eşrafından Hamza Zâfir olup babası Muhammed Hasan elMedenî, ata yurdu olan Mağrib'e giderek Fas'ta Şâzeliyye tarikatının Derkāviyye kolunun kurucusu Mulây el-Arabî ed-Derkāvî'ye intisap etti. Derkāvî'nin 1823'te vefatından sonra Medine'ye dönerken Trablusgarp'a uğradı ve gördüğü ilgi üzerine burada kaldı. Muhammed Zâfir dinî ilimleri babasından tahsil ettikten sonra Tunus ve Cezayir'e gitti. Ardından Mısır üzerinden Medine'ye geçip burada iki yıl ikamet etti. Şâzelî-Derkāvî tarikatının Medeniyye kolunun kurucusu olan babasına intisap ederek hilâfet aldı ve onun ölümünün (1847) ardından Şâzeliyye-Medeniyye tarikatı şeyhi olarak irşad faaliyetine başladı. Bu dönemde Medeniyye Trablus, Tunus, Fizan, Mısır, Suriye ve Hicaz'da yayıldı.

Şeyh Zâfir'in nüfuzu 1860'lı yıllarda giderek artmaya başladı. Trablusgarp valiliği Mart 1860'ta Evkaf Nezâreti'ne başvurup kendisine müderrislik tevcih edilmesi talebinde bulundu. Temmuz 1860'ta Trablusgarp valiliğine tayin edilen Mahmud Nedim Paşa onunla dostane ilişkiler kurdu. 1870'te İstanbul'da Pertevniyal Vâlide Sultan'ın iltifatına mazhar olan kardeşi Hamza Zâfir ve Mahmud Nedim Paşa'nın tavsiyesiyle İstanbul'a davet edilen Şeyh Zâfir (Hüseyin Vassâf, I, 293) Osmanlı ileri gelenlerinin yanı sıra Şehzade Abdülhamid ile tanıştı. İstanbul'da açılan ilk Şâzelî tekkelerinden Balmumcu Tekkesi'nin bulunduğu Unkapanı civarında üç yıl kadar ikamet ettikten sonra Medine'ye döndü ve oradan Mısrâte'ye gitti. Bir rivayete göre Ağustos 1875'te tekrar sadrazam olan Mahmud Nedim Paşa'nın, diğer rivayete göre tahta çıkışının (31 Ağustos 1876) ardından II.

Abdülhamid'in davetiyle ikinci defa İstanbul'a geldi. Ekim 1876'da Sadrazam Midhat Paşa onu Medine'ye göndermek istediyse de II. Abdülhamid'in himayesinde 2 Ekim 1903'te vefatına kadar İstanbul'da kaldı.

Şehzâde Abdülhamid'in Süleymaniye Camii'nde namaz kıldığı bir gün Hamza Zâfir adında bir şeyhe rastlayıp onunla dost olduğu ve kendisine intisap ettiği rivayet edilir (Osmanoğlu, s. 25). Hüseyin Vassâf ise Abdülhamid'in, İstanbul'a ilk gelişinde Şeyh Zâfir'e intisap ettiğini ve şeyhin Unkapanı civarında kaldığı eve gizlice gidip geldiğini kaydeder. Şeyh Zâfir'in bu sırada Abdülhamid'e tahta çıkacağını söyleyerek onun üzerinde etkili olduğu inancı yaygın bir kanaattir. İstanbul'a gelişinden itibaren Abdülhamid'in güvenini kazanan Şeyh Zâfir'in padişahla kurduğu sağlam ilişki sayesinde nüfuz ve itibarını arttırtığı görülmektedir. Bu çerçevede Unkapanı'ndaki Balmumcu Tekkesi yeniden inşa edilmiş, Beşiktaş'ta Serencebey Yokuşu'nda Ertuğrul Tekkesi adıyla bilinen cami-tevhidhâne, selâmlık, harem ve misafirhane yaptırılmıştır. Bu tekkenin hazîresine defnedilen Şeyh Zâfir'in mezarının bulunduğu kısma 1903-1904 yıllarında tasarımı II. Abdülhamid'in saray mimarı Raimondo d'Aronco'ya ait olan ve İstanbul'da yer alan "art nouveau" eserlerinin önemlilerinden sayılan türbe, kitaplık ve bir çeşme ilâve edilmiştir (bk. ŞEYH ZÂFİR KÜLLİYESİ). Sultan Abdülhamid şeyhe çok değer verdiği için bazı cuma selâmlıklarında Ertuğrul Tekkesi'ne gitmiş ve bazı özel dinî günlerde onu Yıldız Sarayı'na davet etmiştir. Ayrıca şeyhin İstanbul'daki aile mensupları çeşitli rütbelerle taltif edilmiş, resmî kurumlarda görevlendirilmiş ve masrafları devlet tarafından karşılanmıştır. Mısrâte'deki tekkenin bakımı yapılmış, şeyhin Trablusgarp'ta kalan aile fertlerinin ihtiyaçları giderilmiştir.

Zâfir Efendi üstlendiği bazı siyasî görevlerle dikkat çekmektedir. Aḳvemü'l-mesâlik adlı eserinde dile getirdiği reformcu görüşleriyle İstanbul'da tanınan Tunuslu Hayreddin Paşa'yı Abdülhamid'e tavsiye ederek İstanbul'a çağrılmasını sağlamıştır. Aralık 1878 - Temmuz 1879 tarihleri arasında sadrazamlık görevinde bulunan Hayreddin Paşa bu görevi sırasında ve sonrasında onunla yakın diyalog içerisinde olmuştur. Fransa'nın 1881'de Tunus'u işgalinin ardından bölgede Fransa'ya karşı oluşturulan politikaların etkili kılınmasına katkı yapmaya çalışmış, bu

amaçla kardeşi Hamza Zâfir'i Trablusgarp'a göndermiş, İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgali sürecinde Urâbî Paşa ile irtibata geçerek işgali önlemeye gayret etmiştir. İslâm âleminin çeşitli bölgelerinden ve özellikle Arap vilâyetlerinden gelen müslümanları sarayın desteğiyle Ertuğrul Tekkesi'nde ağırlayarak sultan-halifenin nüfuz ve itibarını arttırmak için çaba sarfetmiş, kuvvetli bağlantılarının bulunduğu Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de sultana itaat ve sadakati kuvvetlendirmeye çalışmıştır. el-Envârü'l-kudsiyye ve en-Nûrü's-sâṭıʿ adlı eserlerinde Sultan Abdülhamid'in hilâfetine vurgu yapmış, onu âdil, şeriata uyan ve müslümanların iyiliği için gayret gösteren bir sultan olarak takdim etmiştir. Şeyh Zâfir kaynaklarda bir görev verilmediği sürece devlet işlerine karışmayan ve daha çok tasavvufî kimliğiyle nüfuz kazanan bir şahsiyet diye zikredilir.

Eserleri. 1. el-Envârü'l-kudsiyye fî tenzîhi turukı'l-kavmi'l-aliyye. Şâzeliyye tarikatına dair olan eser 17 Cemâziyelevvel 1297'de (27 Nisan 1880) tamamlanmış olup saraya sunulan nüshasının (İÜ Ktp., TY, nr. 4648) baştan 337 sayfası Türkçe, bu kısmın hâşiyeleriyle metnin devamı Arapça'dır (İstanbul 1302, 423 sayfa). Yaygın olan diğer nüshası Arapça olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1304, 303 sayfa). Mısır baskısında (1320, 96 sayfa) İstanbul'da neşredilen Arapça nüshanın Sultan Abdülhamid'in hilâfetiyle ilgili sayfaları çıkarılmış ve diğer bazı kısımlar kısaltılmıştır. 2. en-Nûrü's-sâṭıʿ ve'l-burhânü'l-ḳāṭıʿ (İstanbul 1301). 17 Cemâziyelevvel 1298'de (17 Nisan 1881) tamamlandığı belirtilen eser Şâzeliyye Tarikatının Esasları adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Muhammed Önder, İstanbul 2006). Şeyh Zâfir'in el-Envârü'l-kudsiyye içinde el-Vaẓîfetü'ẓ-Ẓâfiriyye ve en-Nûrü's-sâṭıʿ içinde Aḳrebü'l-vesâʾil li-idrâki meʿâlî münteḫâbi'r-resâʾil adlı iki risâlesi yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Yıldız-Maruzat Defteri, nr. 66, evrak nr. 379; nr. 67, evrak nr. 394; BA, İrade-Dahiliye, 734/60192, 789/64095; BA, İrade-ML, 56/1321 B-8;

60/1322 Ş-10; BA, YEE, 80/22, 80/39; BA, Y.MTV., 195/77; BA, Y.PRK.ASK, 38/69; BA, Y.PRK.TKM., 4/74; BA, İrade-TAL, 162/1316

Ş-135; 184/1317 R-5; Veliyyüddin Yeken, el-Maʿ-lûm ve'l-mechûl, Kahire 1327/1909, s. 100-101, 169-177; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 293, 297, 307, 308; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 897-902, 939-940; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 113, 126; Osman [Nuri] Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, s. 869, 1075-1077; P. Bardin, Algériens et Tunisiens dans l'Empire Ottoman de 1848 à 1914, Paris 1979, s. 102-108; A. Schölch, Egypt for the Egyptians, London 1981, s. 244; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hâtıralarım, İstanbul 1986, s. 25-26; Ş. Tufan Buzpınar, Abdulhamid II, Islam and the Arabs: The Cases of Syria and the Hijaz (1878-1882) (doktora tezi, 1991), The University of Manchester, s. 89-96; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarḳıyye, Beyrut 1994, II, 125-127; Abdülkādir Zekî, en-Nefḥatü'l-ʿaliyye fî evrâdi'ş-Şâẕeliyye, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 235-242; Mustafa Salim Güven, Ebü'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 346-347, 369-392; Atillâ Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ankara 1999, s. 267-269, 308, 342-343; Mustafa Kara, Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri: 1839-2000, İstanbul 2002, s. 33-34; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 603-608; Kamil Büyüker, II. Abdülhamid Han'ın Şeyhi Şeyh Muhammed Zâfir Efendi ve Ertuğrul Tekkesi, İstanbul 2004; Güngör Tekçe, Zâfir Konağında Bir Tuhaf Zaman, İstanbul 2007; M. Baha Tanman, "Ertuğrul Tekkesi", DBİst.A, III, 196-198; a.mlf., "Şazelî Tekkesi", a.e., VII, 138-139; a.mlf., "Şazelîlik", a.e., VII, 139-140.

Şit Tufan Buzpınar

ŞEYH ZÂFİR KÜLLİYESİ

İstanbul Beşiktaş'ta XX. yüzyılın başında inşa edilen külliye.

Şâzeliyye şeyhi Muhammed Zâfir Efendi için II. Abdülhamid tarafından Beşiktaş'ta 1305 (1887-88) yılında yaptırılan ve bugün cami olarak kullanılan Ertuğrul Tekkesi yanında 1903-1904 yıllarında inşa edilen külliye türbe, kütüphane ve çeşmeden oluşur. Şeyh Zâfir Efendi 2 Ekim 1903 tarihinde vefat edince Ertuğrul Tekkesi'nin hazîresine defnedilmiş, aynı yıl bir türbe inşası için saray mimarı Raimondo d'Aronco'ya proje siparişi verilmiştir. Udine Müzesi Arşivi'ndeki (İtalya) taslak ve çizimler, d'Aronco'nun bu konu üzerinde hayli çalışmalar ve denemeler yaptığını belgelemektedir. 1894 depremi sonrasında üstlendiği restorasyon çalışmalarında Osmanlı mimarisi hakkında bilgi edinen d'Aronco aynı zamanda "art nouveau" üslûbunda yetkin bir kişiydi. d'Aronco, aykırı gibi görünen bu iki özelliği bir araya getirerek küçük fakat inceliklerle donanmış bu eseri inşa etmiştir. Külliye, mimarlık tarihi literatüründe tarihî ortamın değerlerini de içeren "art nouveau/secession" mimarlığının yetkin bir örneği olarak tanınır.

Türbe geleneksel kare planlı şemaya ve kütleye uygundur (8,50 m. × 8,50 m.). Osmanlı mimari tasarımının belirleyici öğesi olan kubbe burada pozisyonunu korumaktadır. Ancak günümüzdeki kubbe formunun özgünlüğü şüphelidir. Unità Organizzativa Galleria d'Arte Moderna di Udine-Gallerie del Progetto Arşivi'ndeki projesinde alem kesimine kadar dilimli ve bombeli olan kubbenin izleri halen mevcut kubbe eteğinde durmaktadır. Bu form Alay Köşkü'nün ünlü dilimli kubbesini düşündürmektedir. Dilimli bölümün bitiminde alemin yerleştirildiği tepe kısmı da Alay Köşkü'nde olduğu gibi yükseltilmiş, kubbeye barok bir görünüm verilmiştir. Geleneksel modeli değişimi içinde değerlendiren bu referans diğer öğelerde de sürdürülmektedir. Dekorasyon alanı olarak görse de d'Aronco, Osmanlı kubbesinin ayırt edici basık kubbe kasnağını ihmal etmemiştir ve içeride alt yapıdan kubbeye geçiş için yine geleneksel bir form olan ve kâgir örtü sistemlerinde kullanılan tromp öğesine başvurmuştur. Halbuki kubbenin ahşap kaburgalı bir strüktürü vardır ve

tromp kullanımı zorunlu değildir. Köşelerdeki kule öğeleri yukarıya doğru daralan eğik çizgileriyle bir üçgen çizerek yükselirken ağırlık kulelerinin geleneksel strüktürel işlevinden sıyrıldığını ve işlevinin yalnızca bir anlam ve gönderme olduğunu ortaya koyar. Yukarıda adı geçen arşivdeki özgün çizimler, d'Aronco'nun yeni Osmanlıcı (Osmanlı revivalist) esprisine ne kadar hâkim olduğunu kanıtlar; aynı zamanda Osmanlı mimarlığının yapısalcı geleneğinin sınırlarını aradığını belgeler.

Şeyh Zâfir Türbesi tasarımına bir "art nouveau/secession" örneğinde de bakılabilir. Sağır olan arka cephe dışındaki üç cephe birbirine eş biçimde düzenlenmiştir. Cephenin eksenine yerleştirilmiş, Viyana örneklerini anımsatan dar ve yüksek pencerelerde, birer kenarları eğri konik üçgenlerden oluşan bir zemin üzerinde bir çift eşkenar dörtgen içine zeytin dallarından oluşan bitkisel motif vardır. Yandaki üçgen alanlarda bir mukarnas stilizasyonu olarak kabartma ve oyukların almaşık yerleştirilmesiyle küçük kare motiflerin negatif-pozitif almaşığı aynı çizgiyi örnekler. Altta yatay bir bant oluşturan kare pencereler ve köşelere yerleştirilmiş kare bezeme panoları, şaşırtıcı biçimde Amerikalı mimar F. L. Wright tasarımlarına bir anlatım yakınlığını gösterir. Sonuç olarak d'Aronco'nun Şeyh Zâfir Türbesi'nde geometrik dekorasyonun egemen olduğu bir yaklaşımla çalıştığı söylenebilir. İç mekânda restorasyonlardan önce kubbe üzerinde açık yeşil ve pembe renkli bir bezeme vardı. Serbestçe kıvrılan kenger yapraklarının çevrelediği daire biçimli bir madalyonun içine natüralist çiçek demetleri yerleştirilmiş, duvarlar pembe/somon renkte stuka ile çalışılmıştı.

Ayrı girişi olmayan kütüphane türbeden geçilerek girilebilen özel bir kitaplıktır. Kare planlı küçük kütüphane yine kubbe ile örtülüdür. Ancak bu kubbe, XIX. yüzyılın ahşap kaburgalı taşıyıcı sistemine uyan ve kubbenin geleneksel öğelerini kullanmayan,

meselâ kasnağı bulunmayan bir eğrisel örtüdür. Köşelerdeki kulemsi öğelerle küçük kubbenin ilişkisi türbede olduğu gibi strüktürel görünümlü bile değildir. d'Aronco burada, beklenmedik bir yaklaşımla yine yerel referanslara başvurarak her cepheye sivil yapıları ve konutları çağrıştıran birer yarım altıgen çıkma yapmış, bununla kitaplığın kişiye özgülüğünü vurgulamak istemiş gibidir. İç mekânın merkezinde yer alan minik

kubbenin eteklerinde alçıdan renksiz ve malakârî türde bir bezeme vardır.

Şeyh Zâfir Külliyesi'ni tamamlayan son parça iki yüzlü küçük çeşmedir. Suyunu Hamidiye suyu tesislerinden alan çeşme, İstanbul geleneğinde bir kentsel donanım öğesi olan küçük çeşmelere tasarım kalıpları ve ölçüsüyle uyan bir örnektir; tekke programının da vazgeçilmez öğelerindendir. Raimondo d'Aronco, külliye bahçesiyle sokağın kot farkını değerlendirerek iki değişik düzlemde çalışmış, bu da çeşmenin bir meydan çeşmesi gibi plastik öğeye dönüşmesini sağlamıştır. Kitâbe, tuğra vb. öğelerin dışında dekoratif desenlerin tamamı geometrik motiflerden, minik üçgen, kare ve mukarnas stilizasyonlarından oluşmaktadır. Üçgen, kare ve daire motiflerinden meydana gelen bir modül ritmik biçimde yinelenerek dökme demirden özgün bahçe parmaklığını oluşturur ve külliye yapılarını birbirine bağlar. Yanında yer aldığı Ertuğrul Tekkesi'nin parmaklıklarından farklı bir parmaklık kullanılarak külliyenin arsadaki sınırı belirlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 1990, I, 259-260; Afife Batur, "Yıldız Serencebey'de Şeyh Zafir Türbe, Kitaplık ve Çeşmesi", Anadolu Sanatı Araştırmaları, İstanbul 1968, I, 103-138; a.mlf., "Les oeuvres de Raimondo D'Aronco à Istanbul", Atti del Congresso Internazionale di Studi su "Raimondo D'Aronco e il suo tempo", Udine 1982, s. 118-134; a.mlf., "Raimondo d'Aronco et ses travaux éffectués à Istanbul", Atti del convegno: Architettura e architetti Italiani ad Istanbul tra il XIX e il XX secolo, Istanbul 1995, s. 33-38; a.mlf., "Italian Architects and Istanbul", Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre, VIII/9-10 (1993), s. 134-141; a.mlf., "İstanbul Art Nouveau'su", TCTA, IV, 1086-1088; Z. Nayır, "Raimondo D'Aronco and Ottoman Revivalism", Atti del Congresso Internazionale di studi su "Raimondo D'Aronco e il suo tempo", Udine 1982, s. 135-149; M. Nicoletti, "Memoria e linguaggio in Raimondo D'Aronco", a.e., s. 216-222; D. Barillari, Raimondo D'Aronco, Roma 1995, s. 80-83, rs. 127-133; a.mlf., "Genius loci e Modernismo: le ville di

Raimondo D’Aronco tra architettura ottomana e mitteleuropa”, Atti del convegno: Architettura e architetti Italiani ad Istanbul tra il XIX e il XX secolo, Istanbul 1995, s. 21-32; a.mlf. - E. Godoli, Istanbul 1900, Istanbul 1997, s. 30-32, 93, 95-97, 100-104; Özer Soysal, Türk Kütüphaneciliği, Ankara 1999, VI, 229-234; A. Barey, “Sulle sponde del Bosforo, Istanbul fra Oriente e Occidente”, Lotus internazionale, sy. 26, Milano 1980, s. 38, rs. 1-5; M. Baha Tanman, “Ertuğrul Tekkesi”, DBİst.A, III, 196-198.

Afife Batur

ŞEYHAYN

(الشيخين)

Buhârî ile Müslim'i ifade eden bir hadis terimi.

Sözlükte "yaşlı kimse" anlamındaki şeyh kelimesi hadis terimi olarak genellikle "kendisinden hadis rivayet edilen hoca" mânasına gelir. Kelimenin ikil hali olan şeyhân/şeyhayn sözüyle hadis ilminde Buhârî ve Müslim kastedilir. Bir hadis nakledildikten sonra kaynağını göstermek üzere "müttefekun aleyh" veya "ravâhü'ş-Şeyhân" ya da "ahrecehü'ş-Şeyhân" dendiğinde o hadisin hem Buhârî hem Müslim tarafından rivayet edilerek el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerine kaydedildiği anlaşılır. Lafızları farklı olsa da aynı anlamı taşıyan bir hadisin her iki eserde aynı sahâbîden nakledilmesi durumunda bu hadis için "müttefekun aleyh" denir. Lafızları aynı olsa da Buhârî ve Müslim'in farklı sahâbîlerden rivayet ettiği hadis için bu tabir kullanılmaz. Hadis âlimleri bu tür rivayetlerde "ravâhü'ş-Şeyhân" veya "ahrecehü'ş-Şeyhân" ifadelerine yer vermişlerdir.

I ve II. (VII-VIII.) yüzyıllarda hadislerin genellikle sahihi ile zayıfını aynı eserde tasnif etme geleneği hâkim olduğundan Buhârî ile Müslim'in sadece sahih hadisleri derleyen çalışmaları hadis tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Onların meydana getirdiği el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri ümmetin tamamına yakını Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en sahih kitap diye kabul etmiş, bu iki eserde yer alan hadisler sahihin en yüksek derecesini oluşturmuştur (İbnü's-Salâh, s. 18, 27). Hadis ilmine yaptıkları büyük katkı ve tasnif ettikleri bu eserler sebebiyle Buhârî ile Müslim muhaddisler arasında büyük itibar görmüştür. IV. (X.) yüzyılın sonlarında Hâkim en-Nîsâbûrî'nin çokça kullandığı Şeyhayn terimini Buhârî ile Müslim hakkında ilk defa kimin kullandığı bilinmemektedir. İslâm tarihiyle kelâm ve mezhepler tarihinde şeyhayn kelimesiyle Hz. Ebû Bekir ve Ömer, Hanefî fıkhında Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, Şâfiî fıkhında Abdülkerîm er-Râfiî ile Nevevî kastedilmektedir (ayrıca bk. HULEFÂ-yi RÂŞİDÎN; İMÂMEYN).

Şeyhayn kelimesi bazı eserlerin isimlerinde yer almış, Hâkim en-

Nîsâbûrî’nin el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı el-Müstedrek ʿale’ş-Şeyḫayn olarak da anılmıştır. Ayrıca İbn Bâtîş’in el-Beyân ʿamme’t-tefeḳa ʿaleyhi’ş-Şeyḫân, İbnü’l-Mülâkkın’ın el-Bülġa fî eḥâdîs̱i’l-aḥkâm mimme’t-tefeḳa ʿaleyhi’ş-Şeyḫân ve günümüz müelliflerinden M. Fuâd Abdülbâkī’nin el-Lüʾlüʾü ve’l-mercân fîme’t-tefeḳa ʿaleyhi’ş-Şeyḫân adlı eserleri bu tür kullanımın en tanınan örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 42; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 18, 22, 27-28; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 364-365; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 86-90, 98-100; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 216-217; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 377-378; Ahmet Yücel, “Müttefekun Aleyh”, DİA, XXXII, 224-225.

Mehmet Efendioğlu

ŞEYHÎ

(شيخي)

(ö. 832/1429’dan sonra)

Klasik Türk edebiyatının kurucularından sayılan divan şairi.

Kaynaklarda hakkında yer alan bilgiler karışık ve yetersizdir. Germiyanoğulları Beyliği’nin merkezi olan Kütahya’da doğdu. Latîfî’ye göre I. Murad zamanında dünyaya geldi. Yeni çalışmalarda, 818 (1415) yılında Çelebi Sultan Mehmed’in gözünü tedavi ettiğinde Hekim Sinan lakabıyla meşhur olduğu bilgisinden (Hoca Sâdeddin,

I, 278-279) hareketle o tarihlerde kırk-kırk beş yaşlarında olması gerektiği belirtilerek I. Murad’ın saltanat döneminde (773-778/1371-1376 yılları arasında) doğduğu ileri sürülmüştür. Adı divanındaki bazı şiirlerinde, kaynaklarda ve yeni çalışmalarda ise Sinan, Yûsuf Sinan ve Yûsuf Sinâneddin şeklinde gösterilmekte, Sicilli Osmânî’de ise yanlış olarak Şeyhî Senâî diye verilmektedir. Babasının adı Ahmed Mecdüddin’dir. İlk öğrenimine Kütahya’da başladı; divan şairi Ahmedî’den ve diğer âlimlerden ders aldı. Daha sonra İran’a giderek Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile ders arkadaşı oldu. Burada edebiyat, tasavvuf ve tıp alanlarında tahsil gördüğü anlaşılan Şeyhî memleketine döndükten sonra göz hekimliği yaptı. Kaynaklarda mahir bir göz hekimi olduğu anlatılır. Latîfî, Şeyhî’nin İran’dan Kütahya’ya dönerken Ankara’ya uğradığını ve Hacı Bayrâm-ı Velî’ye intisap ettiğini, Bursa’da Seyyid Nesîmî ile buluştuğunu söylemektedir (Tezkiretü’ş-şu’arâ, s. 337). Daha sonraki çalışmalarda şairin bu sebeple “Şeyhî” mahlasını aldığı ileri sürülmüş ve görüş kabul görmüştür. Onun şeyhlik yapıp yapmadığı bilinmese de eserlerinde tasavvufî unsurlara sıkça rastlanmaktadır.

Şeyhî, Kütahya’ya döndükten sonra Germiyan Beyi II. Yâkub Bey’in hizmetine girerek onun musâhibliğini ve özel tabipliğini yaptı. Osmanlı hânedanıyla ilk teması Emîr Süleyman Çelebi zamanında başladı. Daha

sonra Çelebi Sultan Mehmed'in gözünü tedavi etmesinin ardından Osmanlı Devleti'nin ilk reîs-i etıbbâsı oldu. 831 (1428) yılında Edirne'ye gelen II. Yâkub Bey'e mihmandarlık yapan, daha sonra ölümü üzerine bir mersiye yazan Şeyhî'nin II. Murad'la da görüştüğü, ancak onun yanında uzun süre kalmadığı anlaşılmaktadır (Âşıkpaşa-zâde, s. 116-117). Hayatının son yıllarını nerede geçirdiği tam olarak bilinmemektedir. Muhtemelen II. Yâkub Bey'in yanına dönüp Kütahya'da vefat etmiştir. Ölüm tarihi konusunda da kesin bilgi yoktur. Fâik Reşad hiçbir kaynağa dayanmadan vefat yılını 826 (1423) diye göstermiş, Bursalı Mehmed Tâhir ve İbrahim Necmi (Dilmen) bu tarihi tekrarlamıştır. Sicilli Osmânî'de 829 (1426), Mecelletü'n-nisâb'da 855 (1451) tarihleri verilmiştir. M. Fuat Köprülü ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Şeyhî'nin 832'de (1429) ölen Yâkub Bey'e mersiye yazdığını dikkate alarak bu tarihten sonra öldüğünü belirtmişlerdir. F. Kadri Timurtaş bu bilgilerden hareketle Şeyhî'nin 834 (1431) yılında vefat ettiğini ileri sürmüş, daha sonraki çalışmalarda bu görüş kabul görmüştür. Mezarı bugün Kütahya'ya 7 km. mesafedeki Dumlupınar'dadır (Erdem, s. 24) ve 1961'de Oktay Aslanapa'nın çizdiği plana göre yaptırılmıştır. Son dönemde, 947 (1540) yılında vefat eden Müdâmî'nin Divançe'sinde bulunan bazı beyitlerden ve aynı şairin Menâkıb-ı Emîr Buhârî adlı eserinden hareketle Şeyhî ve Şeyh Sinan'ın aynı kişiler olduğu, Şeyhî'nin Emîr Sultan'a intisap ettiği, 833 (1430) yılında Alaşehir'e gittiği, 870'te (1465-66) Şeyh Sinan Camii'ni yaptırdığı ve 887'de (1482) vefat ettiği, mezarının bu camide bulunduğu, babasının adının Mahmud Fakih olduğu ileri sürülmüşse de (Bilgin, bk. bibl.) Şeyhî hakkında bulunan son belgeler bu bilgilerin yanlışlığını ortaya koymaktadır (Şeyhî Divanı, s. X).

Kaynaklarda "Hüsrev-i şuarâ, pîşterîn-i şuarâ-yı Rûm, şeyhü'ş-şuarâ, emlahu'ş-şuarâ" gibi sıfatlarla anılan Şeyhî ününü daha çok mesnevi alanında kazanmıştır. Eski edebiyatın kurucularından biri olduğu kabul edilen şair, Hüsrev ü Şîrîn ve Harnâme adlı eserleriyle Türk edebiyatında mesnevi sahasının önemli simaları arasında yer almıştır. Mesnevi yazmayı bir şehir kurmaya benzeten Şeyhî eserlerinde oldukça akıcı bir dil kullanmış, tasvirlerinde ve konuyu işleyişinde başarılı kabul edilmiştir. Sehî onun, "şiir güzeli"nin omzundan eski Acem elbisesini çıkarıp Türkî elbise ve yeni hil'atler biçip giydirdiğini söyleyerek (Tezkire, s. 170) mesnevi tarzındaki başarısını dile getirmiştir. Latîfî de Şeyhî'nin mesnevide övülecek bir üslûba sahip olduğunu, Hüsrev ü Şîrîn'ine birçok nazîre

yazıldığını, fakat hiçbirinin Şeyhî'nin yanına yaklaşamadıklarını ifade etmiştir (Tezkiretü'ş-şu'arâ, s. 339). İznikli Hümâmî'nin Sînâme, Münîrî'nin Mihr ü Müşterî, Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme, Halîlî'nin Fürkatnâme ve Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn adlı mesnevilerinde Şeyhî'nin adının geçmesi onun daha sonraki yüzyıllarda da unutulmadığını göstermektedir. Câfer Çelebi Hevesnâme'sinde bu eseri dolayısıyla Şeyhî'yi belâgat kurallarına uymamak, fasih olmamak ve yeni mânalar bulmamakla eleştirmiş, fakat Divan'ında Şeyhî'yi kendisine Şeyh olarak kabul ettiğini söylemekten geri durmamıştır.

Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi, Şeyhî'nin gazel sahasında mesnevide olduğu kadar başarılı sayılmadığını ifade ederken Gelibolulu Âlî Mustafa nazım dilini ve edasını tenkit etmiş, ancak gazel ve kaside nazım biçimlerinde güzel örnekler verdiğini söylemiştir. Şeyhî, kasidelerinin nesîb bölümündeki canlı tasvirleriyle dikkat çekmekte, gazellerinde hayal zenginliğine rastlanmaktadır. Bu dönemde daha çok basit vezinler kullanılırken Şeyhî şiirlerinde genellikle aruzun mürekkep ve tek düzelikten uzak kalıplarını tercih etmiş, o dönemde hemen her eserde görülen imâle ve zihaf kusurlarına rağmen zamanında aruzu iyi kullanan şairler arasında yer almıştır. Şiirleri Türkçe kelimeler bakımından zengin sayılan Şeyhî kullandığı deyimlerle Necâtî Bey'e giden yolu açmıştır. Şiirlerinde tasavvufu mecazi aşkla birlikte ele almış, tasavvuf remizlerinden geniş ölçüde faydalanıp diğer divan şairleri gibi bunları duygu ve düşüncelerini ifade etmede bir araç olarak kullanmıştır. Şeyhî ayrıca Ahmedî, Nesîmî ve Şîrâzî'ye nazîreler yazmıştır. M. Fuad Köprülü, Şeyhî'nin çağdaşlarına göre zarif bir dile, zengin bir hayale ve canlı bir tasvir kabiliyetine sahip bulunduğunu, dinî ilimler yanında İran edebiyatına da vâkıf olduğunu, Hâfız-ı Şîrâzî, Nizâmî-i Gencevî, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi şair ve mutasavvıflardan etkilendiğini belirtir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 363).

Eserleri. 1. Divan. On beş kaside, dört terciibend, iki terkibibend, bir mesnevi, iki müstezad ve 202 gazelden oluşan eser Ahmedî ve Ahmed-i Dâî'nin divanlarından sonra Anadolu sahasında tertip edilmiş en eski divanlar arasında önemli bir yere sahiptir. On iki nüshası tesbit edilen eserin Millet Kütüphanesi'ndeki nüshasını (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 238) Şeyhî Divanı: Nüsha Farkları ve Tarama Sözlüğü adlı çalışmasıyla birlikte

tıpkıbasım halinde neşreden Ali Nihad Tarlan (İstanbul 1942), Şeyhî Dîvanını Tetkik adlı eserinde (İstanbul 1934, 1964) divanı edebî ve fikrî yönden incelemiş, Mustafa İsen ve Cemal Kurnaz da eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazmasının (TY, nr. 2084) tıpkıbasımını bir inceleme ve divanın Latin harflerine çevirisiyle birlikte yayımlamıştır (Şeyhî Divanı, Ankara 1990). Halit Biltekin eser üzerine bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 2. Hüsrev ü Şîrîn*. 6944 beyitten oluşan eser Türk edebiyatında yazılan ikinci Hüsrev ü Şîrîn mesnevisi olup Faruk Kadri Timurtaş tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1963, 1968, 1980). 3. Harnâme. Divan edebiyatında hiciv ve mizah sahasının en güzel örneklerinden olan 126 beyitlik mesnevi aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılmıştır. Küçük bir eser olmasına rağmen mesnevide bulunması gereken tevhid, na't, padişaha övgü, konunun işlenişi

ve dua bölümlerini içeren Harnâme'de, çalışmaktan yorulmuş zayıf bir eşeğin besili öküzleri görüp onlara imrenmesi ve boynuz ararken kulağından ve kuyruğundan olması anlatılmaktadır. Hasan Özdemir'e göre Şeyhî bu hikâyeyi Arapça bir atasözünü, Emîr Hüseynî'nin Zâdü'l-müsâfirîn'inde geçen bir eşek hikâyesini, İbrânî geleneğindeki eşek hikâyesini ve Ezop masallarındaki varyantlarını değerlendirerek yazmıştır. II. Murad'a sunulan, sosyal hiciv bakımından Türk edebiyatının en güzel eserlerinden kabul edilen ve dilinin sadeliği yanında canlı tasvirleriyle dikkat çeken Harnâme'yi, Tahir Olgun (Germiyanlı Şeyhî ve Harnâmesi, Giresun 1949) ve Faruk Kadri Timurtaş (Şeyhî'nin Harnâmesi, İstanbul 1971) yayımlamıştır.

Nicholas N. Martinovitch'e göre Şeyhî'nin Ferah-nâme adlı bir mesnevisi daha bulunmaktadır (bk. bibl.).

Osmanlı Müellifleri'nde Şeyhî'ye Kenzü'l-menâfi' fî ahvâli'l-emzice ve't-tabâyi adlı bu kitap isnat edilmekteyse de (Yücel, s. 34) eserin üslûp, muhteva ve dil açısından Şeyhî'ye ait olmadığı kabul edilmektedir (bk. Şeyhî ve Hüsrev ü Şirin'i, s. 100). Osmanlı Müellifleri'nde Şeyhî'ye atfedilen Dürerü'l-akāid adlı eserin Şeyhî mahlasını kullanan Şemseddin Sivâsî'ye ait olduğu Abdülbaki Gölpınarlı tarafından ileri sürülmüştür (İA, XI, 423). Yine Osmanlı Müellifleri'nde Şeyhî'nin Ferîdüddin Attâr'a ait Ḫâbnâme'yi nazmen tercüme ettiği ve Neynâme adlı bir eserinin daha

bulunduğu belirtilmiş ve bunların kayıtlı olduğu kütüphaneler zikredilmişse de bu eserler henüz ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrin'i: İnceleme-Metin (haz. Faruk Kadri Timurtaş), İstanbul 1980, s. 60, 74, 100; Şeyhî Divanı: İnceleme-Metin-Dizin (haz. Halit Biltekin, doktora tezi, 2003), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 116-117; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 530-533; Sehî, Tezkire (Kut), s. 168-170; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 253b-254b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 337-345; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 128-129; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 278-279; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 111-114; Kınalızâde, Tezkire, I, 529-531; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 238a; Sicilli Osmânî, III, 113; Fâik Reşad, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1329, s. 80-101; Osmanlı Müellifleri, II, 254-256; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, I, 47-52; Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926) (haz. Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin), İstanbul 1980, s. 363-364; Hasan Âli Yücel, Bir Türk Hekimi ve Tıbba Dair Manzum Bir Eseri, İstanbul 1937, s. 34; Halil Kadri Erdem, Kütahya Mesireleri, Kütahya 1938, s. 24, 281; A. Zajaczkowski, Le poème iranien Husrev-ü-Sirin en version turque-osmanlie de Seyhi, Warszawa 1963; Faruk Kadri Timurtaş, Şeyhî Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1968; a.mlf., "Harnâme", TDED, III/3-4 (1949), s. 369-387; a.mlf., "Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şîrin ve Ferhad u Şîrin Hikâyesi", a.e., IX (1959), s. 65-88; a.mlf., "Şeyhî'nin ve Nizâmî'nin Hüsrev ü Şîrinlerinin Konu Bakımından Mukayesesi", a.e., X (1960), s. 25-34; a.mlf., "Şeyhî'nin Eserleri", a.e., XI (1961), s. 99-108; Âmil Çelebioğlu, Türk Mesnevî Edebiyatı, İstanbul 1999, s. 225-239; Nicholas N. Martinovitch, "Farahnāma of Shaikhī", JRAS (1929), s. 445-450; Nihad M. Çetin, "Arapça Birkaç Darb-ı Meselin ve Şeyhî'nin Harnâme'sinde İşlediği Hikâyenin Menşei Hakkında", ŞM, VII (1972), s. 227-243; Orhan Bilgin, "Şeyhî Hakkında Yeni Bilgiler",

MÜTAD, sy. 7 (1993), s. 121-139; Yaşar Akdoğan, "Şeyhî Divanı'nı Tenkit; Germiyanlı Şeyhi ve Divânı ile İlgili Yanlışlıklar ve Eksiklikler", TDA, sy. 116 (1998), s. 5-13; Mustafa Özkan, "Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin'i ve Rûmî'nin Şîrin ü Perviz'i", İlmî Araştırmalar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 179-192; Necati Sungur, "Divan Şairlerinin Birbirlerine Yönelik Tenkitlerinin İlk Örneklerinden Biri: Cafer Çelebi'nin Şeyhî ve Ahmed Paşa'yı Tenkidi", Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 17, Ankara 2001, s. 71-77; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Germiyanoğulları", İA, IV, 769-770; Abdülbâki Gölpınarlı, "Şemsîye", a.e., XI, 423.

Halit Biltekin

ŞEYHÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1144/1731)

Nakşibendî şeyhi, biyografi yazarı ve şair.

1078 Receb ayı sonlarında (Ocak 1668) İstanbul'da doğdu. Dedesi simkeşbaşı Mehmed Ağa, babası dönemin şairlerinden Simkeşzâde diye tanınan Hasan Feyzi Efendi'dir. İlk eğitimini Nakşî şeyhi olan babasından aldı. Medrese tahsilini tamamlayarak Cemâziyelâhir 1096'da (Mayıs 1685) Anadolu Kazaskeri Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'den mülâzım oldu. Bir süre onun tezkireciliğini yaptı ve ardından bazı medreselerde görevlendirildi. Bu arada tasavvufla ilgilendi. 1690 yılında babasının ölümü üzerine onun yerine Edirnekapı dışında Otakçılar'da bulunan Emîr Buhârî Dergâhı'nın şeyhliğine getirildi. Burada yaklaşık kırk yıl ders verdi ve postnişinlik yaptı. 15 Muharrem 1144'te (20 Temmuz 1731) vefat eden Mehmed Efendi'nin ölümüne "abd-i huceste" ve "zamân-ı hâtime" ibareleri tarih düşürülmüştür. Mezarı, bu tekke ile Kemalpaşazâde'nin türbesi arasında dergâhın minaresine yakın bir yerde babasının mezarı civarındaydı. Gerek tekke gerekse buradaki mezarlar çevre yolu yapımı sırasında ortadan kalkmıştır. Çağdaşı Sâlim tarafından iyi huylu, edepli, zeki, her şeyin doğrusunu öğrenme ve gerçeği yazma hususunda özenli, dünya hırsından uzak bir kişi olarak nitelendirilmiştir. Râmiz de onu edebiyat, tarih, şiir ve inşâda üstün bir şahsiyet diye tanımlamıştır.

Şeyhî Mehmed Efendi'nin en önemli eseri Vekāyiu'l-fuzalâ adlı biyografi kitabı olup Nev'îzâde Atâî'nin Hadâiku'l-hakāik'ının zeylidir. Eserde "tabaka" genel başlığıyla 1042-1144 (1632-1731) yılları arasında yaşayan âlim ve şeyhler hakkında bilgi verildikten sonra dönemin şairleri ayrı başlık altında anlatılır ve şiirlerinden örnekler verilir. Üç cilt olan eserin müellifin bizzat kaleme aldığı ilk iki cildi dönemin sadrazamı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya sunulmuş, Hekimoğlu Ali Paşa'nın emriyle oğlunun temize çektiği III. cilt I. Mahmud'a takdim edilmiştir. Vekāyiü'l-fuzalâ'nın telif sebebi, daha önce Uşşâkīzâde İbrâhim Efendi tarafından kaleme alınan Zeylü'z-zeyli Atâî adlı eserin beğenilmemesidir. Şeyhî Mehmed Efendi bu

kitabı tertip bakımından hatalı, bilgi yönünden eksik ve itinadan yoksun bulmuş, kendi zeylini Nev‘îzâde’nin bıraktığı

yerden başlatmış ve eserini 1130’da (1718) tamamlamıştır. Kitabın adı ebced hesabıyla telif yılını verir. Eserinde eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye müellifi Taşköprizâde, bunun mütercimi Mehmed Mecdî Efendi ve özellikle “müverrih-i celîlü’l-kadr” diye nitelediği Atâî’yi örnek alan Şeyhî Mehmed Efendi her padişah dönemine bir tabaka tahsis etmiş ve o dönemin 40 akçelik medreselerinden sonraki müderrislerini, tarikat şeyhlerini ve seleflerinden farklı olarak şairleri ölüm tarihlerine göre sıralamıştır. Ayrıca her padişah döneminin sonuna görevde bulunmuş Kırım hanlarının ve sadrazamların biyografisini eklemiş; şeyhülislâmları, kaptan-ı deryâları, Rumeli ve Anadolu kazaskerleriyle nakîbüleşrafları; başta İstanbul olmak üzere Ankara, Bağdat, Bosna, Bursa, Diyarbekir, Edirne, Erzurum, Eyüp, Filibe, Gence, Halep, Hemedan, Galata, İzmir, Kayseri, Konya, Kudüs, Kütahya, Lefkoşe, Manisa, Maraş, Medine, Mekke, Mısır, Revan, Sakız, Selânik, Sofya, Şam, Tebriz, Tire, Tokat, Trablusşam, Üsküdar ve Yenişehr-i Fener gibi yerlerde kadılık yapanların listesini vermiş, her padişah devrine ait siyasal olayları da özetlemiştir. Bunlar arasında vak‘anüvis tarihlerinde yer almayan 1142 (1729-30) yılı olaylarının ayrı bir önemi vardır. Öte yandan Şeyhî, Atâî’nin Zeyl-i Şekāik’ında bulunmayan bazı kişilerin biyografisini vermekle selefinin eksiklerini tamamlamaya çalışmıştır. Bir asır gibi uzun bir dönemin vefeyatını içeren Vekāyiu’l-fuzalâ’da 2058 kişiden söz edilir. Şeyhî eserini telif ederken yazılı ve şifahî kaynaklardan yararlanmıştır. Yazılı kaynakların en önemlisi şeyhülislâm defterleridir. Nitekim çağdaşı Sâlim onun doğruyu bulmada çok titiz çalıştığını ve özellikle bu defterleri kullandığını vurgular (Tezkiretü’ş-Şu‘arâ, s. 442). Müellif diğer kaynaklarını eserinde yer yer zikreder. Bunlardan Cemâleddin Hulvî’nin Lemezât’ı, Riyâzî Mehmed’in Riyâzü’ş-şuarâ’sı, başta Ravzatü’l-ebrâr olmak üzere Karaçelebizâde’nin bazı eserleri, Şeyh Mehmed Nazmi Efendi’nin Hediyyetü’l-ihvân’ı, Naîmâ’nın Târih’inin esasını teşkil eden Şârihu’l-Menârzâde’nin meçhul eseriyle Vak‘anüvis Râşid Mehmed Efendi’nin Târih’i isimlerini zikrettiği eserlerdir. Kendisinden övgüyle söz ettiği Kâtib Çelebi’nin kitaplarından faydalandığı da söylenebilir. Babası Hasan Feyzi Efendi’den sadece şifahî nakillerde bulunmaz, başta tarih düşürme olmak üzere diğer konularda da yararlanır. Her ne kadar beğenmese de eserinin 1106 (1694-95) yılına kadar gelen kısmı için

Uşşâkīzâde'nin Zeylü'z-zeyli Şekāik'ını kullanır. Uşşâkīzâde ile Şeyhî arasındaki ifade benzerlikleri her ikisinin aynı kaynakları kullanmış olmasıyla açıklanabilirse de Şeyhî'nin, Uşşâkīzâde zeylinin doğruluğuna kanaat getirdiği kısımlarından faydalanmasını tabii karşılamak gerekir. Atâî'nin Zeyl-i Şekāik'ı gibi ünlü bir eserin zeyli olmasına rağmen onun kadar şöhrete kavuşamayan Vekāyiu'l-fuzalâ'dan sadece tarihçiler faydalanmamış, ihtiva ettiği yüzlerce şair biyografisi dolayısıyla tezkiretü'ş-şuarâ müellifleri de eserden yararlanmıştır. Sâlim ve halefi Âdâb-ı Zurefâ yazarı Râmiz bunlardan sadece ikisidir. Vekāyiu'l-fuzalâ'nın Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde birçok nüshası vardır. Ali Uğur tarafından kısmen yayımlanan eser (bk. bibl.), Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi'deki yazmaları diğer yazmalarla karşılaştırılıp tamamlanarak Şekāik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri içerisinde bir giriş ve dizinler ilâvesiyle Abdülkadir Özcan tarafından tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır (I-V, İstanbul 1989).

Şeyhî Mehmed Efendi'ye izâfe edilen Takvîmü't-tevârîh Zeyli 1146 (1733) yılına kadar gelir. Ancak Şeyhî, Kâtib Çelebi'nin biyografisinde birçok eseri yanında Takvîmü't-tevârîh'ten de söz ettiği halde (Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 264) bu esere bir zeyil yazdığını söylemez. Eserin nâşiri İbrâhim Müteferrika bu hususu kaleme aldığı önsözde belirtir. Şeyhî'nin zeyli Takvîmü't-tevârîh'in (İstanbul 1146) 135-156 sayfaları arasındadır. Fındıklılı İsmet Efendi de bu zeyilden bahseder (Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 334). Fakat Şeyhî 1144'te öldüğüne göre İbrâhim Müteferrika son iki yılın olaylarını muhtemelen Vekāyiu'l-fuzalâ'dan yararlanarak esere eklemiştir. Aynı şekilde Şeyhî, Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ-yı Atlas Minor'undan söz ettiği halde kendisine izâfe edilen (İsmet, s. 334; Babinger, s. 293-294) Cihannümâ-yı Avrupa'dan bahsetmez. Şeyhî Mehmed Efendi'nin ayrıca esmâ-i hüsnâya dair Arapça bir manzumesi (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 790/4, vr. 65b-67a), sâkînâme türünde bir mesnevisiyle (Atatürk Üniversitesi Ktp., M. Seyfettin Özege, Agâh Sırrı Levent Yazmaları, nr. 12) tevhide dair bir kasidesi (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 827/22, vr. 179-180) ve "Şeyhî" mahlasıyla bazı şiirleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, I-III, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. VII-XIII; Sâlim, Tezkiretü'ş-Şu'arâ (haz. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 442-443; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 177; Flügel, Handschriften, II, 396-397; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 331-335; Sicilli Osmânî, III, 183; Osmanlı Müellifleri, III, 74; TCYK, s. 743-747; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 389-391; a.mlf., Arapça Yazmalar, III, 579; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, I, 360-363; H. G. Majer, Vorstudien zur Geschichte der İlmiye im Osmanischen Reich I. Zu Uşakîzade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayık, München 1978; a.mlf., "Uşşâkî-zâde", İA, XIII, 77-80; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1983, I, 380; II, 675, 698, 788; Babinger (Üçok), s. 292-294; Ali Uğur, The Ottoman 'Ulemā in the Mid-17 th Century: An Analysis of the Vaḳā'i'ü'l-Fużalā of Meḥmed Şeyḫī Ef., Berlin 1986; Abdülkadir Özcan, "Şeyhî'nin Vekâyiü'l-fudalâ'sının Bilim Tarihi Bakımından Önemi ve Değeri", Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri (haz. Hidayet Yavuz Nuhoğlu), İstanbul 2001, s. 117-132; Ali Canib, "Vekâyiü'l-fudalâ", HM, III/75 (1928), s. 2-3; Behcet Gönül, "İstanbul Kütüphanelerinde al-Şakaik al-Nu'maniya Tercüme ve Zeyilleri", TM, VII-VIII/2 (1945), s. 166-167.

Abdülkadir Özcan

ŞEYHİYYE

(الشيخية)

Ahmed el-Ahsâî'nin (ö. 1241/1826) düşünceleri etrafında teşekkül eden, sonraları Keşfiyye olarak da anılan İmâmî-İsnâaşerî temelli dinî-kelâmî ekol.

XIX. yüzyıldan itibaren özellikle İran ve Irak'ta etkili bir grup haline gelen Şeyhiyye, kurucusunun ve sonraki liderlerinin dinden uzaklaşmış kişiler diye suçlanması ve İsnâaşeriyye dışına itilmesi sebebiyle düşüncelerini Usûliyye Şîası'yla uzlaştırmaya çalışmış ve zaman içinde kendini ayrı bir fırkadan ziyade Şîa içinde bir düşünce ekolü olarak benimsetmeyi kısmen başarmıştır. Şeyhiyye'nin kurucusunun Şeyh Ahmed el-Ahsâî olduğu kabul edilir. Bazı Şiî müellifleri tarafından "tercümânü'l-hükemâi'l-müteellihîn, lisânü'l-urefâ ve'l-mütekellimîn, gurerü'd-dehr ve feylesûfü'l-asr" gibi abartılı unvanlarla anılan Ahsâî (meselâ bk. Hânsârî, I, 88-89) bir grup müellifçe de Endonezya taraflarından gönderilmiş Batı asıllı bir kişi diye belirtilir (meselâ bk. Muhsin Abdülhamîd, s. 49). Kırk yaşına kadar Ahsâ'da kalan, daha sonra Kerbelâ ve Necef'teki medreselerde öğrenim görerek müctehid pâyesini elde eden, bu arada teosofik metinler, tıp, nücûm, harf, sayı ve tılsımlarla ilgili çalışmalar yapan, bilhassa imamlar hakkında birtakım rüya, müşahede ve tecrübelerini ortaya koyan Ahsâî, imamlardan Kur'an ve hadisleri yorumlama konusunda yetki aldığını belirterek asıl bilgi kaynaklarının sezgi ve ilham (keşf) olduğunu söylemiştir (Hüseyin Ali Mahfûz, s. 9-24). Ahsâî Kazvin'de bulunduğu sırada mi'racın, ayrıca vuku bulacak haşrin cismanîliğini reddetmesi ve ilâhî fiillerin imamlara tefvîz edildiği konusundaki düşüncelerinde İsnâaşeriyye'nin görüşlerine muhalefet etmesi yüzünden küfürle itham edilmiştir. Ömrünün sonuna doğu hacca gitmek üzere yola çıkmış ve Medine yakınlarında vefat ederek Cennetü'l-bakī'da defnedilmiştir (bk. AHSÂÎ). Şeyhiyye, Şîa'nın dinî doktrin ve usulü konularında farklı düşünceler ileri sürenlerin oluşturduğu bir ekoldür. Bu düşüncelerin tahlili neticesinde Şeyhiyye'nin, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin nazarî tasavvuf anlayışı yanında Sühreverdî'nin İşrâkī teosofisinden yararlanan İsfahan

kökenli hikmeti ilâhî ekolünün gelişmiş şekli olduğu ortaya çıkar.

Ulûhiyyet. Allah hay, kadîm, bâkī ve alîmdir. O’nun biri zâtî, diğeri muhdes olmak üzere iki tür ilmi mevcut olup zâtî ilmi zattan ayrılmaz, muhdes ilmi ise yaratılmışlar arasında icra ettiği hususların bilgisidir. Zâtî ve muhdes ayırımı Allah’ın bütün sıfatları için uygulanabilir. Buna göre ilâhî sıfatlar biri kadîm, diğeri muhdes şeklinde ikişer kısma ayrılır. Bir şeyin bilinebilmesi için bilenle bilinen arasında benzerliğin olması şarttır. Allah ile insan arasında benzerlik bulunmadığından insanın O’nun zâtını bilmesi mümkün değildir. Şu halde Allah dünyada da âhirette de gözle görülemez. İrade ve kelâm zâtî değil fiilî sıfatlardandır ve hâdistir. Âlemin meydana gelişinin sebebi ilâhî iradenin taallukudur. Bu düşüncenin sonucu olarak Şeyhiyye’nin, sûfîlerin vahdet-i vücûd ve Allah ile mistik birleşme (ittihad) telakkilerini reddettiği anlaşılmaktadır.

Nübüvvet. İnsanlar Allah’ın emir, yasak ve tavsiye şeklindeki tebliğlerini doğrudan alma imkânına sahip olmadıkları için Cenâb-ı Hak vahyini seçtiği elçiler vasıtasıyla bildirir. Fertlerin ve toplumların ihtiyacını karşılamak üzere peygamber gönderilmesi gereklidir. Hz. Muhammed son peygamberdir. Peygamber fizikî görünüm ve ahlâk açısından en mükemmel kişidir, hayatı boyunca her türlü günahtan korunmuş, ulaşılması mümkün olanın ötesinde kabiliyet ve sıfatlarla donatılmıştır. Bu ümmetin peygamberi bütün insanlığa gönderilmiştir. İsrâ ve mi‘rac cismanî değildir ve Hz. Muhammed’in misal âlemindeki varlığıyla cereyan etmiştir.

İmâmet. Peygamber’den sonra onun yerine geçecek, adına icraatta bulunacak ve getirdiği nizamı koruyacak bir halefinin bulunması gereklidir. Vasî denilen bu kişi peygamberlerin sıfatlarına sahip olup Allah ve Peygamber tarafından tayin edilir, ona itaat Allah’a ve resulüne itaat demektir. Allah’ın iradesinden ortaya çıkan ilk nur nûr-ı Muhammedî’dir; bundan imamların nuru, imamların nurundan müminlerin nuru zuhur etmiştir. Dolayısıyla imamlar yaratılışın vasıtaları, aletleri ve nihaî gayesidir. Onlar mârifetullaha vasıta olmalarının yanı sıra ilâhî lutfun insanlara ulaşması hususunda da aracılık ederler. Şeyhiyye’nin bu düşüncesi İsnâaşeriyye Şîası tarafından tepkiyle karşılanmış, Allah’a ait fiillerin başkasına izâfe edilmesi (tefvîz) biçiminde değerlendirilmiştir. Bu zümre, imamların kabirlerini ziyaret ederken başları hizasında değil ayak uçlarında

durup dua ettiklerinden “Püşt-serî”, İsnâaşerîler ise imamların başucunda durdukları için “Bâlâ-serî” diye anılmıştır.

Âhiret. Fizikî âlemle ruhanî âlem arasında bir misal âlemi vardır. Bu âlem, bir anlamda berzah âlemiyle aynı olup Ahsâî tarafından Süryânîce’den alındığı ileri sürülen Hûrkalyâ/Huvarkalyâ kelimesiyle ifade edilir. Fizikî âlemde bulunan her şeyin Hûrkalyâ âleminde bir karşılığı mevcuttur. Bu sebeple bütün insanlar biri fizikî âlemde, diğeri Hûrkalyâ’da olmak üzere iki varlığa sahiptir. 260 (874) yılında gaybete giren ve halen yaşamakta olan on ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muntazar’ın bulunduğu Câbülsâ (Câbülkā) beldeleri Hûrkalyâ âleminde yer almaktadır. Cennet ve cehennem de Hûrkalyâ âleminde ortaya çıkacak iyilik ve kötülük tarzındaki ferdî hayat şeklinde anlaşılmalıdır. Bu düşünceler de Şeyhiyye ile İsnâaşeriyye arasında büyük ihtilâflara yol açmıştır.

Dördüncü Rükün (er-rüknü’r-râbi‘). Şeyhiyye’nin kurucusundan ziyade halefleri tarafından geliştirilen bu esasa göre tevhid, nübüvvet, imâmet, adl ve meâddan oluşan İsnâaşeriyye’nin beş esası adl tevhide, meâd da nübüvvete dahil edilerek üçe indirilmiş, bunlara Kâzım Reştî ve Muhammed Kerîm Han Kirmânî zamanında dördüncü rükün eklenmiştir. Bu da Hûrkalyâ’da bulunan imamla fizikî âlemdeki insanlar arasında aracılık yapan bir kâmil Şiî’nin mevcut olduğu inancıdır. Gāib imamın iradesi onun bu aracıya verdiği tâlimatla yerine getirilir. Nücebâ ve nükabâ

silsilesinin başında olan bu kişi imamın bilgisi ve otoritesi dahilinde faaliyet gösterir. Rükn-i râbi‘ ifadesi kâmil bir Şiî için kullanıldığı gibi bazan bir hiyerarşiyi belirtmektedir. Şeyhîler rükn-i râbi‘ yahut bab olarak öncelikle Ahsâî’yi, ondan sonra Reştî’yi tanımaktadır. Doktrinin zaman içinde gelişmesi ve Şeyhîler’in Şîa ile daha az ihtilâfa düşme gayretleriyle rükn-i râbi‘ tabiri ulemâ topluluğu için kullanılmaya başlanmış ve bu mânada “nâibü’l-âm” kavramıyla eş anlamlı hale gelmiştir.

Keşfe Dayanan Bilgi. Şeyhiyye mensupları keşf veya sezgiye dayanan bilginin imamların doğrudan bildirmesi ve onların tâlimatıyla elde edilebileceğini söyler. Bunu desteklemek amacıyla şöyle bir rüya nakledilir: Ahsâî bir gece rüyasında Hz. Hasan’ı görmüş, Hasan ağzını onun ağzının üzerine koymuş, tükürüğünü tattığında bunun baldan daha tatlı, miskten

daha güzel kokulu olduğunu hissetmiş, uyanınca kendisinin ilâhî mârifet nuruyla kuşatılmış ve Allah'ın lutuf ve inâyetiyle bütün ilimleri öğrenmiş bulunduğunu farketmiştir (Hüseyin Ali Mahfûz, s. 17). İsnâaşeriyye âlimlerinin bilgi teorisiyle bağdaşmayan bu düşünce, ictihad yöntemini ve diğer aklî metotları uygulamak suretiyle elde edilen bilgileri ortadan kaldırdığı için buna karşı mücadeleye girilmiştir. Kurucusunun keşfe dayanan bilgiyi benimsemesi dolayısıyla Şeyhiyye daha sonra Keşfiyye olarak da anılmış ve Kâzım Reştî zamanında daha çok bu isimle tanınmıştır. Gāib imamın gaybeti üzerinden yaklaşık 1000 yıl geçtiğinden o günkü Şiî çevrelerinde hâkim olan milenyum inancı ve mehdînin zuhuru düşüncesi Reştî'de de görülmektedir. Reştî sadece zuhuru müjdelemekle kalmamış, geleceği vaad edilen kişinin meclisinde bulunduğunu, kendisinin ölümünden sonra onun zuhur edeceğini belirterek müstakbel kâmil Şiî'nin özelliklerini ortaya koymuştur. Bu durum, Bâbîlik fırkasının kurucusu Mirza Ali Muhammed Şîrâzî'nin bab olarak ortaya çıkması için gerekli zemini hazırlayacaktır.

Kâzım Reştî halef tayin etmemiş, ölümünün ardından Bâbîliğe yönelenler dışında kalan mensupları Kerbelâ'da, Tebriz'de, Kirman'da olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Kerbelâ'da Mirza Hasan Gevher'e (Molla Muhammed Hasan Karacadâğî) tâbi olanlar Şeyhiyye içinde önemli bir nüfuz kazanmıştır. Bu grubun ileri gelenlerinden biri Mirza Muhammed Hüseyin Muhît Kirmânî, diğeri 1878'de öldürülen Ahmed b. Seyyid Kâzım'dır. Grubun liderliği daha sonra Molla Muhammed Bâkır Üskûî'ye ve ardından oğlu Mirza Mûsâ'ya geçmiş, cemaatin liderliği günümüzde Küveyt'te yaşayan Ali el-Hâirî'ye intikal etmiştir. Bu gruba bağlı Şeyhîler Üskûîler diye anılmaktadır. Tebriz Şeyhîleri, aykırı görüşlerini bertaraf ederek Usûliyye'ye mensup olduklarını belirtmelerine rağmen İsnâaşeriyye'nin düşmanlığından kurtulamamış, XIX. yüzyılın ortalarında Tebriz'de Şeyhîler'e karşı ortaya çıkan hareketler yüzünden Şeyhî ve İsnâaşerî bölgeleri birbirinden ayrılmıştır. Tebriz'de Şeyhiyye'nin liderliğini Hüccetülislâm ve Sikatülislâm aileleri üstlenmiştir. Başlangıçta cemaate hâkim olan Hüccetülislâm ailesinin başkanı, Hüccetülislâm Camii'nde imamlık görevini yürüten ve Azerbaycan bölgesinin dinî lideri olan Molla Muhammed Mâmekānî'dir (ö. 1852). Ardından kendisine halef olan üç oğlu Muhammed Hüseyin, Muhammed Takī ve Mirza İsmâil ile torunu Mirza Ebü'l-Kāsım, Hüccetülislâm unvanıyla adı geçen camide imamlık yapmış,

Ebü'l-Kāsım'ın ölümüyle ailenin varlığı sona ermiştir. Sikatülislâm ailesinin lideri olan Hacı Mirza Şefi' (ö. 1884), Muhammed Mâmekānî gibi Şeyh Ahmed ve Kâzım Reştî'nin öğrencisidir. Kendisinden sonra oğlu Şeyh Mûsâ ve torunu Mirza Ali, Sikatülislâm unvanıyla Tebriz'de liderliği yürütmüştür. Mirza Ali zamanında Sikatülislâm ailesi Hüccetülislâm ailesinin nüfuzunu ortadan kaldırarak Tebriz'deki Şeyhîler'in çoğuna hâkim olmuştur. Mirza Ali, 1912 yılında Tebriz'in Ruslar tarafından işgali sırasında gösterdiği direniş neticesinde idam edilmesinden dolayı millî kahraman kabul edilmiştir.

Şeyhîler'in en önemli grubu, Kaçar ailesinden Hacı Muhammed Kerim Han Kirmânî'nin (ö. 1871) liderliğindeki cemaattir. Kerim Han, Kirman ve Belûcistan Valisi İbrâhim Han Zahîrüddevle'nin büyük oğlu olup annesi Kaçar Hükümdarı Nâsırüddin Şah'ın büyük teyzesidir. Çok sayıda eser yazan Kerim Han, Şeyhî öğretisiyle Usûlî düşüncesini uzlaştırmaya çalışmış, usul ve fürûda geleneksel Şîa'dan farklılıkları olmadığı hususunu ısrarla vurgulamıştır. Ölümünden sonra cemaatin liderliği Serkâr Âgā unvanıyla anılan aile fertlerine intikal etmiştir. Bir ara Muhammed Kerîm Han'ın iki oğlu Hacı Muhammed Rahîm Han ile Hacı Muhammed Han arasında liderlik çekişmesi olmuş, 1878'de Kirman'da yaklaşık bir yıl süren mücadelenin ardından Muhammed Rahîm Han'ın sürgüne gönderilmesiyle mücadele sona ermiştir. Kirman Şeyhîleri içinde en önemli bölünmelerden biri 1901 yılında, liderliğin verasetle intikaline karşı çıkan ve kendisinin Hacı Muhammed Han'dan daha bilgili olduğunu iddia eden Hacı Mirza Muhammed Bâkır Hemedânî ile ortaya çıkmıştır. Muhammed Bâkır, Hemedân'da otururken Püştserî-Bâlâserî ayaklanması yüzünden Nâîn'e göç etmek zorunda kalmıştır. Çoğu Hemedan, Nâîn ve İsfahan'da bulunan mensupları Bâkırîler olarak anılır. Muhammed Han'ın mensupları ise Nâtıkīler (Nevâtık) diye bilinmektedir. Hacı Muhammed Han'ın 1906 yılında ölümünün ardından kardeşi Hacı Zeynelâbidîn Han kendisine halef olmuş, oğlu Hacı Ebü'l-Kāsım Han İbrâhimî'nin ardından torunu Abdürrızâ Han İbrâhimî liderliği üstlenmiştir. Abdürrızâ Han'ın İran İslâm Devrimi esnasında 26 Aralık 1979 tarihinde Kirman'da öldürülmesi üzerine ailenin liderliği sona ermiştir. Yeni lider Basra'da ikamet eden Seyyid Ali Mûsevî'dir. Muhammed Kerim Han ve halefleri, Şeyhîlik düşüncesini İsnâaşeriyye'nin prensiplerine yakın bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. 1950'de Âyetullah Burûcirdî'nin temsilcisi Âgā Muhammed Takī

Felsefî'nin Hacı Ebü'l-Kāsım Han İbrâhimî'ye doktrinle ilgili olarak sorduğu yirmi beş soruya onun İsnâaşerî düşüncesine uygun cevaplar vermesi üzerine Felsefî bu zümrenin niçin bu isimle anıldığı konusunda hayrete düştüğünü belirtmiştir. Küçük bir azınlık olarak Şiî dünyasında varlığını sürdüren Şeyhîler'in İran'da Tebriz, Kirman, Hürremşehir, Abadan, Tahran, Mervdeşt, Refsencan, Şîraz ve Zünuz'da 200.000 civarında, çoğunluğu Basra'da olmak üzere Irak ve Körfez ülkelerinde 300.000 kadar olduğu tahmin edilmektedir. Kirman'daki Şeyhîler'in Medrese-i İbrâhîmiyye adında otuz kırk kadar öğrencinin okuduğu bir medreseleri, yayınevleri, Basra'daki Şeyhîler'in de dinî öğrenim veren medreseleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390/1970, I, 88-94; Hüseyin Ali Mahfûz, Sîretü'ş-Şeyẖ Aḥmed el-Aḥsâʾî, Bağdad 1376/1957, s. 9-24; Abdürrezzâk el-Hasenî, el-Bâbiyyûn ve'l-Bahâʾiyyûn fî ḥâżırihim ve mâżîhim, Sayda 1969, s. 11-15; M. Nebil Zerendî, Nebil Tarihi (trc. Minu Derahşan Sabit), Ankara 1973, s. 1-9; Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 589-595; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîẖu'l-ʿulemâʾ ʿabre'l-ʿuṣûri'l-muẖtelife, Beyrut 1403/1983, s. 40-42; Âġā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa: el-Kirâmü'l-berere fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ, Meşhed 1404, I, 88-91; Muhsin Abdülhamîd, Haḳīḳatü'l-Bâbiyye ve'l-Bahâʾiyye, Beyrut 1405/1985, s. 49; M. Momen, An Introduction to Shiʻi Islam, New Haven-London 1985, s. 225-231; Abdullah Niʻme, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 128-131; Abbas Amanat, Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran: 1844-1850, Ithaca

1989, s. 48-69; Murtazâ Müderrisî Çihardehî, "Şeyẖ Aḥmed Aḥsâʾî", Mecelle-yi Yâdigâr, sy. 4, Tahran 1323, s. 30-47; J. R. I. Cole, "The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i", St.I, LXXX (1994), s. 145-163; D. M. MacEoin, "Aḥsāʾī", EIr., I, 674-679; a.mlf., "Cosmogony in Shaikhism", a.e., VI, 326-328; a.mlf., "S̲h̲ayk̲h̲iyya", EI² (İng.), IX, 403-405; Mehmet Demirci, "Ahsâî", DİA, II, 177-178.

Mustafa Öz

ŞEYHÎZÂDE

(ö. 1078/1667)

Osmanlı âlimi.

Babası Gelibolulu Şeyhî Mehmed Efendi'ye nisbetle Şeyhîzâde diye şöhret bulmuştur. Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'nin damadı olduğu için Damad Efendi olarak da bilinir. Dedesinin adı Süleyman'dır. Kardeşi Şeyhîzâde Şerif Mehmed Efendi de ulemâdan olup müderrislik yapmıştır. Şeyhîzâde Abdurrahman uzun süre Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin mülâzemetinde bulundu. 1050 yılının Rebîülâhirinde (Temmuz 1640) Merdûmiye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Şâban 1052'de (Kasım 1642) Şeyhülislâm Hüseyin Efendi Medresesi, Muharrem 1056'da (Şubat 1646) Kasım Paşa Medresesi müderrisliğine nakledildi. Aynı yılın şâban (eylül) ayında getirildiği Selânik kadılığından Rebîülâhir 1057'de (Mayıs 1647) azledilerek şevval (kasım) ayında Edirne kadılığına gönderildi. Rebîülâhir 1058'de (Mayıs 1648) Edirne kadılığından azledildi ve Safer 1061'de (Şubat 1651) Boyabat kazası kendisine arpalık olarak verildi. Şevval 1065'te (Ağustos 1655) İstanbul kadısı oldu. Şâban 1066'da (Haziran 1656) yine azledilip Balıkesir kazası arpalık olarak verildi. Receb 1071'de (Mart 1661) ikinci defa İstanbul kadılığına getirildi. Şevval 1072'de (Mayıs 1662) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. Şevval 1073'te (Mayıs 1663) emekli oldu ve kendisine Hezargrad kazası arpalık olarak verildi. Cemâziyelevvel 1076'da (Kasım 1665) ikinci defa Anadolu kazaskerliğine ve Muharrem 1077'de (Temmuz 1666) Rumeli kazaskerliğine getirildi. Aynı yılın şâban ayında azledilerek Tırlova ve Sahrâ kazaları arpalık olarak verildi. Rebîülevvel 1078'de (Ağustos 1667) vefat etti ve Edirnekapı dışındaki Emîr Buhârî Tekkesi'nin civarında defnedildi. Mezarının Kemalpaşazâde'nin mezarının yakınlarında bulunduğu belirtilir. Mezar taşında, "Bir gedâ çıktı dedi târîhin/Rabbenâ kıl makāmını cennet" tarih beytinin yazılı olduğu kaydedilir. Şeyhîzâde Abdurrahman'ın özellikle fıkıh bilgisi yanında üstün ahlâkıyla tanındığı belirtilir. Malının üçte birini vasiyet ederek Hüsrev Bey Mescidi'ni camiye çevirmiştir.

Şeyhîzâde Abdurrahman’ın Mecmaʿu’l-enḥur fî şerḥi Mülteḳa’l-ebḥur adlı meşhur eseri İbrâhim b. Muhammed el-Halebî’ye ait kitabın şerhi olup şârihin lakabına nisbetle Dâmâd ismiyle tanınmıştır. Eserin girişinde Şeyhî Mülteḳā’nın muhtelif şerhlerinin yapıldığını, ancak bunlardan bazılarının çok kısa olup anlaşılamadığını, bazılarının ise çok uzun olduğunu kaydederek yeterince izahat vermekle birlikte fazla ayrıntıya girmeyen bir şerh kaleme almayı hedeflediğini belirtir. Geleneksel şerh usulünün takip edildiği eserde Hanefî mezhebine ait görüşlerin yanında zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine de işaret edilir. I. cildi 14 Zilkade 1070 (22 Temmuz 1660), II. cildi 19 Cemâziyelâ-hir 1077 (17 Aralık 1666) tarihinde Edirne’de tamamlanmıştır. Mülteḳā’nın en yaygın şerhlerinden olan Mecmaʿu’l-enḥur Osmanlı döneminin temel fıkıh metinleri arasında önemli bir yere sahiptir. Mecelle’nin hazırlanmasında sıkça başvurulan kaynaklardan olup Mecelle’deki 270 maddenin tamamen ve yaklaşık seksen maddenin kısmen Mülteḳā ve Mecmaʿu’l-enḥur’dan alındığı belirtilmektedir (Has, A Study of Ibrahim al-Halabī, s. 337-345; DİA, XXXI, 551). Eserin müstakil halde ve Haskefî’nin ed-Dürrü’l-münteḳā adlı Mülteḳā şerhiyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır (meselâ: I-II, İstanbul 1240, 1241, 1252, 1264, 1273, 1287, 1292, 1300, 1310, 1329; Kahire 1298; nşr. Halîl İmrân el-Mansûr, I-IV, Beyrut 1419/1998).

Kaynaklarda bazı eserlerin isim benzerliğinden dolayı Şeyhîzâde Abdurrahman’a nisbet edildiği görülmektedir. Serkîs ve Ziriklî tarafından kendisine izâfe edilen, sonraki kaynaklarda ve bazı kütüphane kataloglarında bu şekilde kaydedilen (Serkîs, II, 1170-1171; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcû-de, II, 773; DİA, XXVIII, 174), Mâtürîdîler ile Eş‘arîler arasındaki ihtilâflı akaid konularının ele alındığı Naẓmü’l-ferâʾid ve cemʿu’l-fevâʾid, Bafra müftüsü Şeyhzâ-de Abdürrahim b. Ali el-Amâsî’ye aittir (Osmanlı Müellifleri, I, 334; Özel, s. 132). Bu eserin matbu nüshalarında da (İstanbul 1288; Kahire 1317) müellifin adı Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde diye kaydedilmiştir. Yine Şeyhîzâde Abdurrahman’a nisbet edilen Şerḥu Ḳaṣîdeti’l-Bürde (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 465) ve Hâşiye alâ Envâri’t-tenzîl (a.g.e., I, 330) Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Kocevî’ye (ö. 950/1543) aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1815; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 335-336; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 118-119, 340-341; Sicilli Osmânî, III, 314; Osmanlı Müellifleri, I, 334; Serkîs, Muʿcem, II, 1170-1171; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 549; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 332; Şükrü Selim Has, A Study of Ibrahim al-Halabī with Special Reference to the Multaqa (doktora tezi, 1981), University of Edinburgh, s. 241-245, 337-345; a.mlf., "Mülteka'l-ebhur", DİA, XXXI, 550-551; Ali Uğur, The Ottoman 'Ulema in the mid-17th Century: an Analysis of the Vakā'i'ü'l-Fuzalā of Mehmed Şeyhī Ef., Berlin 1986, s. 313-314; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 113, 115, 132; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 425-426; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebû-zabî 1425/2004, I, 330, 465; III, 1842-1843; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 773; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", DİA, XXVIII, 174.

Tahsin Özcan

ŞEYHO, Luvîs

(لويس شيخو)

Rızkullāh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kūb Şeyho el-Yesûî (1859-1927)

Arap edebiyatına dair çalışmalarıyla tanınan Cizvit papazı.

5 Şubat 1859'da Mardin'de doğdu. Papaz olduktan sonra Luvîs Şeyho (Louis Cheikho) diye tanındı. Dokuz yaşlarında iken Beyrut'a giderek büyük kardeşiyle birlikte öğrenim gördü. 1874'te Katolikliğin bir kolu olan Cizvit mezhebine girdi. Bu mezhebin Beyrut yakınlarındaki Gazîr'de bulunan mekteplerinde okudu. Daha sonra ruhbanlık tahsilini ilerletmek için Avrupa'ya gidip dört yıl Fransa'da kaldı. Burada Arapça, Fransızca, Latince ve Yunanca öğrendi. Lübnan'a dönünce Beyrut'taki Cizvit ortaokulunda ders verdi, Saint Joseph Üniversitesi'nde ilmî çalışmalar yaptı. İngiltere, Fransa, İtalya ve Avusturya gibi

ülkelerdeki kütüphanelerle Hindistan'dan, Dımaşk, Musul, Halep, Bağdat gibi yörelerden Arapça, Farsça, Süryânîce ve Türkçe nâdir yazma eserleri istinsah ederek veya satın alarak topladı. el-Mektebetü'ş-Şarkıyye adıyla büyük bir kütüphane kurdu. Buradaki yazma eserlerin sayısı 3000'e ulaşıyordu. 1894'te Avrupa seyahatinden Beyrut'a döndükten sonra kendini Arap dili ve edebiyatı çalışmalarına verdi. 1897'de el-Meşriḳ dergisini kurarak ölümüne kadar neşriyle meşgul oldu. Beyrut'ta ölen Luvîs Şeyho, Şam el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî üyesiydi.

C. Hechaïme'nin Bibliographie analytique du Père Louis Cheikho adlı eserinde tesbit ettiğine göre Şeyho'nun Hıristiyanlık ile Arap dili ve edebiyatı sahalarında yazdığı kitap ve makalelerle neşrettiği eserlerin sayısı 2750'yi bulmaktadır. Luvîs Ma'lûf, A. Salhânî, öğrencisi H. Lammens ve J. B. Belot gibi Beyrut'taki diğer meslektaşları ile beraber Arap uyanış (nehda) edebiyatının önemli temsilcileri arasında yer alan Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye'de ve diğer eserlerinde İmruülkays, Nâbiga ez-Zübyânî ve Amr b. Kül-sûm gibi putperest, Meymûn b. Kays el-A'şâ ve

Züheyr b. Ebû Sülmâ gibi Hanîf şairleri hıristiyan sayması dolayısıyla eleştirilmiştir. Ömer Ferruh da Luvîs Şeyho ve Circîs Ken‘ân gibi bazı yazarların çalışmalarını “çürük temel üzerine kurulmuş bozuk eserler” diye nitelemiştir (DİA, XXXIV, 60-61).

Eserleri. A) Telifleri. 1. ʿİlmü’l-edeb. Meânî, beyân, bedî‘, aruz ve hitâbete dairdir (Beyrut 1881, 1908). 2. Mecâni’l-edeb fî ḥadâʾiḳı’l-ʿArab. Ünlü Arap edip ve şairlerine ait edebî parçaları içeren bir antolojidir. Aslı altı küçük cilt halinde olan eserin I ve II. ciltlerinde kolay ve yalın inşâ örnekleri, III ve IV. ciltlerinde orta düzeydeki inşâ örnekleri, V ve VI. ciltlerinde yüksek düzeyde inşâ örnekleri yer alır. Konulara göre düzenlediği eserinin mukaddimesinde bunun daha önce bir benzerinin yapılmadığını ifade eden müellif harekelemeyi tefsir ve şerh yapmakla eşdeğerde gördüğünden bütün eserlerinde olduğu gibi bu antolojiyi de tam harekeli şekilde tertip etmiştir (I-IX, Beyrut 1882-1883, 1985, 1986, 1989). Luvîs Şeyho eserini Şerḥu Mecâni’l-edeb adıyla dört ciltte şerhetmiştir. İlk defa 1882’de Beyrut’ta yayımlanan şerhin 1928’e kadar on altı baskısı yapılmıştır. 3. Mirḳātü’l-Mecânî. Küçük öğrenciler için hazırlanmıştır (Beyrut 1884, 1896-1898). 4. Nüzhetü’ṭ-ṭarf fî muḫtaṣari’ṣ-ṣarf (Beyrut 1885). 5. Maʿriżü’l-ḫuṭûṭi’l-ʿArabiyye (Beyrut 1885, 1895). 6. Muḫtaṣar fi’ṣ-ṣarf (Beyrut 1886). 7. el-Ḫulâṣatü’n-Naṣrâniyye (Beyrut 1885). 8. ʿİlmü’l-edeb. Ünlü Arap yazarlarına ait makaleler koleksiyonudur (Beyrut 1888). 9. Şuʿarâʾü’n-Naṣrâniyye. I. cildi Câhiliye döneminde, II. cildi İslâmiyet’ten sonra yaşamış hıristiyan şairlerin biyografilerini ve şiirlerinden örnekleri kapsar (I-III, Beyrut 1890-1891). 10. Riyâżü’l-edeb fî merâs̱î şevâʿiri’l-ʿArab. Eserde eski kadın şairler hakkında bilgilere, rivayetlere ve onlara nisbet edilen şiirlere yer verilmiştir (Beyrut 1897). 11. Nebẕe fî tercemeti ve teâlîfi Ebi’l-Ferec el-maʿrûf bi’bni’l-ʿİbrî (Beyrut 1898). 12. İntiḳādü kütübi “Târîḫi âdâbi’l-luġati’l-ʿArabiyye” ve “Ṭabaḳāti’l-ümem”. Corcî Zeydân’ın adı geçen eserleriyle Târîḫu’t-temeddüni’l-İslâmî’sine müellifin yaptığı eleştirileri kapsar (Mecmûʿatü intiḳādi kütübi Zeydân içinde, Kahire 1320). 13. el-Aḥdâs̱ü’l-kitâbiyye ve’t-teşâbühü’n-Naṣrâniyye. Câhiliye şairlerinden bazılarının Hıristiyanlık’la ilgili sözlerini içerir (Beyrut 1904). Luvîs Şeyho’nun diğer eserleri de şunlardır: Esbâbü’ṭ-ṭarab fî nevâdiri’l-ʿArab (Beyrut 1906); Aṭrebü’ş-şiʿr ve aṭyebü’n-nes̱r (Beyrut 1907, 1914); Maḳālât felsefiyye ḳadîme li-baʿżı meşâhîri felâsifeti’l-ʿArab (Beyrut 1908, 1911; Kahire 1985); Târîḫu’l-

âdâbi’l-ʿArabiyye fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer (Beyrut 1908-1910, 1924-1926, 1991); et-Tevârîḫu’n-naṣrâniyye fi’l-ʿArabiyye (el-Meşriḳ, XII [Beyrut 1909], s. 481-506); es-Sırrü’l-maṣûn fî şîʿati’l-farmasûn (Beyrut 1910); en-Naṣrâniyye ve âdâbühâ beyne ʿArabi’l-Câhiliyye (Beyrut 1912, 1919-1923); Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth (Beyrut 1913-1926); Tefnîdü’t-tezvîr li-Muḥammed Ṭâhir et-Tinnîr (Beyrut 1913); Maḳālât dîniyye li-baʿżı meşâhî-ri’l-ketebeti’n-naṣârâ mine’l-ḳarni’t-tâsiʿ ile’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱e ʿaşere (2. bs., Beyrut 1920); eṭ-Ṭâʾifetü’l-Mârûniyye ve’r-rehbâniyyetü’l-Yesûʿıyye fi’l-ḳarneyni’s-sâdise ʿaşere ve’s-sâbiʿa ʿaşere (Beyrut 1923); Kitâbü’l-Maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye li-ketebeti’n-Naṣrâniyye (Beyrut 1924, 2000); Beyrût: Târîḫuhâ ve âs̱âruhâ (Beyrut 1926, 1927, 1993); Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye fi’r-rubʿi’l-evvel mine’l-ḳarni’l-ʿişrîn (Beyrut 1926); Mecmûʿa min şiʿri Ebi’l-ʿAtâhiye fi’l-medîḥ ve’r-ris̱âʾ ve’l-hicv ve’l-vaṣf ve’l-ems̱âl (Ebü’l-ʿAtâhiye: Münteḫabât şiʿriyye) (Beyrut 1927, 1931, 1950); ʿUlemâʾü’n-Naṣrâniyye fi’l-İslâm 622-1300 (nşr. Camille Hechaïmé, Beyrut 1983); Maḳālât felsefiyye li-meşâhîri’l-müslimîn ve’n-naṣârâ (3. bs., Kahire 1985); Târîḫu fenni’ṭ-ṭıbâʿa fi’l-meşriḳ (2. bs., Beyrut 1995); Dîvânü’l-Ḫansâʾ (Beyrut 1305/1888); Enî-sü’l-cülesâʾ fî şerḥi Dîvâni’l-Ḫansâʾ (Beyrut 1896).

B) Neşirleri. Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü’l-luġa ve sırrü’l-ʿArabiyye (Beyrut 1885); Abdurrahman el-Hemedânî, el-Elfâẓü’l-kitâbiyye (Beyrut 1885, 1898); el-Envârü’z-zâhiye fî dîvâni Ebi’l-ʿAtâhiye (Beyrut 1886, 1887, 1888, 1909, 1914); Hatîb et-Tebrîzî, Kenzü’l-ḥuffâẓ fî Kitâbi Tehẕîbi’l-elfâẓ (Beyrut 1896-1898); İbnü’s-Sikkît, el-Elfâẓ (Beyrut 1897); Dîvânü’l-Ḫırnıḳ (Beyrut 1897, Riyâżü’l-edeb fî merâs̱î şevâʿiri’l-ʿArab içinde); İbn Sînâ, Kitâbü’s-Siyâse (Kahire 1900); Kelîle ve Dimne (en eski yazma nüshasına dayanılarak yapılan bu neşirde garîb kelimeler açıklanmış, metin tamamıyla harekelenmiştir) (Beyrut 1904, 1905, 1923, 8. bs., 1969); Ebû Zeyd el-Ensârî, Kitâbü’l-Maṭar (Beyrut 1905), Kitâbü’l-Hemz (Beyrut 1911); Lutfî Paşa, Âsafnâme (Beyrut 1911); Dîvânü’s-Semevʾel (el-Meşriḳ, XII/3 [Beyrut 1909], s. 161-178 vd.; Beyrut 1909, 1920); el-Bulġa fî şüẕûri’l-luġa (kadîm lugat risâleleri koleksiyonu, A. Haffner’le birlikte, Beyrut 1908, 1914); İbnü’l-Ekfânî, Nuḫabü’ẕ-ẕeḫâʾir fî aḥvâli (maʿrifeti)’l-cevâhir (el-Meşriḳ, XI [1908], s. 751-765); Dîvânü Selâme b. Cendel et-Temîmî (el-Meşriḳ, XIII/3 [1910], s. 171-190; Beyrut 1910, 1920); Buhtürî, el-Ḥamâse (Beyrut 1910, 1967); Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem

(Beyrut 1912; Kahire, ts.; Necef 1387); Ali b. Îsâ el-Usturlâbî, el-Usṭurlâb ve keyfiyyetü istiʿmâlihî (Beyrut 1913, el-Meşriḳ, XVI [1913], s. 29-46); İbn Dürüsteveyh, Kitâbü'l-Küttâb (Beyrut 1921, 1927); Saîd b. Bıtrîk, et-Târîḫu'l-mecmûʿ (L. Şeyho v.dğr., I-II, Paris 1906-1909; Beyrut 1906-1909); Fârâbî, es-Siyâsetü'l-medeniyye (Beyrut 1902; DİA, XII, 157); Huneyn b. İshak, Fi'ḍ-Ḍavʾi ve ḥaḳīḳatih (el-Meşriḳ, II [1899], s. 1105-1113), Risâle fî keyfiyyeti idrâki'd-diyâne (nşr. ve Fr. trc. Orientalische Studien [Gieszen 1306, s. 283-290] Luvîs Şeyho'nun çalışmalarına dair geniş bilgi için bk. Hechaïmé, Bibliographie analytique, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1166-1170; Brockelmann, GAL Suppl., III, 428; Mârûn Abbûd, Ruvvâdü'n-neḥdati'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1955, s. 176; Camille Hechaïmé, Louis Cheikho et son livre: Le Christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam, Beyrouth 1967; a.mlf., el-Eb Luvîs Şeyḫo, mâ ketebehû ve mâ kütibe ʿanh, Beyrut

1978; a.mlf., Bibliographie analytique du père Louis Cheikho, avec Introduction et index, Beyrouth 1979, s. 109-131, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "el-Eb Luvîs Şeyḫo ve müsâhemetühû fi'l-luġati'l-ʿArabiyye ve âdâbihâ", el-Meşriḳ, LXXIV/2, Beyrut 2000, s. 345-352; Muhammed Kürd Ali, el-Muʿâṣırûn (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1401/1980, s. 317-321; a.mlf., "el-Üstâẕ el-Eb Luvîs Şeyḫo", MMİADm., VIII (1928), s. 231-235; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, II, 502-510; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî: el-Edebü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1986, s. 287-288; H. Lammens, "el-Eb Luvîs Şeyḫo ve't-târîḫ", el-Meşriḳ, XXVI (1928), s. 204 vd.; Îsâ İskender el-Ma'lûf, "el-ʿAllâme el-Eb Luvîs Şeyḫo el-Yesûʿî", a.e., XXV (1928), s. 461 vd.; Abbas Alemüddin, "Luvîs Şeyḫo ve Kitâbü Mecâni'l-edeb", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, II/4, Beyrut 1961, s. 345-357; L. Pouzet, "S̲h̲ayk̲h̲ū, Luwīs", EI² (İng.), IX, 405-406; Adnân el-Hatîb, "Ömer Ferruh", DİA, XXXIV, 60-61.

Süleyman Tülücü

ŞEYHOĞLU

(ö. 817/1414 [?])

Kenzü'l-küberâ adlı eseriyle tanınan Osmanlı nesir yazarı ve şairi.

803 (1401) yılında yazdığı Kenzü'l-küberâ'da altmış iki yaşında olduğunu söylediğine göre 741'de (1340) doğmuş olmalıdır. Adı Mustafa'dır. Tezkireci Sehî Bey ve onu tekrarlayan birçok müellif Şeyhoğlu'nu Şeyhî'nin yeğeni Cemâlî ile karıştırmış, Türk ve Batılı araştırmacılar tarafından asırlarca tekrarlanan bu yanlış 1926'da Türk Edebiyatı Nümûneleri adlı eserde (s. 193) düzeltilmiştir (bk. bibl.). Hurşîdnâme'sinde yer alan bazı beyitlerden Şeyhoğlu'nun soyunun hem anne hem baba tarafından "ulu kişiler"e dayandığı öğrenilmekte ve diğer eserlerinden de "Şeyhoğlu" mahlasını bu sebeple kullandığı anlaşılmaktadır. Bazı şiirlerinde ise "İbn Şeyhî" mahlası yer almaktadır. İyi bir tahsil görerek Arapça ve Farsça öğrenen Şeyhoğlu, Hurşîdnâme'nin bazı beyitlerine göre gençliğinde zevku safaya dalarak içkiye müptelâ olmuş, ancak sonraları bunlardan tövbe etmiştir. Önceleri Germiyan sarayında nişancılık ve defterdarlık hizmetinde bulundu. Mehmed Bey ve Süleyman Şah devirlerini idrak etti. Ayrıca gençliğinden itibaren Paşa Ağa b. Hoca Paşa'nın himayesini gördü ve ihsanlarına nâil oldu. Hurşîdnâme'yi Germiyan Beyi Süleyman Şah adına yazmaya başladıysa da onun ölümü üzerine eseri Yıldırım Bayezid'e takdim ederek hükümdarın çevresine girdi. Bu durum, Şeyhoğlu Mustafa ile Sadreddin Şeyhoğlu'nun aynı kişi olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nitekim Zeynep Korkmaz müellifin bir adının da Sadreddin olduğunu bazı delillere dayanarak ileri sürmüştür (bk. bibl.). Şeyhoğlu'nun 1401 yılından sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur. Son eseri olan Kenzü'l-küberâ'da Yıldırım Bayezid'e geniş yer ayırıp onu örnek hükümdar göstermesinden Ankara Savaşı'ndan önce Osmanlı sarayında bulunduğu neticesi çıkarılabilir. Abdülvâsi Çelebi'nin 817'de (1414) yazdığı Halîlnâme'deki, "Bu Kadıoğlu övse şâhı muhkem/Düşer Şeyhoğlu'na kim ola epsem" beytinden hareketle onun bu tarihte hayatta bulunduğu söylenebilir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Şeyhoğlu Mustafa'nın 816 (1413) yılında vefat ettiğini belirtir (Osmanlı Tarihi, I, 526). Kabrinin

nerede olduğu belli değildir.

Şeyhoğlu Mustafa âlim ve sanatkâr kimliğiyle dikkat çekmektedir. Fakat çağdaşı şairlerden Ahmedî onu kendisine rakip görerek beğenmez, hatta şiirlerinin çeviri olup bir kısmının intihale dayandığını söyleyerek onu küçümser. Ancak Şeyhoğlu, eserlerinin herkes tarafından okunup anlaşılmasını amaç edinen bir sanatkârdır ve bundan dolayı didaktik yönü ağır basmaktadır. Kenzü'l-küberâ'nın açık ve samimi dili daha sonra gelişecek olan Türk nesrine temel teşkil etmiştir ve Sinan Paşa'yı müjdelemektedir. Bazı şiirleri vezin, kafiye, söyleyiş ve akıcılık bakımından XVI. yüzyılın gelişmiş şiirine benzer niteliktedir. Şiirlerinde aşk konusunu en içli şekilde işleyen, güzeller ve güzellikler için uygun ifadeler bulan Şeyhoğlu Mustafa sanat gayesi gütmekle birlikte halk diliyle yazmış, Türkçe'yi en doğal biçimde kullanmaya çalışmış, şiiriyle daha sonraki şairleri etkilemiş, eserlerinde halk tabirlerine ve atasözlerine geniş yer vermiş ve eserlerini Türkçe yazmakla övünmüştür. Şeyhoğlu'nun nesir ve şiir dili Darîr'den üstündür. Daha çok dönemin şairlerinden Ahmed-i Dâî ile benzerlik gösterir. Bir divanı olmayan Şeyhoğlu'nun Hurşîdnâme'sinde yirmi üçü gazel olmak üzere otuz altı manzumesi yer almaktadır.

Eserleri. 1. Merzübânnâme Tercümesi. Mensur hikâye ve masallardan oluşan, Kelîle ve Dimne türü bir eserdir. İlk müellifi Mâzenderanlı Merzübân b. Rüstem olup eseri Sa'deddin Verâvînî yeniden kaleme alarak Azerbaycan Atabegi Ebü'l-Kāsım Rebîbüddin'e ithaf etmiş, Şeyhoğlu kitabı Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın emriyle Türkçe'ye çevirmiştir. Aslı dokuz bölüm (bab) olan eserin tercümesine Şeyhoğlu bir bölüm daha ekleyerek eserinin adını Düstûr-ı Şâhî koyduğunu belirtmiştir. Kitabı bir dil incelemesiyle birlikte yayımlayan Zeynep Korkmaz (Marzubānnāme

Tercümesi, Ankara 1973) Farsça ve Türkçe metinleri karşılaştırarak Şeyhoğlu'nun tercümede bazı hikâyeleri atladığını tesbit etmiştir. Merzübânnâme Tercümesi'nden ilk defa söz eden A. Zajackowski eserin Varşova Üniversitesi İslâm Eserleri Kütüphanesi'ndeki nüshasını tanıtmıştır. 1944 yılında II. Dünya Savaşı sırasında yanan bu nüsha dışında eserin tek yazması Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Altmış dokuz yaprak olan bu nüshanın baş tarafı eksiktir (Türklük, I/1 [1939], s. 6).
2. Hurşîdnâme (Hurşîd ü Ferahşâd). 789'da (1387) kaleme alınan 7903

beyitlik bu mesnevi bir aşk hikâyesidir. Müellif bu eserinde çağdaşı bazı yazarlar gibi nazım dili olarak Türkçe'nin elverişsizliğinden uzun uzun şikâyet eder. Şeyhoğlu, "Ki Türkî nazm edem bir hoş hikâyet/Arab'dan nitekim oldu rivâyet" derse de Arapça kaynaklarda böyle bir hikâyeye rastlanmaz. Birbirini görmeden âşık olan Mağrib padişahının oğlu Ferahşâd ile Acem Şahı Siyâvuş'un kızı Hurşîd'in rakipler yüzünden çıkan engeller dolayısıyla geçirdikleri maceraların ve bunların sonunda kavuşmalarının anlatıldığı eserde kişiler İslâmî bir hüviyete sahiptir. Şeyhoğlu mesnevisinde örf ve âdetlere, saray teşrifatına geniş yer vermiş, benzer aşk mesnevilerinde olduğu gibi eserini kahramanlarının ağzından söylediği gazellerle süslemiştir. Hurşîdnâme Hüseyin Ayan tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 3. Kābûsnâme Tercümesi. Şeyhoğlu'nun Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın emriyle Ḳābûsnâme'yi Farsça'dan Türkçe'ye çevirdiği Kahire Devlet Kütüphanesi'nde (eski Hidîviyye) bulunan bir yazmadan anlaşılmaktadır (Korkmaz, TDAY Belleten [1966], s. 270-271). 4. Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ. Hayatının sonlarına doğru Paşa Ağa b. Hoca Paşa adına kaleme aldığı, siyaset ahlâkına dair bu eserinde müellif, Germiyan ve Osmanlı saraylarındaki tecrübelerini aktarırken bu alanda yazılan diğer kitaplardan da faydalanmıştır. Şeyhoğlu şeriatın unutulduğunu, büyüklerin yoluna uyulmadığını ve âlimlerin sustuğunu görerek eserini yazma ihtiyacı duyduğunu belirtir. Eserde peygamberlerden ve geçmiş padişahlardan örnekler verilmiş, devlet idaresiyle ilgili terim ve deyimler kullanılmıştır. Osmanlılar'ın bir taraftan Avrupa'ya açıldığı fetihler devrinde, diğer taraftan Ankara Savaşı'nın eşiğine gelindiği bir zamanda kaleme alınan Kenzü'l-küberâ, Yûsuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'inden sonra yazıldığı bilinen ikinci siyasetnâme olması yanında devlet ve toplum idaresiyle ilgili verdiği bilgiler açısından kuruluş devri için önemli bir kitaptır. Dört bölüm (bab) halinde yazılan eserin "Padişahlar ve beyler gidişinde" başlığını taşıyan birinci bölümünde padişahın kendi arzularına uymaması, işleri hak fermanına göre yürütmesi, tebaasını gözetmesi, ilme önem vermesi, zalimleri zulümlerinden, fâsıkları fısklarından menetmesi gerektiği belirtilir. İkinci bölüm, "Padişahların sîretlerinde ve hâletlerindeki her taifeyle ne resme muamele etmek gerek ve cemî-i halka nicesi şefkat göstermek gerek", üçüncü bölüm "Vezirlerin ve kalem ehlinin ve nâiblerin revişin beyan eyler", dördüncü bölüm "Ulemâ revişinde müftülerden ve kadılardan ve vâizlerden" başlıklarını taşımaktadır. Son bölümde ilimlere dair bir tasnife yer verilmiştir. Eserin

bundan sonraki kısmında “tenbih”ler bulunmaktadır. Şeyhoğlu toplum içinde yer alan “güzîn, nârin, nâzenin, şerif ve zarif” birkaç taife sayesinde devlet ve milletin ayakta durduğunu belirtmektedir. Kitabını herkesin okuyup okutmasını isteyen müellif eserinin telif olduğunu söylemekle birlikte Necmeddîn-i Dâye’nin Mirṣâdü’l-ʿibâd’ından tercüme edildiğini ileri sürenler vardır. Orhan Şaik Gökyay da eseri çeviri diye zikretmiştir. Kitabın aslının Necmeddîn-i Dâye’nin eserinden alındığı, fakat müellifin Germiyan ve Osmanlı saraylarındaki tecrübe ve müşahedeleriyle zenginleştirilip geliştirildiği söylenebilir. Eserdeki şiirlerin büyük bir kısmı Hurşîdnâme’den aktarılmış, bazıları ise Elvan Çelebi, Gülşehrî, Hoca Dehhânî, Hoca Mesud, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Yûsuf Meddâh gibi şairlerden alınmıştır. Dil özellikleri bakımından Eski Anadolu Türkçesi’nin önemli bir metni olan eserin transkripsiyonlu metni, edebiyat ve dil açısından yapılan bir incelemeyle birlikte Kemal Yavuz tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhoğlu, Hurşîdnâme (haz. Hüseyin Ayan), Erzurum 1979, s. 143-144; a.mlf., Kenzü’l-küberâ ve mehekkü’l-ulemâ (haz. Kemal Yavuz), Ankara 1991; Abdülvâsi Çelebi, Halîlnâme (haz. Ayhan Güldaş), Ankara 1996, tür.yer.; Sehî, Tezkire (Kut), s. 175-177; Hıfzı Tevfik v.dğr., Türk Edebiyatı Nümûneleri, İstanbul 1926, s. 193-194; Osmanlı Müellifleri, II, 121-122; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 526; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi, Ankara 1974, tür.yer.; a.mlf., “Şeyhoğlu’nun Kenzü’l-küberâ ve mehakku’l-ulemâ Adlı Tercüme Eseri”, I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20 Ekim 1973): Tebliğler, İstanbul 1979, II, 544-548; Kemal Yavuz, “Şeyhoğlu Mustafa’nın Türkçe Hakkındaki Görüşleri, Hizmeti ve Kenzü’l-küberâ ve mehekkü’l-ulemasının Dili”, Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 1985, I, 267-276; a.mlf., “XIII-XVI. Asır Dil Yadigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri”, TDA, sy. 27 (1983), s. 9-57; M. Fuat Köprülü, “Vakfa Ait Tarihi Istılahlar Meselesi”, VD, I (1938), s. 137; a.mlf., “Anadolu Selçuklu Tarihi’nin Yerli Kaynakları”, TTK Belleten,

VII/27 (1943), s. 448; A. Zajackowski, “Anadolu Türk Edebiyatı’nın XIV. Asıra Ait Mühim Bir Vesikası: Marzubân-nâme”, Türklük, I/1, İstanbul 1939, s. 6; Zeynep Korkmaz, “Kabus-nâme ve Marzubân-nâme Çevirileri Kimindir?”, TDAY Belleten (1966), s. 267-278; a.mlf., “Bir Tanıtma Yazısı Üzerine”, TDe., VIII (1979), s. 459-478; Orhan Şaik Gökyay, “Kenzü’l-küberâ ve mehakku’l-ulemâ”, Çevren, sy. 10, Priştine 1976, s. 43-79; Semih Tezcan, “Marzubânnâme Tercümesi Üzerine”, TDAY Belleten (1977), s. 413-431; Ömer Faruk Akün, “Şeyhoğlu”, İA, XI, 481-485.

Kemal Yavuz

ŞEYHÜLBELED

(شيخ البلد)

Kahire’de şehir idaresinden sorumlu Memlük beylerinin unvanı.

Bu tabir, XVIII. yüzyılda Kahire’de idareyi ellerinde tutan güçlü Memlük beylerinin unvanı olarak ortaya çıkmıştır. Şeyhülbeledlik şehir halkını temsil eden, devletin aldığı kararların uygulanmasında, vergi dağıtımı ve toplanmasında aracı rol üstlenen şehir kethüdâsına benzer bir görev iken daha sonra idarede söz sahibi olan Memlük beyleri için kullanılmıştır. Bu unvan Osmanlı resmî belgelerinde XVIII. yüzyıl ortalarına kadar geçmez. 931 (1524) tarihli Mısır kanunnâmesinde beylerbeyine yardım eden ve eyaletin maliyeye dair işlerine bakan nâzır-ı emvâlin yardımcısı sıfatıyla şehremininin adına rastlanır. Şehremini başyardımcısı olduğu nâzır-ı emvâlin yetkisi altındaki malî işleri görür ve teftişini gerçekleştirirdi. Bunlardan bazıları nâzır-ı emvâlliğe terfi ederdi. Muhtemelen bu görev zaman içerisinde genişlemiş ve güçleri artan yerli Memlük beylerinin eline geçmiştir. Bu beylere emîr-i Mısr, kebîrü’l-kavm, kebîrü’l-beled dendiği ve buradan hareketle şeyhülbeled unvanının ortaya çıktığı belirtilir.

Şeyhülbeledliğin Mısır’da Memlük beylerinin edindiği en yüksek görev haline gelmesi ve devlet tarafından bunun resmîleştirilmesi, XVIII. yüzyılın ortalarında gerçekleşmiştir. Nitekim 1138 (1726) ve 1143 (1730) yıllarına ait Osmanlı fermanlarında bu unvanın kullanılmaması ve sonradan ortaya çıktığı için (bid‘at) yasaklanması istenmiştir. Ancak 1159’da (1746) Osmanlı merkezî idaresinin şeyhülbeledliği emîr-i haclıkla birlikte kullanmaya başladığı

dikkati çeker. Bu pâyeye Memlük beyleri arasında en güçlü olanlar yükselmiştir. Hiyerarşide şeyhülbeledin hemen ardından emîr-i hac gelirdi. Devlet kademesinde etkin konuma yükselebilmek için şeyhülbeled ve emîr-i hac arasında sürekli çatışmalar olmuştur. Şeyhülbeledlerden biri öldüğünde Memlük nizamının bir devamı olan şeyhülbeledlik için Memlük beyleri aralarında mücadeleye başlar, bunlardan biri galip gelerek

şeyhülbeled oluncaya veya aralarında bir anlaşmaya varıncaya kadar bu mücadele devam ederdi. İş başına geçenler kendi taraftarlarını öne çıkarıp destekçilerine menfaat sağlar, muhaliflerini uzaklaştırır ve hapse attırırdı. 1172'de (1758) öldürülen Sabuncu lakaplı Kazdağlı Hüseyin Bey'in yerine geçen Bulutkapan Ali Bey "hoşdaş" denilen adamlarını sürgünden getirtip onlara yeniden görevler dağıtmıştı. Kahire'nin reisi konumundaki şeyhülbeledin etki alanı sadece Kahire'yi değil bütün Mısır bölgesini kapsayacak bir genişlikteydi. Mısır'daki Arap kabilelerinin ona itaat etmesi bu gücün taşradaki yansımaları açısından son derece önemliydi. Güçlerini giderek arttıran şeyhülbeledler diğer Memlük beyleri üzerinde otorite kurup Osmanlı valisini sembolik bir görevli haline getirmiştir.

Şeyhülbeled olarak anılan ilk Memlük beyi XVIII. yüzyılın birinci yarısında Çerkez Muhammed Bey'dir. Yüzyılın ikinci yarısına doğru güçlü bir konuma gelen Kazdağlılar bu unvanı kullanmıştır. Osmanlı tarihçisi Şem'dânîzâde, Koca Râgıb Paşa'nın Mısır valiliği sırasında Kazdağlı Hüseyin Bey'i şeyhülbeled diye anar. En çok tanınan şeyhülbeled ise Mısır'a tamamıyla hâkim olan ve Osmanlı idaresine baş kaldıran Bulutkapan Ali Bey'dir. Şeyhülbeledlik Kahire'de 1798'de Fransız işgaline kadar varlığını sürdürmüştür. Fransızlar'ın Mısır'a girmesi üzerine şeyhülbeled İbrâhim ve Murad beyler kaçmış, böylece şeyhülbeledlik makamı sona ermiştir. Mısır'da Osmanlı döneminde köylerin yerel reisine de şeyhülbeled denilmekteydi.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed ed-Demürdâşî, ed-Dürretü'l-muṣâne fî aḫbâri'l-Kinâne (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1989, s. 203, 212, 243; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 144; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, IV, 255-257, 305; ayrıca bk. tür.yer.; Barkan, Kanunlar, s. 355-387; Mahmûd eş-Şerkāvî, Mıṣr fi'l-ḳarni's̱-s̱âmin ʿaşer, Kahire 1956, II, 73; Stanford J. Shaw, Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution, Cambridge 1964, bk. İndeks; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, London 1966, s. 92-93, 202; Political and Social Change in Modern Egypt

(ed. P. M. Holt), London 1968, s. 87-90, 100, 147; D. Crecelius, The Roots of Modern Egypt: A Study of the Regimes of Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu Dhahab: 1760-1775, Chicago 1981, tür.yer.; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 235, 239; Re'fet Ganîmî eş-Şeyh, Târîḫu'l-ʿArabi'l-ḥadîs̱, Kahire 1994, s. 199-200, 202, 206; J. Hathaway, Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi (trc. Nalan Özsoy), İstanbul 2002, s. 34, 61-62, 102-103, 134, 142; M. Winter, "S̲h̲ayk̲h̲ al-Balad", EI² (İng.), IX, 398.

Re'fet Ganîmî eş-Şeyh

ŞEYHÜLHAREM

(شيخ الحرم)

Mescidi Harâm ile Mescidi Nebevî'de ders veren tanınmış âlimlere, buralarda görev yapan hizmetlilerden sorumlu kişilere, ayrıca Mekke ve Medine'nin yönetimini üstlenen kimselere verilen unvan.

Dinî bakımdan sahip oldukları kutsallık ve saygınlık dolayısıyla "Harem" diye anılan Mekke ve Medine şehirlerindeki dinî ve kültürel hayat yine Harem olarak bilinen Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî'de şekilleniyor, burada ders veren, ilmî kudretleri ve şöhretleriyle temayüz etmiş âlimlere şeyhülharem unvanı veriliyordu. Bilhassa dinî ilimler alanında otorite sayılan ve bu unvanı alan ilk âlimlere Mescidi Harâm'da rastlanır. Zehebî, ilmî faaliyetleriyle şöhret kazanan sahâbîlerden sonra Mescidi Harâm'da Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Atâ b. Ebû Rebâh ve Kays b. Sa'd'ın şeyhülharem unvanı taşıdıklarını ve bu geleneğin kendi zamanında yalnız başına bu unvanı taşıyan İbn Cüreyc ile (ö. 150/767) sürdüğünü kaydeder (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 332). Abbâsîler döneminden itibaren Mescidi Harâm'daki ilmî faaliyetleri Abdülazîz b. Ebû Revvâd, Abdullah b. Yezîd el-Adevî, Abdülmecîd el-Mekkî, Hallâd b. Yahyâ, Saîd b. Mansûr, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, İbn Ebû Ömer, Ebû Ca'fer es-Sâiğ, Meyyânişî ve İbnü'l-Husrî gibi şeyhülharem unvanı almış âlimler yönlendiriyordu. Bunlar sadece ders vermekle kalmıyor, başta hac olmak üzere Mekke'deki dinî faaliyetlerin aslına uygun biçimde yapılmasına öncülük ediyor, Mekke Haremi, Kâbe ve Mescidi Harâm'la ilgili düzenlemeler onların onayına sunulduktan sonra yürürlüğe konuluyordu. Dört yıl boyunca Mekke'ye Abbâsî hac kafilesinin gelememesi yüzünden yenilenemeyen ve çıkan fırtınada hasar gören Kâbe'nin örtüsünü 644 (1246) yılında Yemen nâibi değiştirmek istemiş, o sırada şeyhülharem olan Afîfüddin İbn Menaa, Kâbe'ye ancak halifenin göndereceği örtünün giydirilebileceğini söyleyerek buna izin vermemiş ve bulduğu ödünç parayla eski örtüleri ıslah ederek yirmi bir gece örtüsüz kalan Kâbe'yi örtmüştür (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, XIII, 183).

Mescidi Nebevî'de ders veren âlimlerin şeyhülharem unvanı almaları Mescidi Harâm'a göre daha geç tarihlerde gerçekleşmiştir. Bunun sebebi, Medine Haremi'ne mahsus ibadet ve kuralların bulunmamasının yanı sıra Mekke Haremi'ndeki gibi bazı fiillerin yasaklanmamış olmasıdır. Eyyûbîler döneminden itibaren Mescidi Nebevî'de ders veren âlimlere de şeyhülharem unvanı verilmesi yaygınlaşmış, Mekke ve Medine'de kadılık görevine getirilecek kimseler bunların arasından seçilmiştir. Mekke'de şeyhülharemlik makamına yükselen Muhibbüddin et-Taberî'nin şöhretini duyan Yemen Resûlî Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer onu Mekke kadılığına tayin etmiş ve Yemen'e davet ederek kendisinden bir süre hadis dersi almıştır. Muhammed b. Ömer el-Kurtubî ve Medine tarihine dair eserleriyle tanınan Semhûdî gibi âlimlerin yanı sıra Mekke ve Medine müftüsü olarak ün kazanan Beşîr b. Hâmid ez-Zeynebî, Medine'de şeyhülharem unvanını taşıyan âlimlerin en meşhurlarıdır.

Eyyûbîler dönemiyle birlikte şeyhülharemlik görevi önce Medine'de, ardından Mekke'de idarî bir anlam ifade etmeye başlamıştır. 557'de (1162) Nûreddin Mahmud Zengî tarafından ihdas edilen, Mescidi Nebevî'de yapılacak hizmetler için hadım görevlendirme uygulamasını sürdüren Selâhaddîn-i Eyyûbî bunların başına şeyhülharem unvanıyla Bedreddin el-Esedî'yi getirmiş, bundan sonra şeyhülharem Eyyûbîler'in Medine'deki idarî ve siyasî otoritesini temsil eden en önemli görevli sayılmıştır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 384). Eyyûbîler zamanındaki uygulama Memlükler devrinde sürdürülmüştür. Emirlik ve kadılıktan sonra "meşîhatü'l-harem" adı verilen kurumun başına merkezî otoritenin tayin ettiği görevli, Mescidi Nebevî'deki hadımlar başta olmak üzere bütün görevlilerin reisi kabul ediliyordu (Kalkaşendî, XII, 254). XIV. yüzyılın başından itibaren Medine'de şeyhülharemin etkinliği giderek artmış ve Osmanlı hâkimiyetine kadar şehir tek yetkili kabul edilen şeyhülharem veya nâibleri tarafından yönetilmiştir (Ârif Abdülganî, s. 265 vd.). Eyyûbîler ve Memlükler devrinde Mekke'de görevlendirilen şeyhülharem ise (nâibülharem) sadece Mescidi Harâm'daki en üst yetkili sayılıyor ve bunun görevlerini Mekke

kadısı da yerine getirebiliyordu. Memlükler'den itibaren Kudüs'te vali veya nâiblerden başka şeyhülharem veya nâzırü'l-harem adı verilen bir görevli bulunuyordu (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, II, 40, 269, 275).

Osmanlılar, Haremeyn'e hâkim olunca idarî yapıda herhangi bir değişiklik yapmamış, Mısır'a bağlı Cidde eyaleti ve Habeş beylerbeyiliğiyle Harem-i şerif'in işlerini üstlenen Mekke şeyhülharemliğini tesis etmiştir. Mekke'de Osmanlı otoritesi, merkezî hükümetin tayin ettiği şeyhülharemle her yıl Mısır'dan gönderilen askerî birlik tarafından, mahallî otorite ise Osmanlı sultanının muvafakatiyle göreve gelen Mekke emîrleri vasıtasıyla temsil ediliyordu. Medine'de de Osmanlı otoritesini merkezî hükümetin tayin ettiği şeyhülharemle ordu kumandanı temsil ediyor ve bazan bu iki görev tek kişinin uhdesinde bulunabiliyordu. Osmanlı padişahlarının Medine'deki temsilcisi olan şeyhülharem özellikle Mescidi Nebevî'ye dair işlerden sorumluydu. Bunun yanında Mahmud Çelebi'nin 946'da (1539) Medine surlarını yenilemesinde görüldüğü gibi şehirle ilgili konularla da uğraşıyordu (Ârif Abdülganî, s. 328). XVIII. yüzyıla kadar Cidde sancak beyliğiyle Mekke şeyhülharemliği birlikte tevcih edilirken 1701'den itibaren müstakil olmaktan çıkarılan Habeş eyaleti Cidde sancağı ile birleştirildiğinden Habeş beylerbeyileri aynı zamanda şeyhülharemliği de yürütmeye başlamıştır. Aynı yüzyılda Cidde eyaleti valisi Habeş beylerbeyi ve Mekke şeyhülharemi unvanlarıyla anılıyor, Mekke ve Medine ile birlikte Habeş eyaletine bağlı Sevâkin ve Masavva'ı da yönetiyordu. Sekiz yıl süren bir mücadelenin sonunda Vehhâbîler'i Hicaz'dan çıkaran Mehmed Ali Paşa'nın oğulları İbrâhim Paşa ile Tosun Paşa, vezir rütbesiyle bir süre Cidde sancağı ile beraber Habeş eyaleti valiliği ve Mekke şeyhülharemliğine tayin edilmişlerdi (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 55, 2704; nr. 61, 10782; nr. 75, 3745). Tosun Paşa ve İbrâhim Paşa Mekke yanında Medine şeyhülharemliğini de üstlenmişlerdi (Ârif Abdülganî, s. 405-407). Büyük devletlerin araya girmesiyle Mısır meselesinin halledilmesinden sonra (1840) Hicaz tekrar Bâbıâli'nin kontrolüne geçince Medine şeyhülharemi öne çıkmıştır. 1864 tarihli Vilâyet Kanunu'na göre vilâyete dönüştürülen Hicaz'da Mekke eyalet merkezi olurken sancak haline getirilen Medine eskiden olduğu gibi şeyhülharemliği de uhdesinde bulunduran bir muhafızın idaresine bırakılmıştır. 21 Muharrem 1284 (25 Mayıs 1867) tarihli hükme göre Mekke ve Medine şeyhülharemlikleri yeniden ayrılmış ve Medine şeyhülharemliğine Emin Paşa getirilmiştir (BA, A.MKT. MHM, nr. 382/93, 388/31). 1869'da yapılan yeni bir düzenlemeyle Medine'de şeyhülharemlik ve muhafızlık görevleri birbirinden ayrılmıştır. Vilâyet Kanunu'nun yürürlüğe girmesinden sonra şeyhülharem tarafından

üstlenilen görevlerin bir kısmını Mekke’de kurulan belediye teşkilâtı üstlenmeye başlamış ve dinî işlerde şeyhülharemin yanında Mekke müftüsü ve geç dönemde ortaya çıkan Harem-i şerif müdürleri söz sahibi olmuştur.

Osmanlı idaresinin yerleşmesinde önemli katkıları olan şeyhülharemler kadılık seviyesine ulaşmış ulemâ arasından tayin edilirdi. Bununla birlikte özellikle Medine şeyhülharemleri saray ağalarından seçildiği gibi daha sonra bu görev askerî müşir ve feriklere de verilmiştir (Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 76). Medine şeyhülharemi vezir rütbesindeydi. Bazı durumlarda Medine ile ilgili işlerde Mekke şeyhülharemi yetkili kılınırdı. Düzenli maaşları olan şeyhülharemler ilmî faaliyetleri yönlendirir, ihtiyaç sahiplerini tesbit eder ve bunlara tahsisat ayrılmasını teklif ederdi (BA, Cevdet-Maarif, nr. 71, 3508). Medine’de harem ağaları genellikle şeyhülharemliği kendi tekellerine almaya çalışmıştır. 20 Muharrem 1012 (30 Haziran 1603) tarihli bir emirde, Budin sınır boylarında sefer hazırlıkları yapan Osmanlı ordusunda ordu şeyhliğine tayin edilen Ebûbekir Efendi’ye zafer kazanıldığı takdirde şeyhülharemlik verileceği ifade edilmiştir (BA, Cevdet-Askerî, nr. 644, 27091). Vezirlikten azledilen Halil Hamîd Paşa’nın Mekke’ye, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti’ni uzun süre uğraştıran Buşetli ailesinin son temsilcisi Mustafa Paşa’nın Medine’ye şeyhülharem olması örneklerinde görüldüğü gibi merkezden uzaklaştırılmak istenen kişilere de bu görev veriliyordu. Medine şeyhülharemlerinin ilk dönemlerde görev süreleriyle ilgili herhangi bir kısıtlama yoktu. Sonraki devirlerde genellikle dört yıl görev yapmışlarsa da bu süreyi doldurmadan azledilenlere de rastlanır. Şeyhülharemlerin Arapça bilmesi gerekli olduğundan bazan yapılan tayinler bu sebeple iptal ediliyordu. Ayrıca hacı kafilelerinin Medine veya Mekke’de problemlerle karşılaşmaları yüzünden merkeze yapılan şikâyetler dolayısıyla azledilenler olmuştur. Şeyhülharem unvanının tevcihi Osmanlılar’dan sonra da sürmüştür. Günümüzde Mescidi Harâm’da ve Mescidi Nebevî’de görev yapan başimamların unvanları arasında şeyhülharem de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 325, 332; VII, 184, 187; IX, 343; X, 164, 586; XII, 96; XIII, 161; XXII, 163; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, XI, 240; XIII, 183; XIV, 51; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, XI, 122; XII, 254-256; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, II, 218; V, 74, 486; Şemseddin es-Sehâvî, et-Tuḥfetü’l-laṭîfe fî târîḫi’l-Medîneti’ş-şerîfe, Medine 1979, I, 372-373, 384; III, 231, 234-235, 616, 648; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâ bi-aḫbâri dâri’l-Musṭafâ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Beyrut 1422/2001, II, 393; III, 41-42, 123; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü’l-celîl bi-târîḫi’l-Ḳuds ve’l-Ḫalîl, Amman 1973, II, 40, 196, 204, 269, 275, 297, 334; Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 74-82; II, 63-65; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 96, 132-133; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984, s. 41-42, 48, 131; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi’l-Medîneti’l-münevvere, Dımaşk 1996, s. 249-252, 265-269, 328, 405-407, 409-416; Mustafa Sabri Küçükaşcı, Abbasîler’den Osmanlılar’a Mekke-Medine Tarihi, İstanbul 2007, s. 107, 112, 162, 203, 247.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

ŞEYHÜLHİND

(bk. MAHMUD HASAN DİYÛBENDÎ).

ŞEYHÜLİSLÂM

(شيخ الإسلام)

Osmanlılar'da ilmiye teşkilâtının başındaki âlimin unvanı.

Sözlükte "yaşlı kimse, reis, bilge" anlamlarındaki şeyh ile İslâm kelimesinden oluşan şeyhü'l-İslâm tabiri, İslâm dünyasında önde gelen ulemâ ve sûfîlere verilen bir şeref unvanı olarak X. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış, daha sonra "âlimlerin en kıdemlisi, reisi" mânasını kazanarak bir unvan halinde kullanılmıştır. XI. yüzyılda Horasan'da Şâfiîler'in başındaki âlim şeyhülislâm unvanıyla anılırdı. Zamanla kelimenin kullanımı yaygınlaşmış, Memlükler'de fetvaları ile şöhret bulan fıkıh âlimlerinin şeref unvanı olmuş, bir nevi dinî reis şeklinde anlaşılmıştır. 1300 yıllarına doğru ise tanınmış müftüleri nitelemiştir. Bu şekliyle İslâm dünyasında yaygın biçimde yer almış, Evliya Çelebi de şehirleri tasvir ederken buralardaki fetva verme yetkisine sahip müftüleri şeyhülislâm diye anmıştır. Özellikle Orta Asya'da ve Çin'de önemli şehir merkezlerinde şeyhülislâm olarak nitelendirilen âlimlerin fetva yanında medreseleri teftiş etme, okutulacak dersleri belirleme, icâzet verme ve kadıya yardım etme gibi görevleri bulunmaktaydı. İran'da ise şeyhülislâmlık Osmanlılar'a benzer

şekilde resmî bir mahiyet kazanmış, Safevîler döneminde dinî mahkemenin reisine bu unvan verilmiş ve sadrüssudûr tarafından tayin yapılan bir makam olmuştur. Şeyhülislâmlığın dinî bir müessese haline gelişi Osmanlılar devrinde gerçekleşmiştir. Osmanlılar'da şeyhülislâmlığın kuruluş tarihi ve bu makama ilk defa kimin tayin edildiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Uzun yıllar Bursa kadılığı yapan Molla Fenârî'nin 828'de (1425) Bursa müftülüğüne tayin edilmesi genellikle Osmanlılar'da müftülük ve şeyhülislâmlığın başlangıcı kabul edilmiştir. Ancak bunu, XVI. yüzyılda bütün ilmiye teşkilâtını temsil ve kontrol eden şeyhülislâmlık kurumu ile özdeşleştirmek doğru değildir. Aslında şeyhülislâm unvanı İstanbul müftüsü için kullanılmış ve devletin XVI. yüzyıl başlarında geçirdiği siyasî ve bürokratik değişimin rolüyle önemi

artmıştır. “Müftilenâm” da denilen şeyhülislâmların makamı zamanla meşihat ve meşîhat-ı İslâmiyye şeklinde de anılmıştır. XVII. yüzyılda şeyhülislâmlık yahut meşihat siyasî nüfuzu daha da artan bir kurum hüviyetine bürünmüş, ardından sürekli gelişmiş, hizmetli sayısı artmış, XIX. yüzyıldaki idarî düzenlemeler sırasında şeyhülislâmlar kabine üyesi olmuştur.

Şeyhülislâmlığın 1425’te mütevazi bir fetva makamı olarak ortaya çıktığı fikri genel kabul görmüştür. Oldukça erken bir tarihte kazaskerlik kurulmuşken ve Bursa kadılığı mevcutken ayrıca dinî-hukukî bir makam olarak müftülüğün ortaya çıkmasında 1420’li yılların dinî, siyasî ve ideolojik faktörlerinin etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir taraftan Fetret devrinden sonra yeniden toparlanmaya çalışıldığı, diğer taraftan bazı Râfizî hareketlerin ve diğer gelişmelerin görüldüğü bir dönemde siyasî ve idarî otoritenin dışında dinî itibara sahip bir ilmî rütbenin ortaya çıkışı dikkat çekicidir. 836 (1433) yılında II. Murad’ın huzuruna kabul edilen Bertrandon de la Broquiere’in papa konumunda olan “büyük halife”den söz etmesi müftülüğün önemli bir mevki halini aldığını gösterir. XV. yüzyılda Molla Fenârî, Fahreddîn-i Acemî, Molla Abdülkerim Efendi, Molla Hüsrev, Molla Gürânî gibi âlimler II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed dönemlerinde müftülük makamında bulunmuştur. Ancak devrin kroniklerinde bunlardan şeyhülislâm diye söz edilmez. Bu durum ulemâ arasında fetva yetkisini haiz müftünün şahsıyla kaim bir unvan olduğunu ortaya koyar. Ancak Fâtih Sultan Mehmed’in teşkilât kanunnâmesinde şeyhülislâmın ulemânın reisi sayıldığı yolundaki ifade, eğer söz konusu ibare metne sonradan eklenmemişse bu unvana resmî bir nitelik kazandırmış olmalıdır.

XVI. yüzyıl başlarında Zenbilli Ali Efendi’nin II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim devrindeki yirmi üç yıllık (1503-1526) dönemi şeyhülislâmın yetki ve sorumlulukları açısından bir dönüm noktasıdır. Önemli açılımların gerçekleştiği bu devirde şeyhülislâmlar bazı yeni sorumluluklar yüklenmiştir. Meselâ II. Bayezid’in İstanbul’da inşa ettirdiği medresede şeyhülislâmların ders vermesi şart koşulmuş, ayrıca Beyazıt Külliyesi’nin nezâreti de onlara verilmiştir. Şeyhülislâm makamının etkili bir konum kazanmasıyla ilgili rivayetlerde Zenbilli Ali Efendi öne çıkarılmıştır. Onun Yavuz Sultan Selim’in bazı idarî ve siyasî kararlarını tasvip etmeyerek sert tepki gösterdiği, Selim’in bunların dünyevî işler sayıldığı, müftünün sadece

dinî meselelerde yardımda bulunması gerektiği şeklindeki sözlerine karşı çıkıp padişahların hem dinlerini hem dünyalarını gözetmenin şeyhülislâmın başlıca vazifesi olduğunu belirttiği kaydedilmiştir. Kaynaklarda bu hadise şeyhülislâmlık açısından yeni bir anlayışın ve değişimin habercisi şeklinde yorumlanmıştır (Mecdî, s. 284-286). Zenbilli Ali Efendi'den sonra şeyhülislâmlık yapan Kemalpaşazâde ve Sâdî Çelebi bu görevleri esnasında devrin çok yoğun geçen olaylarına fetvalarıyla, önerileriyle yeni açılımlar sağlayıp şeyhülislâmlığın itibarını arttırmışlardır. Fikirleri, görüşleri, hatta mizacı sebebiyle hakkında ciddi tartışmalar cereyan eden ilk şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'dir (ö. 954/1547). Onun alışılagelmiş sisteme muhalif fetvalar vermesi azline yol açmış olmalıdır. Çivizâde'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıfları eleştirmesi, para vakfı (vakf-ı nükūd) meselesine karşı çıkması, abdestte mest üzerine mesh yapılması konusundaki sert muhalefeti tartışmalara yol açmış ve başta Ebüssuûd Efendi olmak üzere birçok âlimle fikir ayrılığına düşmüştür. O sırada Rumeli kazaskeri olan Ebüssuûd Efendi, önceki fakihlerin görüşlerine aykırı bulduğu Şeyhülislâm Çivizâde'nin bazı fetvalarını Dîvân-ı Hümâyun'a getirerek ilmî açıdan reddetmiştir. Bu gelişmeleri takip eden Kanûnî Sultan Süleyman vezirlere emir verip bu konuları görüşmek üzere ulemâyı toplantıya çağırmalarını istemiş, devrin âlimleri sonuçta Çivizâde'yi hatalı bulmuş, böylece Çivizâde görevden azledilen ilk şeyhülislâm olmuştur. Ebüssuûd Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında meşihat kurumunda bürokratik açıdan bazı gelişmeler meydana gelmiş, onun yaklaşık otuz yıl süren şeyhülislâmlığı bu müessesede derin izler bırakmıştır. Zaman zaman devlet işlerinde şer'î hukuka aykırı gördüğü uygulamalara, "Nâ-meşrû nesneye emr-i sultânî olmaz" diyerek karşı çıkmakla birlikte fetvalarında genellikle devletin temel siyasî prensiplerini destekleyen bir taraf dikkati çeker. Böylece kurumun siyasal otoriteyle olan ilişki ağının niteliği de belirlenmiştir.

XVI. yüzyılın ortalarında idarî görevleri artan şeyhülislâmlar yüzyılın sonlarında devletin siyasî kararlarında vezîriâzamlarla eş bir rol üstlenmişlerdir. XVII. yüzyılda devlet teşkilâtı ve saltanat kurumunda meydana gelen değişim ve zaaf ilmiye mesleğini ve onun başındaki şeyhülislâmlığı da etkilemiş, Şeyhülislâm Hocazâde Mehmed Efendi ulemâ hiyerarşisini koruma ve tayinleri elinde tutma mücadelesi vermiştir. Onun bu yetki konusunda vezirlerle olan tartışmaları yeni bir dönüşümün

habercisi olacaktır. Bu durum vezîriâzamla şeyhülislâmın yetki çatışmasını zaman içinde körükleyecektir. Askerî zümrelerin iktidarda söz sahibi olduğu, padişahların hal‘edildiği bu dönemlerde şeyhülislâmların durumu giderek farklılaşmıştır. XVIII. yüzyılın başlarında 1703 ve 1730 isyanlarında şeyhülislâmların siyasete karışması kurumun önemli itibar kaybına uğramasına yol açmıştır. XIX. yüzyılda Vak‘a-i Hayriyye’den (1826) sonra şeyhülislâmın ve ilmiyenin gücü azalmaya başlamış, Tanzimat dönemi ve II. Meşrutiyet’in ardından bu durum daha açık hale gelmiştir.

Osmanlı tarihi boyunca şeyhülislâmlık makamına tayin konusu padişahla vezîri-âzamı doğrudan ilgilendiren bir özellik taşımıştır. İlmiye mesleğinin belirgin duruma geldiği XVI. yüzyılda şeyhülislâmların tayini, belli bir tahsil ve kariyere sahip olan ilim erbabı arasından sadrazamın arzı ve padişahın tasdikiyle gerçekleşiyordu. Bu dönemde Rumeli kazaskerliğinden şeyhülislâmlığa geçiş âdet halini almıştı. Daha önceki dönemlerde ise tanınmış bir âlimin kazaskerlikten, kadılıktan, hatta müderrislikten müftülüğe getirildiği görülmüştür. Nitekim Molla Fenârî müderris ve Bursa kadısı iken müftü olmuş, Fahreddîn-i Acemî de Edirne’de müderrislikten müftülüğe getirilmiştir. Zenbilli Ali Efendi müderrislikten azledildiği sırada 1503’te müftü ve yeni yapılan İstanbul Beyazıt Medresesi’ne müderris tayin edilmiş, daha önce kazaskerlik yapmış olan Kemalpaşazâde 1526’da müderrislikten müftülüğe nakledilmiştir.

Doğrudan Rumeli kazaskerliğinden bu makama tayin edilen ilk âlim Ebüssuûd Efendi’dir. Böylece Rumeli kazaskerliğinden meşihata geçme uygulaması başlamıştır.

Kurumun beş asırlık tarihi boyunca 131 müftü ve şeyhülislâmın görev yaptığı düşünüldüğünde ortalama sürenin üç buçuk yıl olduğu görülür. Bunlardan Ebüssuûd ve Zenbilli Ali efendiler çok uzun müddet görev yapmıştır. Onları padişah ve sadrazamla uyum sağlayan Çatalcalı Ali, Yenişehirli Abdullah ve Hâlidefendizâde Cemâleddin efendiler takip eder. Ancak XVII ve XVIII. yüzyıllarda meşihat süresinin uzaması bu göreve getirilmeyi bekleyen ulemâ arasında huzursuzluklara yol açmıştır. Bazı istisnalar olmakla birlikte bu yüzyıllarda görev süresi genellikle bir iki yıl arasında değişir. Aynı dönemlerde bir gün ve bir günden daha az bir süre makamda kalanlar da görülür (Memekzâde Mustafa Efendi, 13 saat; ikinci

şeyhülislâmlığında Sâmânîzâde Ömer Hulûsi Efendi, bir gün). XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bazı âlimler ikinci, üçüncü, dördüncü defa şeyhülislâm olmuştur. Bunun en tipik örneği 1599-1608 yılları arasında dört defa bu makama gelen Sun‘ullah Efendi'dir. Dürrîzâde Mustafa Efendi de tecrübesi, kıdemi ve itibarı sebebiyle 1756-1774 yıllarında üç defa şeyhülislâmlığa getirilmiştir. Şeyhülislâmlar XIX. yüzyılda kabineye girdikten sonra sık sık görev yenilenmesi ve değişikliği olmuştur.

Şeyhülislâmın belirlenmesinde özellikle XVI. yüzyıl sonlarından itibaren ilmî ve hukukî ölçüler yanında siyasî ve idarî uyum arayışı ön plana çıkmış, padişahlar ve sadrazamlar kendisiyle rahat çalışabilecekleri, icraatlarına destekçi olabilecek kimseleri bu makama getirmeyi tercih etmiştir. Daha önceleri kaydıhayat şartıyla tayin edilirken XVII. yüzyıldan itibaren sıkça şeyhülislâm değişikliğine gidilmesi bu anlayışın bir sonucudur. Şeyhülislâmların azli ise isyana dolaylı karışma ve taraf tutma, sadrazamla olan anlaşmazlık ve uyumsuzluk, diğer vüzerânın tayin ve azillerine müdahale, siyasî çekişme, ekonomik ve malî konularda muhalefet, yaşlılık, görevde ihmalkârlık gibi sebeplere dayandırılmıştır. 1424-1574 arasındaki ilk 150 yılda on beş müftü ve şeyhülislâm görev yapmışken 1575-1730 arasında kırk üç, 1730-1880 arasında elli sekiz şeyhülislâm görevde bulunmuştur. Şeyhülislâm azilleri kendilerine çavuşbaşı gönderilerek tebliğ edilirdi; ancak Paşmakçızâde Ali Efendi ve Dürrîzâde Mustafa Efendi örneklerinde görüldüğü gibi padişahın teveccühüne mazhar olmuş şeyhülislâmlar azledileceği zaman çavuşbaşı yerine reîsülküttâb yollanırdı. İlmiye geleneğine ve kanununa göre ulemâya verilen en ağır ceza azil ve sürgündü. Osmanlı tarihinde istisnaî olarak bazı kritik durumlarda ulemâya ölüm cezasının verildiği bilinmektedir. Ahîzâde Hüseyin, Hocazâde Mesud ve Seyyid Feyzullah efendiler "sâî bi'l-fesâd" olma, siyasete karışma ve nüfuzlarını kötüye kullanma sebebiyle ölümle cezalandırılmıştır.

Devlet hiyerarşisi içinde şeyhülislâmlar geliri en yüksek olanlar arasında bulunuyordu. Ömer Lutfi Barkan'ın yayımladığı XVI-XVII. yüzyıl devlet bütçelerinde kazasker maaşlarına yer verildiği halde şeyhülislâm aidatı ve ücretleri yer almaz. XV-XVI. asırlarda bir iki kalemden ibaret olan gelirlerine daha sonraki yüzyıllarda yeni gelir kaynakları eklenmiştir. İlk dönem maaşları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Alâeddin Arabî Efendi (1495) 100 akçe yevmiye ile müftü olmuştu. Ebüssuûd Efendi'nin

yevmiyesi 200 akçe iken tefsirini Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim edince bu miktar 600 akçeye çıkarılmıştı. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren maaşları yanında arpalık tahsisi usulü başlamış ve ilk arpalık Bostanzâde Mehmed Efendi'ye verilmiştir. Bu konudaki fermanda Ebüssuûd Efendi'nin 550 akçe yevmiye alıp ayrıca arpalıkları bulunmadığı, ilk defa Bostanzâde'ye 50.000 akçelik arpalık verildiği bildirilmiştir (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 199-200). 1603'te şeyhülislâm olan Ebülmeyâmin Mustafa Efendi'ye Kalkandelen ve civarında 60.000 akçelik zeâmet arpalık olarak tahsis edilmiş, 1013'te (1604) 600 akçe ile emekli edilmişti. Görevde iken verilen arpalığın birkaç yerin toplam vergi gelirlerinden elde edildiği ve bu yerlerin gelir durumuna göre sıkça değiştiği bilinmektedir. Nitekim Paşmakçızâde Ali Efendi ile Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin zengin arpalıkları bulunmaktaydı. XVII ve özellikle XVIII. yüzyılda şeyhülislâmların maaş ve arpalıklarına ilâveten çok farklı gelirleri vardı. Bunlar nezâret ettiği vakıf gelirleri, aynî tayinatlar, atıyye ve hediyeler, bohça-bahâ, muhzır müjdeleri, tayin-tevcih harçlarıydı. Tanzimat döneminde ise kendilerine diğer görevliler gibi muayyen maaş tahsis edilmiştir. Mâzuliyet devrinde şeyhülislâma maaş veya arpalık şeklinde ödeme yapılır, ölümünden sonra bunun bir kısmı ailesine verilir, geri kalanı hazineye aktarılırdı. Mâzul şeyhülislâmlar, genellikle emekli maaşı olarak taşrada tahsis edilen arpalıklarına bizzat gitmeyip ulemâdan bir kişiyi nâib gönderirlerdi, bunlara mevâlî nâibi denirdi. Bazı dönemlerde mâzul şeyhülislâmların arpalıklarına bizzat gitmeleri üzerinde hassasiyetle durulması sıkıntılara yol açmıştır. Meselâ Şeyhülislâm Hamîdîzâde Mustafa Efendi mâzul şeyhülislâmları arpalıklarına gitmeye mecbur edince ulemâ arasında ciddi huzursuzluklar başlamış, bu durum Hamîdîzâde'nin azlini hazırlayan sebeplerden birini teşkil etmiştir.

Şeyhülislâmın protokol ve hiyerarşideki üstün konumunu göstermesi bakımından Fâtih Kānunnâmesi ilk resmî belgedir. Burada şeyhülislâmın ulemânın reisi olduğu, vezîriâzamın şeyhülislâma ve padişah hocasına teşrifatta kendisinin önünde yer vermesi gerektiği vurgulanmaktadır. XVI. yüzyılda Lutfi Paşa'nın Âsafnâme adlı eserinde sadrazamın her iki bayramda veya bir hastalık durumunda şeyhülislâmı ziyaret etmesi, bunun dışında birbirlerini ziyaretin kanun olmadığı belirtilmekte, padişah hocasının protokolde şeyhülislâmdan önde geleceği ifade edilmektedir. Sadrazamların şeyhülislâmları ziyareti, ilk defa 1584'te Sadrazam

Özdemiroğlu Osman Paşa'nın padişah emriyle Çivizâde Mehmed Efendi'yi ziyaret etmesiyle başlamış, daha sonra bu teamül haline gelmiştir. Osmanlı bürokrasisinde çeşitli yüksek makamlarda pâye uygulaması bulunduğu halde sadrazamlık ve şeyhülislâmlık bunun dışında tutulmuştur. Yalnız Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi 1059'da (1649) Rumeli kazaskeri iken Ravzatü'l-ebrâr adlı tarihini padişaha takdim edince Rumeli kazaskerliği pâyesiyle, nakîbüleşraf olan Fethullah Efendi'ye babasından sonra şeyhülislâm olmak üzere meşihat pâyesi verilmiştir. Padişah hocası şeyhülislâmlığa tayin edilirse "câmiu'r-riyâseteyn" unvanını alırdı. Hoca Sâdeddin, Seyyid Feyzullah ve Hasan Fehmi efendiler bu unvanla anılmıştır. Beyefendi unvanı ise bir taraftan paşa torunu olanlara veriliyordu. Meselâ İvazpaşazâde İbrâhim, Ârif Hikmet, Ahmed Muhtar, Pîrîzâde Mehmed Sâhib Molla ve Dürrîzâde Abdullah beyefendi unvanını almıştır. Padişahlar ise şeyhülislâmlara hitaplarında genellikle "efendi dâîmiz" tabirini kullanırlardı. Şeyhülislâmlar zaman içinde devlet erkânının katıldığı büyük merasimlerde yer almış ve giderek genişleyen teşrifatın vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir.

Fâtih Sultan Mehmed kanunnâmesinde şeyhülislâm, padişah hocası ve kazaskerin elkābı aynı olup "a'lemü'l-ulemâi'l-mütebahhirîn ..." şeklinde başlayan kalıplaşmış

uzun bir ibare halinde verilir (Kānûnnâme-i Âl-i Osman, s. 22). Bu durum şeyhülislâmlık makamının henüz tam anlamıyla teşkilâtlanıp resmîleşmediği intibaını vermektedir. Şeyhülislâmlar fetvalarında "el-fakīr Ahmed" şeklinde çok yalın ve kısa imzalar kullanmışlardır. Hamîdîzâde Mustafa Efendi belgelerde "ed-dâî Mustafa Hamîdîzâde ufiye anhümâ" ibaresine yer verirken bir fetvada "ketebehû el-fakīr Mustafa ufiye anh" şeklinde yazılmıştır. Fetvalar genellikle fetvahânede fetva eminleri, mübeyyizler tarafından yazılmakla birlikte cevap kısmını şeyhülislâm yazar ve özellikle imzayı bizzat kendisi atardı. Dürrî Mehmed Efendi 1736'da felç olup imza atmakta zorlanınca I. Mahmud rahatsızlığı geçinceye kadar düzenleyeceği fetva, hüccet vb. evrakta mühür kullanmasına izin vermişti. İmza yerine izinle mühür kullanan başka şeyhülislâmlar da vardır.

Şeyhülislâmlar başlarına ulemâya mahsus beyaz örfî kavuk koyarlardı; seyyid olanların kavuğu ise yeşil tülbent ile sarılırdı. Arkalarına merasim

kıyafeti olarak “ferve-i beyzâ” (samur kürklü beyaz sof) denilen bir cübbe giyerlerdi. Göreve yeni getirilen şeyhülislâmlar saraya çağrılır, tayinle ilgili tebligat yapılır ve törenle ferve-i beyzâ giydirilir, ardından kendi konağında tebrikleri kabul ederdi. Bayramzâde Zekeriyyâ Efendi’nin şeyhülislâmlığa tayini için düzenlenen merasimi anlatan Selânikî, “kāide-i devlet” üzere tören kıyafetli on beş çavuşun şeyhülislâmı evinden alıp Dîvân-ı Hümâyun’a getirdiklerini bildirir (Târih, I, 322-323). Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi, 1783’te saraya davet edilerek Sadrazam Halil Hamîd Paşa’nın hazır bulunduğu bir merasimle şeyhülislâmlığa tayin edilmiş, Rumelihisarı’ndaki yalısı uzak olduğundan tebrik merasimi eski şeyhülislâmlardan Mehmed Şerif Efendi’nin Hocapaşa’daki konağında yapılmıştır. Şeyhülislâmların vefatında belli bir tören düzenlenir, cenaze namazları genellikle Fâtih Camii’nde kılınırdı.

Görevleri ve Yetkileri. Şeyhülislâmların en temel görevi kendilerine sorulan dinî, siyasî ve idarî konularda fıkha ve özellikle Hanefî fıkhına göre fetva vermekti. Fetvaların giriş kısmında, “Bu mesele beyanında eimme-i Hanefiyye’den cevap ne veçhiledir ki” cümlesi bir formül halinde yer alırdı. Normal mahkemelerde veya meşihatta görülmekte olan bir davada tarafların getirdiği şeyhülislâm fetvaları çok etkili olmaktaydı. Şeyhülislâmların ahvâl-i şahsiyyeye ve gündelik hayatın akışına dair fetvalarının binlerce örneği kendi dönemlerinde veya kendilerinden sonra derlenen fetva mecmualarında toplanmıştır. İdarî ve siyasî nitelikli önemli fetvalar bu mecmuaların “kitâbü’s-siyer” bahsinde yer almakta, ancak daha ziyade fetvahânede veya resmî belgeler içerisinde bulunmaktadır. Fetva mecmuası (derlenmiş standart fetva kitabı) olan şeyhülislâmların sayısı azdır. Bu derleme işi XVI. yüzyıldan itibaren giderek artmıştır. Bunların içerisinde hal‘ fetvalarının özel bir yeri vardır. Çok defa siyasî mülâhazalarla ve konjonktüre göre asker ve ulemâ iş birliğiyle verilen bu fetvaların şer‘î ve hukukî yönü tartışmalıdır. Sultan İbrâhim’in hal‘inde Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi ocak ağalarının ve ulemânın desteğiyle önce hal‘, ardından katil fetvasını vermiş, hatta infaz esnasında cellâdın yanında bizzat bulunmuştu. Son dönemde Abdülaziz ve V. Murad’ın hal‘i için Şeyhülislâm Hayrullah Efendi’nin verdiği iki fetva, Şeyhülislâm Ziyâeddin Efendi’nin II. Abdülhamid’le ilgili fetvaları, gücü eline geçiren grubun hukuku kendi maksadına uygun şekilde siyasî emellerine nasıl alet ettiğinin tipik örnekleridir. I. Dünya Savaşı için verilen

beş fetva, Vahdeddin'in hal' fetvası, Millî Mücadele aleyhine Dürrîzâde Abdullah Beyefendi'nin fetvası bu alanda son örneklerdir.

Erken dönemlerde Kemalpaşazâde'nin ve Ebüssuûd Efendi'nin umumi fetvaların verilmesi, bunların İslâm hukuku ve örf ile (şer'-i şerîf ve kānûn-ı münîf) bağdaştırılması konusunda önemli hizmetleri olmuştur. Özellikle Ebüssuûd Efendi'nin bu nevi fetvalarda cevaplarını gerekçeli ve açıklamalı olarak hazırlaması dikkate değer bir husustur. Aslında şeyhülislâmların fetvalarına gerekçe yazmayıp bu uygulamanın kaza ve şehir müftülerine (kenar müftüleri) mahsus olduğu söylenmektedir (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 200). Ebüssuûd'un Kıbrıs'ın Venedik'ten alınmasıyla ilgili fetvası İslâm'ın ve devletin menfaatlerinin korunması konusunda ilginç bir örnektir (Peçuylu İbrâhim, II, 486-487); burada devlet siyasetiyle şer'î hukukun nasıl bağdaştırıldığı görülmektedir. Osmanlı gibi çok dinli ve kültürlü, yeni fetihlerle toprak kazanımlarının veya daha sonra kayıplarının olduğu, dış dünya ile devamlı irtibat halinde bulunan bir devlet için Ebüssuûd Efendi'nin fetvaları zaruri açılımlardı. İleriki dönemlerde birçok şeyhülislâm kendisinden beklenen bu açılımı sağlayamayarak hukukun tıkanmasına yol açmıştır.

Şeyhülislâmın dinî-hukukî alanlardaki konumu her dönemde önemli olmakla birlikte başlangıçta idarî görevleri yok denecek kadar az olup iftâ teşkilâtının başı sıfatıyla müftülerin tayiniyle sınırlı idi. Ancak XVI. yüzyılın ortalarında mevleviyet derecesindeki kadı ve müderrislerin tayin, terfi ve diğer işlemleri kazaskerlerden şeyhülislâmlara intikal edince idarî görevleri artmaya başlamıştır. XVII. yüzyıldan itibaren hekimbaşı, müneccimbaşı ve dergâhlara şeyh tayinleri dahil olmak üzere bütün ilmiye tevcîhatı, şeyhülislâmların sadrazama "işâret-i aliyye" denilen teklif ve inhâları ile yapılmaya başlanmıştır. Osmanlı bürokrasisinin iyice geliştiği XVIII. yüzyılda bu tayinler üçlü, dörtlü, hatta beşli prosedürler halinde gerçekleşiyordu. Meselâ bir müneccimbaşı tayininde aday bir dilekçe ile tayin talebini hekimbaşıya sunuyor, hekimbaşı kanaatini şeyhülislâma arzediyor, şeyhülislâm işâret-i aliyyesiyle talebi sadrazama teklif ediyor, sadrazam telhisle padişaha arzediyor, padişahın hatt-ı hümâyunu ile müneccimbaşı tayini gerçekleşiyordu. Bu muamelenin tamamı adayın dilekçesine farklı yazı ve ifadelerle işlenir, hepsi tek sayfa üzerinde görülürdü (ayrıca bk. İŞÂRET-i ALİYYE). Şeyhülislâmlara özellikle

kabine üyesi oldukları son dönemde bazı ek görevler verilmişti. 1871'de Ahmed Kemal Paşa'nın Maarif Nezâreti'ne geçmesiyle Evkāf-ı Hümâyun nâzırlığı Ahmed Muhtar Beyefendi'ye ikinci görev olarak tevcih edilmişti. Dürrîzâde Abdullah Beyefendi, Sadrazam Damad Ferid Paşa'nın muahede şartlarını görüşmek için ikinci defa Paris'e gittiğinde sadârete vekâlet etmiş, Mustafa Sabri Efendi de bir süre sadâret vekilliği yapmıştır.

XVI. asırdan itibaren padişah ve sadrazamlar, Dîvân-ı Hümâyun üyesi olmamakla birlikte giderek artan bir şekilde şeyhülislâmın görüşüne müracaat etmiş, XVII. yüzyıldan itibaren şeyhülislâmlar idarenin fiilen içinde bulunmuştur. I. Ahmed'in vefatı üzerine ehlü'l-hal' ve'l-akd olarak Sadâret Kaymakamı Sofu Mehmed Paşa, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi ve diğer devlet erkânı sabah namazından önce şeyhülislâmın evinde toplanarak Şehzade Mustafa'nın cülûsuna karar verip biat etmişlerdi. Yine Sadrazam Kemankeş Ali Paşa, Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, ulemâ ve devlet erkânı Sultan Mustafa'nın hal'ine ve IV. Murad'ın cülûsuna karar vermişlerdi. Daha sonraki dönemlerde şeyhülislâm önemli ölçüde ulemânın sözcüsü gibi hareket etmeye başlamıştır. Şeyhülislâmların çoğunlukla kendi iradeleri dışında bilhassa askerî ayaklanmalar esnasında siyasî olayların içine çekildikleri

görülmektedir. Beylerbeyi olayı (1589), II. Osman olayı (1622), Patrona İsyanı (1730), Kabakçı İsyanı (1807) buna örnek gösterilebilir. Buradaki ortak strateji, asker kıyamına meşruiyet kazandırmak için dini ve hukuku temsil eden şeyhülislâmın desteğini, dolayısıyla şer'î-hukukî metin olan fetvasını almaktı.

Meşveret meclislerinde şeyhülislâmlar etkili bir görev icra etmişlerdir. Dîvân-ı Hümâyun'un önemini kaybettiği XVIII ve XIX. yüzyıllarda savaş ilânı, barış akdi, padişah hal'i, İstanbul ve taşradaki huzursuzluklar gibi konularda meşveret meclisleri daha sık toplanmış, daha geniş katılımlı, daha yetkili bir kurum özelliği kazanmış, şeyhülislâmlar burada en güçlü üye olarak baş sırayı almıştır. Zaman zaman bu meclisler şeyhülislâm konağında toplanmıştır. Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında devleti meşgul eden Osmanlı-Rus harbiyle ilgili olarak şeyhülislâmın konağında yapılan meşveret meclisinde şeyhülislâm sert konuşmalar yapmış, yetkililerin Rusya ile savaş konusundaki

tereddütleri karşısında, “Moskoflu Kırım’ı açıktan açığa zaptetti, sükût mu edelim?” diyerek savaş açılmasını teşvik etmiştir. Meşveret meclislerinde görüşülen siyasî, askerî ve idarî konuların dinî ve hukukî meşruiyetini sağlamlaştırmak için şeyhülislâmdan ayrıca fetva alınırdı. Nitekim karantina uygulamasıyla ilgili meşveret meclisinde Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi’den fetva alınmıştır (BA, Cevdet-Sıhhıye, nr. 347). Yunanistan’ın bağımsızlığı hakkında 1830’da toplanan meşveret meclisinde bağımsızlık kararı şeyhülislâmın fetvasına dayandırılmıştır. Kurulacak yeni askerî teşkilât için 1826’da Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi’nin konağında üç gün arayla yapılan iki meşveret meclisinde ulemâ fıkhî açıdan konuyu değerlendirmiş, şeyhülislâmın hazırladığı birinci fetvada askerî eğitimin zarureti, ikinci fetvada ise askerden kaçanlara verilecek cezalar konu edilmiştir (Cevdet, XII, 148-150; Yakut, s. 156-157).

Şeyhülislâmın bir başka önemli görevi ruûs imtihanlarıdır. XVIII ve özellikle XIX. yüzyıllarda şeyhülislâmları en çok yıpratan konulardan biri olan bu imtihanların çok uzun aralıklarla yapılması görev bekleyen ulemâ arasında büyük yığılmaya sebep olmakta, bu yüzden birçok usulsüzlük ortaya çıkmaktaydı. Genellikle yedi yılda bir yapılan imtihanlarda mağdur olduklarını iddia edenler çok değişik yollara başvururlar, şeyhülislâmı ve kazaskerleri şiddetle eleştirip haklarını aramaya çalışırlardı. Bunların dışında şeyhülislâmların büyük vakıflara nezaret ettikleri, huzur derslerinde huzur hocalarını seçtikleri, huzur mürâfaasına başkanlık yaptıkları bilinmektedir. Ayrıca özellikle XVII. yüzyıldan itibaren cülûs sonrası kılıç alayına katılarak padişaha törenle kılıç kuşandırmışlardır. Teşkil edildiği tarihten itibaren şeyhülislâmlık iftâ teşkilâtından sorumlu olmuş, bütün eyalet, sancak ve kaza müftülerinin tayinleri, yer değiştirmeleri, azilleri, fetva teşkilâtıyla ilgili diğer problemlerinin çözümü onlara havale edilmiştir. Osmanlılar’dan ayrılıp bağımsız hale gelen Balkan devletlerindeki müftülerin, diyanet görevlilerinin her türlü özlük işlemleri de Osmanlı Devleti’nin Balkanlar’daki müslümanların hâmisi olması sebebiyle şeyhülislâmlık tarafından gerçekleştirilmiştir. Yunanistan’da ve Bulgaristan’da 1913 yılından sonra müftülerin menşurları İstanbul’da şeyhülislâm tarafından verilmiştir.

Osmanlı teşkilâtında başlangıçtan itibaren ulemânın kurucu, uygulayıcı ve ıslah edici olarak önemli rol oynadığı bilinmektedir. Ulemânın reisi sıfatıyla

şeyhülislâmlar bu konuda en önde gelmekteydi. Şeyhülislâm adayı aranırken XVII. yüzyıldan itibaren değişime ve yeniliklere ne ölçüde yardımcı, hatta öncü olacağı hususu dikkate alınıyordu. Bu hassasiyet ıslahatın yoğunlaştığı XVIII ve XIX. yüzyıllarda daha da artmıştır. Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi yenilik taraftarı olması dolayısıyla III. Selim'in takdirini kazanmıştı. Dürrîzâde Abdullah Efendi, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında hazırlanan mazbataya mâzul ulemânın en kıdemlilerinden biri olarak imzasını koyması sebebiyle II. Mahmud tarafından takdir edilmiştir. Şeyhülislâm Meşrepzâde Mehmed Ârif Efendi açık fikirli, Tanzimat dönemi yeniliklerini tasvip eden bir âlimdi. Özellikle kadılık ve nâiblik mesleğinde bir süreden beri görülen bozuklukların giderilmesi için yeni düzenlemeler yapmış, Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir hukuk mektebi açılmasını sağlamıştır.

Şeyhülislâm Dairesi. İslâm dünyasındaki geleneği sürdüren Osmanlılar'da yetkililer evlerinin selâmlık kısmını resmî daire şeklinde kullanırlardı. Evi uygun olmayanlar geniş bir konağa veya köşke taşınırlardı. XVII ve XVIII. yüzyıllara kadar şeyhülislâmların maiyeti ve meşihat makamı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yer almamaktadır. Erken dönemlerde şeyhülislâmların fetva emini, çuhadar, telhisçi, kâtip, müsevvid, mübeyyiz, mukabeleci, mühürdar ve müvezzi gibi yardımcıları vardı. Bunlar arasında önemli yeri olan fetva emini derin fıkhî bilgiye sahip, şer'î meselelere vâkıf dirayetli âlimler arasından seçilirdi. Fetva eminliğinin Ebüssuûd Efendi tarafından ihdas edildiği bilinmektedir. Özellikle XVI. yüzyıldan sonra şeyhülislâmlar fetvaların kaynaklarının bulunması ve formüle edilmesi işini eminlere bırakmışlardır. Şeyhülislâmlardan fetva emaneti hizmetinde bulunanlar daha sonra düzenli fetva mecmuaları meydana getirmişlerdir (meselâ Çatalcalı Ali Efendi, Yenişehirli Abdullah Efendi, Menteşzâde Abdürrahim Efendi ve Meşrepzâde Mehmed Ârif Efendi). 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile meşihat makamı, kazaskerlik ve İstanbul kadılığı dahil olmak üzere bütün şer'î kurumlarla birlikte Ağakapısı'na taşınmış ve buraya Bâb-ı Meşîhat adı verilmiştir. Bu daire ve kalemlerde toplam 150 kadar görevli bulunuyordu (bk. BÂB-ı MEŞÎHAT). Şeyhülislâmlar, sosyal durumlarına uygun biçimde sur içi İstanbul'unda ulemâ semti diye bilinen Fâtih, Süleymaniye, Beyazıt üçgeni içinde veya çevresinde otururlardı. Ayrıca XVIII ve XIX. yüzyıllarda bazıları Boğaziçi'nde yalı sahibi olmuştur. Bu imkânı elde etmede mensup bulundukları ilmiye ailesinin

önemli rolü vardı. Şeyhülislâm biyografilerinde özellikle mâzuliyetten sonra yaşadıkları köşkleri

ve yalıları zikredilmektedir. Bu köşkler ve yalılar yer aldıkları bölgeye itibar kazandırırdı. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Zeyrek semtindeki konağı o civarın en meşhur evi idi.

İlim hayatı, oluşan geleneğin icabı olarak birçok ulemâ ailesinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Osmanlı döneminde bu durumun daha kuvvetli bir şekilde kendini gösterdiği bilinmektedir. Köklü ailelere mensup şeyhülislâmların sayısı büyük bir yekün tutmakta, Dürrîzâdeler, Hocasâdeddinzâdeler ve Mirzazâdeler çok sayıda şeyhülislâm çıkaran ailelerin başında yer almaktadır. Şeyhülislâmların başta fıkıh olmak üzere dinî ilimlerin çeşitli dallarında eser yazmaları yanında şair, tarihçi, sanatkâr ve kütüphane sahibi, ayrıca ilim ve sanat hâmisi olarak Osmanlı kültür ve sanatına katkıları son derece önemlidir. Kemalpaşazâde, Hoca Sâdeddin, Zekeriyyâ-zâde Yahyâ Efendi, Ârif Hikmet Bey gibi tanınmış şair, tarihçi, hattat, kültür adamı dışında tezkirelerde ve diğer biyografik eserlerde adlarına ve eserlerine yer verilen birçok şeyhülislâm bulunmaktadır. Şeyhülislâmların nüfuzları ve muhitleri sayesinde ilmi ve sanatı himaye ettiklerine dair çeşitli örnekler vardır. Osmanlı tarihinde şeyhülislâmlara ait listelerin oluşturulduğu bilinmektedir. Bunlar Kâtib Çelebi'nin Takvîmü't-tevârîh'i (İstanbul 1146) ve Mehmed Şem'î'nin Esmârü't-tevârîh'i (İstanbul 1311) içinde bulunur. Bu eserlerin zeyillerinde listeler devam ettirilmiştir. Toplu biyografileri Devhatü'l-meşâyih ile (İstanbul, ts.) İlmiyye Salnâmesi'nde yer alır. Ayrıca eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye ve zeyillerinde geniş bilgilere rastlanır. Şeyhülislâmlık, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından önce Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne dönüştürülmüş, 1924'te hilâfetin ilgasıyla birlikte bu vekâlet kaldırılarak Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 5, 22; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1991, s. 17; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 284-286; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 322-323; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 486-487; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 197-201; Teşrîfât-ı Kadîme, tür.yer.; Devhatü'l-meşâyih, tür.yer.; Cevdet, Târih, XII, 148-150; İlmiyye Salnâmesi; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 173-214; Danişmend, Kronoloji2, V, 109-168; Zahit Aksu, Le Šayẖ al-Islam Abū's-Suʿ ūd et ses fatwās en droit pénale (doktora tezi, 1971), Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Paris; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972; İhsan Süreyya Sırma, L'institution et les biographies des shah al-Islâm sous le règne du Sultan Abdülhamid II (1876-1909) (doktora tezi, 1973), Université des Sciences Humanaines de Strasbourg; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarcy, London 1986; a.mlf., "Shaykh al-Islām", EI^{2} (İng.), IX, 400-402; Murat Akgündüz, XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık, İstanbul 2002; a.mlf., "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilâtında Şeyhülislâmlık", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 847-854; Ahmet Cihan, Reform Çağında Osmanlı İlmiyye Sınıfı, İstanbul 2004; Esra Yakut, Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din, İstanbul 2005; Osman Özkul, Gelenek ve Modernite Arasında Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 2005, tür.yer.; Bilgin Aydın v.dğr., Şeyhülislâmlık (Bâb-ı Meşihat) Arşivi Defter Kataloğu, İstanbul 2006; İlhami Yurdakul, Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876), İstanbul 2008, tür.yer.; M. C. Zilfi, Dindarlık Siyaseti, Osmanlı Uleması, Klasik Dönem Sonrası (trc. Mehmet Faruk Özçınar), İstanbul 2008; R. W. Bulliet, "The Shaikh al-Islām and the Evolution of Islamic Society", St.I, XXXV (1972), s. 53-68; Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", İİFD, sy. 2 (1977), s. 201-209; a.mlf., "Şeyhülislamlık Makamı", EAÜİFD, sy. 5 (1982), s. 197-218; M. M. Pixley, "Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislam'ın Gelişimi ve Rolü" (trc. Nuri Çevikel), Türkiye Günlüğü, sy. 60, Ankara 2000, s. 99-106; J. H. Kramers, "Şeyh-ül-İslâm", İA, XI, 485-489.

Mehmet İpşirli

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA EFENDİ TEKKESİ

İstanbul Eyüp'te XVIII. yüzyılın ortalarında inşa edilen tekke.

Nişanca semtinde yer alan tekkenin bânisi Feyzullahefendizâde Şeyhülislâm Seyyid Mustafa Efendi'dir. 1157'de (1744) yaptırılan tekkede bâninin oğlu Kazasker Seyyid Abdullah Efendi mescid-tevhidhâneye minber ekleyerek bu mekânı camiye dönüştürmüş, ortadan kalkmış bulunan ahşap harem binası da XIX. yüzyılın ikinci yarısında yeniden inşa edilmiştir. Bazı önemsiz tâdilât hariç özgün haliyle XX. yüzyıla ulaşan tekke zamanla harap olmuş, 1970'lerde Vakıflar İdaresi'nce esaslı bir onarıma tâbi tutulmuş, ancak yeni bir işleve tahsis edilmediğinden bazı şahıslarca işgal edilmiş ve mesken olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Nakşibendîliğe bağlı şekilde faaliyete geçen tekke sonuna kadar bu özelliğini korumuştur. İlk postnişin Tokatlı Şeyh el-Hac Mûsâ Efendi'dir (ö. 1160/1747). Kendisini Şeyh Abdülkerim Efendi (ö. 1180/1766) ve Ispartalı Şeyh Mehmed Emin Efendi (ö. 1833) takip etmiştir. Dördüncü postnişin Şeyh Seyyid Ahmed Efendi'den sonra posta M. Emin Efendi'nin oğlu Şeyh Mehmed Zeki Efendi (ö. 1836) ve ardından Şeyh el-Hac Ali Efendi (ö. 1862) geçmiştir. Üsküdar'da Selimiye Tekkesi'nin postnişini olan ve Nakşibendîliğin yanı sıra Mevlevîliğe mensup bulunan Konyalı Şeyh Ali Behcet Efendi'nin halifesi olan Ali Efendi'nin ayrıca Halvetîliğin Uşşâkī kolundan hilâfeti olduğu anlaşılmaktadır. Ali Efendi'yi oğlu Şeyh Mehmed Hasib Efendi (ö. 1890) ve torunu son postnişin Şeyh Mehmed Râsih (Kartal) Efendi izlemiştir. Mukabele günü XIX. yüzyılın ilk yarısında cuma, ikinci yarısında perşembe olarak belirtilmiştir. Dahiliye Nezâreti'nin rûmî 1301 (1885-86) tarihli istatistik cetvelinde tekkede beş erkekle iki kadının ikamet ettiği kayıtlıdır. Haydarçeşmesi sokağına açılan cümle kapısı 1056 (1646) tarihli Beyzâde Mehmed Efendi Çeşmesi'ne bitişik halde tasarlanmıştır. Kesme küfeki taşıyla inşa edilen kapının basık kemerinin üzerinde tekkenin inşa tarihini (1157) veren, metni Kâtib-zâde Mehmed Refî Efendi'ye ait ta'lik hatlı manzum kitâbe yer alır.

Tekkenin mescid-tevhidhâne, çilehâne, şerbethâne ve derviş hücrelerini barındıran ana bina 32,50 × 27,75 m. boyutlarında bir alanı kaplar. Osmanlı medrese şemasını yansıtan binanın ortasında dikdörtgen planlı (15 × 11 m.) renkli bir avlu yer almakta, bütün mekânlar yirmi dört birimli bu revakın arkasında sıralanmaktadır. Mukarnas başlıklı, mermer sütunlara oturan tuğla örgülü sivri kemerlere sahip revakta birimler pandantifli kubbe ve tekne tonoz örtülüdür. Kuzeyde basık kemerli giriş üzerinde yer alan ta‘lik hatlı manzum inşa kitâbesinin yazarı Kazasker Neylî, hattatı Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi’dir. Güneyde sekizgen prizma biçiminde kubbeli mescid-tevhidhâneyle buna bağlı çilehâne (itikâf hücresi) ve şerbethâne olması muhtemel iki birim, ayrıca iki adet derviş hücresi, batı ve doğuda beşer adet derviş hücresi yerleştirilmiştir. Güney cephesinde dışa taşkın olan mescid-tevhidhâne, çevresindeki mekânlardan yüksek tutulmuştur. Basık kemerli girişi üzerinde ta‘lik hatlı manzum üçüncü bir kitâbe bulunur. İki sıra halinde ele alınan pencerelerden alt sıradakiler dikdörtgen açıklıklı olup kesme taş söveler ve demir parmaklıklarla, sivri kemerli olan üst pencereler ise alçı revzenlerle donatılmıştır. Kurşun kaplamalı ve mermer alemli kubbenin sekizgen kasnağında sivri kemerli ve alçı revzenli pencereler yer alır. Harimde fevkanî

ve ahşap olduğu tahmin edilen kadınlar mahfili günümüze ulaşmamıştır.

Bazıları kare, bazıları dikdörtgen planlı olan derviş hücreleri kubbe ve tonozlarla örtülmüş, revaka açılan birer kapı ve pencerenin yanı sıra dışarıya açılan dörder pencereyle donatılmıştır. Bu pencerelerde mescid-tevhidhânenin cephelerindeki düzen görülür. Batı ve doğu kanatlarındaki hücreler arasında birer adet beşik tonoz örtülü koridor vardır. Son postnişin Mehmed Râsih Efendi’nin oğlu Hasib Kartal’ın M. Nermi Haskan’a naklettiğine göre tekkenin batı yönündeki çevre duvarında harem kapısı olarak anılan bir giriş bulunmakta, bu kapıdan giren kadınlar koridordan avluya ve buradan mescid-tevhidhânedeki kadınlar mahfiline ulaşmaktaydı. 1970’lerdeki onarımda söz konusu kapıyla avlu yönündeki merdiven iptal edilmiştir. Aynı kişiden, türbenin yer aldığı doğu yönündeki kanatta hücreler arasındaki koridorun bitiminde halen mevcut olan pencerenin aslında türbe kapısı diye anılan diğer bir tâli giriş olduğu öğrenilmektedir.

Avlunun merkezindeki sekizgen planlı mermer şadırvanın cepheleri kırık kaş kemerler, gülçeler ve servi motifleriyle süslüdür. Ana binanın güneybatısında arsanın sınırında bağımsız şekilde tasarlanan tekne tonoz örtülü mutfağın kuzeye bakan giriş cephesinde basık kemerli bir kapıyla sivri kemerli iki pencere mevcuttur. Helâlar ana binadan soyutlanarak mutfakla aynı tarafta bağımsız bir yapı olarak tasarlanmıştır. Balcı Yokuşu ile Haydarçeşmesi sokağının kavşağında bulunan ve günümüze ulaşmayan haremin moloz taş ve tuğla örgülü bir kaideye sahip tek katlı ahşap bir yapı olduğu, sokak (doğu) cephesi boyunca eliböğründelere oturan bir çıkmanın uzandığı bilinmektedir. Harem gibi arsanın düşük kotlu doğu kesiminde yer alan küçük hazîre dikdörtgen pencereleri olan, kesme küfeki örgülü bir duvarla çevrilidir. Basık kemerli kapısının üzerinde ta‘lik hatlı tarihsiz manzum bir kitâbe bulunur. Hadîkatü’l-cevâmi‘deki ifadeden zamanında çatıyla örtülü bir türbe şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Türbenin sağında istinat duvarı üzerinde kitâbesiz sivri kemerli küçük bir çeşme vardır. Ayna taşının köşeleri rûmî dolgulu dilimli kaş kemeri, bunun içindeki gülçe ve servi bezemeleriyle şadırvanla aynı ustanın elinden çıktığı belli olmaktadır. Ana binanın revakındaki mukarnaslı sütun başlıklarında ve gerek bu yapıda gerekse mutfakta görülen sivri kemerlerde, tekkenin inşa edildiği I. Mahmud döneminde Osmanlı mimarlığına egemen olmaya başlayan barok üslûp yerine klasik üslûbun yaşatılması dikkat çekicidir. Şeyhülislâm Mustafa Efendi Tekkesi, bu yönüyle Osmanlı mimarisinde klasik çizgiyi temsil eden son yapılarından biri olarak önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter (E. H. Ayverdi’nin kısmen istinsah etmiş olduğu nüsha), 1341 (1925), nr. 285; İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825 (nr. 81); İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, 1805-1826 arası (nr. 102); İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, 1823 civarı, vr. 6b; Melekpaşazâde Kadri Beyefendi, Hankahnâme (İstanbul Tekkeleri Listesi), Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, 1833-1846 arası, vr. 2a (nr. 13); Âsitâne

Tekkeleri, s. 2; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 282-284; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 55; Mehmed Şükrü, İstanbul Hânkahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 55, nr. 108; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, İstanbul 1972, s. 127; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 142; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 34; Mehmet Nermi Haskan, Eyüpsultan Tarihi, İstanbul 1996, s. 83-86, 236; M. Baha Tanman, "Eyüpsultan'da Tarikat Yapıları", 1. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler, İstanbul 1997, s. 103-105; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 151, 155, rs. 8; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), İstanbul 2003, I, 297, şekil 130; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 319, şekil 11; a.mlf., "Şeyhülislâm Tekkesi", DBİst.A, VII, 177-178; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 306; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 270-271; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 587; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, XI/61 (1989), s. 38, nr. 191.

M. Baha Tanman

ŞEYHÜLKURRÂ

(bk. REÎSÜLKURRÂ).

ŞEYHÜRRABVE

(bk. DIMAŞKĪ, Şeyhürrabve).

ŞEYHÜTTÂİFE

(bk. TÛSÎ, Ebû Ca‘fer).

ŞEYHZÂDE

(شيخ زاده)

(ö. 950/1543)

Tefsir âlimi ve fakih.

Aslen Kocaelili (İzmit) olup babasının adı Muslihuddin Mustafa’dır. Tahsilini İstanbul’da yaptı ve özellikle İbn Efdaleddin’den (Efdalzâde) istifade etti. Tefsir ve fıkıh ilimlerinde yetişerek Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teˀvîl’ine yazdığı hâşiye ile şöhrete ulaştı. Başta Hâce Hayreddin Medresesi olmak üzere İstanbul’un değişik medreselerinde müderrislik yaptı. Daha sonra tedrîsi bıraktı ve evine çekildi. Kendisine ödenen günlük 15 dirhem emeklilik parasını çok gördüğü ve 10 dirhemin yeterli olacağını söylediği rivayet edilir. Şeyhzâde’nin vefat tarihi bazı kaynaklarda 951 (1544) olarak zikrediliyorsa da genellikle Taşköprizâde’nin verdiği 950 (1543) yılı daha doğru kabul edilir. Kabri İstanbul’da Emîr Buhârî’nin kabrine yakın Hâce Hayreddin Mescidi hazîresindedir. Mütevazi ve güzel huylu bir şahsiyet olduğu kaydedilen Şeyhzâde başkalarına yük olmamaya özen gösterirdi. Tefsir derslerini mescidde verir, halk da onun bilgisinden ve mâneviyatından faydalanmak isterdi. Âyetleri tefsir ederken şüpheye düştüğünde

Allah’a yöneldiğini ve göğsünün Allah tarafından genişletildiğini söylerdi. Öğrencisi Taşköprizâde Ahmed Efendi, Şeyhzâde’nin kendisine büyük sevgi duyduğunu, kendisinin de onunla övündüğünü ve kadılık görevini onun ısrarıyla kabul ettiğini belirtir. Şeyhzâde oldukça zor kitapları şerhetmesiyle dikkat çeken bir âlimdir.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Envâri’t-tenzîl ve esrâri’t-teˀvîl. Beyzâvî’nin eseri üzerine yazılmış bir hâşiye olup önce muhtasar olarak kaleme alınmış, daha sonra genişletilmiştir. Kâtib Çelebi’nin değerlendirmesine göre (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 188) eser Envârü’t-tenzîl üzerine yazılan hâşiyelerin en hacimlisi, en faydalısı ve ibaresi en açık olanıdır. Çeşitli baskıları yapılan kitap (I-IV,

İstanbul 1282-1283; I-IX, İstanbul 1292-1303; İstanbul 1306; I-VI, Kahire 1363) ayrıca Muhammed Abdülkādir Şâhin tarafından yayımlanmıştır (I-VIII, Beyrut 1999). 2. Şerḥu Miftâḥi'l-ʿulûm. Sekkâkî'nin ilimlerin tasnifiyle ilgili eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 568; Kadızâde Muhammed Efendi, nr. 449). 3. Şerḥu Meşâriḳı'l-envâr. Radıyyüddin es-Sâgānî'nin hadise dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 714, Kılıç Ali Paşa, nr. 252, Damad İbrâhim Paşa, nr. 362, Esad Efendi, nr. 379; Âtıf Efendi Ktp., nr. 538, 539). 4. Şerḥu Viḳāyeti'r-rivâye fî mesâʾili'l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin Hanefî fıkhına dair el-Hidâye'sinden seçmeler yapılarak telif edilen Viḳāye'nin önemli şerhlerindendir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1068, Kılıç Ali Paşa, nr. 429, 430; Köprülü Ktp., nr. 615, 616; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1690, 1691; Âtıf Efendi Ktp., nr. 954). 5. Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-Bürde. Bûsîrî'nin meşhur kasidesinin şerhi olup Râḥatü'l-ervâḥ adıyla da bilinir (İstanbul 1298, 1306, 1309, Harpûtî'nin şerhiyle birlikte). 6. Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Hidâye. İbn Mektûm olarak bilinen Tâceddin Ebû Muhammed Ahmed b. Abdülkādir tarafından kaleme alınan şerh üzerine yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2038; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 238). 7. Şerḥu Ferâʾiżi's-Sirâciyye. Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'ye ait eserin şerhidir (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 4/658; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2520, Çelebi Abdullah, nr. 166/1, 167, Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 263; Beyazıt Devlet Ktp., Kara Mustafa Paşa, nr. 340). 8. Şerḥu Ḳavâʿidi'l-iʿrâb. İbn Hişâm en-Nahvî'nin eserinin şerhi olup (İstanbul 1300) İsmâil İsmâil Merve'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut-Dımaşk 1416/1995). 9. Şerḥu Nuḳṭati'l-beyân. Hz. Ali'ye nisbet edilen eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 18/443; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 460). 10. Tefsîru sûreti'l-Fâtiḥa (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 83). 11. Tefsîru sûreti'l-Enʿâm (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 90). 12. Şerḥu Ḥırzi'l-emânî. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin eş-Şâṭıbiyye olarak tanınan kasidesinin şerhidir (Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 1385, 1553). 13. el-İḫlâṣiyye-Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ (Osmanlı Müellifleri, I, 334).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhzâde, Şerḥu Ḳavâʿidi'l-iʿrâb (nşr. İsmâil İsmâil Merve), Beyrut-Dımaşk 1416/1995, neşredenin girişi, s. 19-30; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 245; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 316, 408-410; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 188; II, 1247, 1332, 1689, 1764, 2022, 2038; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 269-270; Osmanlı Müellifleri, I, 334; Serkîs, Muʿcem, II, 1166; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 238; Muhammed Abay, Osmanlı Dönemi Müfessirleri (yüksek lisans tezi, 1992), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 112-113; Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar, İstanbul 2006, s. 330-334; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1397.

Erdoğan Baş

ŞEYMÂ

(الشيماء)

Şeymâ’ bint Hâris b. Abdiluzzâ es-Sa‘diyye

Hz. Peygamber’in sütkardeşi, kadın sahâbî.

Hz. Muhammed’in sütannesi Halîme’nin kızıdır. Kaynaklarda adı Huzâfe (Huzâka, Hızâka, Huzeyfe) veya Cüdâme (Cüzâme, Hızâme, Hıdâme, Hudâme) şeklinde zikredilmektedir. Ancak Şeymâ (Şemmâ) lakabıyla meşhur olmuş ve adı unutulmuştur. Şey-mâ’nın teyzesinin de aynı ismi ve lakabı taşıdığı, kendisine teyzesinin adının ve lakabının verildiği de söylenmiştir. Şeymâ’nın doğum tarihi zikredilmemekle birlikte emzirilmek üzere evlerine getirilen Hz. Muhammed’in bakımında annesine yardım ettiği bildirilmektedir. Buna göre Halîme’nin Hz. Muhammed’i Şeymâ ile birlikte emzirdiği şeklindeki rivayet (İbnü’l-Kelbî, s. 394) ihtiyatla karşılanmalıdır. Nitekim kaynakların çoğunda bir sütçocuğu bulmak için Mekke’ye giden Halîme’nin o sırada oğlu Abdullah’ı emzirmekte olduğu ve Hz. Muhammed’i onun sütüyle emzirdiği belirtilmektedir.

Kaynaklarda Şeymâ’nın Hz. Muhammed’e, onu gençlik ve olgunluk çağına ulaşmış kadri yüce bir insan olarak görmek istediğini dile getiren ninniler söylediği bildirilmekte ve bazı mısralar aktarılmaktadır. Şeymâ’nın hayatının, Hz. Muhammed’in bakımına yardımcı olduğu dört veya beş yılın ardından 8 (630) yılında Huneyn Gazvesi’nde esir düşmesine kadar geçen safhası hakkında bilgi yoktur. Hevâzin ve Sakīf kabileleriyle yapılan Huneyn Gazvesi’nde Hevâzin kabilesinden alınan esirler içinde bulunan Şeymâ, kendisini yakalayan askerlere Resûl-i Ekrem’in sütkardeşi olduğunu söyleyerek ona götürülmesini istedi. Resûl-i Ekrem doğru söylediğine dair bir delil isteyince ona çocukluk günlerinde omzunu ısırdığını hatırlatarak hâlâ farkedilen ısırık izini gösterdi. Bunun üzerine kendisini tanıyan Hz. Peygamber çok duygulandı ve göz yaşlarını tutamadı. Ardından ridâsını yere sererek onu oturttu ve dilerse kendi yanında kalabileceğini, dilerse kabilesine dönebileceğini belirtti. İslâm’ı kabul eden

Şeymâ kabilesine dönmek istediğini söyleyince Resûl-i Ekrem ona birçok hayvanla birkaç köle vererek yurduna gönderdi. Resûlullah'ın verdiği Mekhûl adlı köle

ile bir câriyeyi Şeymâ'nın evlendirdiği ve Hevâzin kabilesi arasında bu ikisinin soyunun devam ettiği zikredilmektedir. Ayrıca Şeymâ'nın, daha önce bir müslümanı öldürdüğü için Hz. Peygamber tarafından katledilmesi emredilen ve kendisiyle birlikte yakalanıp Resûl-i Ekrem'in huzuruna getirilen Bicâd adlı şahsın affedilmesini sağladığı belirtilmektedir (Vâkıdî, III, 913; Şâmî, V, 490).

Şeymâ'nın Resûlullah'ın yanına getirilmesi, hemen savaşın ardından Resûlullah'ın kaçan düşmanın peşinden Tâif üzerine gitmesinden önce gerçekleşmişti. Hz. Peygamber bu esnada Şeymâ'ya ailesinden kimlerin hayatta bulunduğunu sormuş, Şeymâ anne ve babasının vefat ettiğini, kardeşleri Abdullah ve Üneyse ile amcasının sağ olduğunu söylemişti. Ya'kūbî, Şeymâ'nın esirlerin serbest bırakılmasını Resûl-i Ekrem'den talep ettiğini ileri sürmekteyse de (Târîḫ, II, 63) diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamakta, bu husustaki görüşmeyi Şeymâ'nın amcası Ebû Servân (Burkân) es-Sa'dî'nin yaptığı, onun başkanlığındaki Hevâzinli bir heyetin Hz. Peygamber'e gelerek İslâmiyet'i kabul ettiklerini söyleyip esirlerin bağışlanmasını istemeleri üzerine onların serbest bırakıldığı bildirilmektedir (İbn Sa'd, I, 114-115; İbn Hacer, VII, 55-56). Şeymâ'nın ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir. Onun Abdullah ve Üneyse adlarındaki kardeşleri de müslüman olmuştu (DİA, XV, 338).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 25; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 394; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 913-914; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 161; II, 457-458; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 110-111, 113-115; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 63; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 157; III, 80-81; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 277-278, 344-345; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, I, 132; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, II, 145;

İbnü'l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 236, 251-252, 325; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, I, 83; III, 475; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 273; IV, 363-364; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 582-583; VI, 206; VII, 55-56, 551-552, 580, 730, 732-733; Şemseddin es-Sehâvî, el-Faḫrü’l-mütevâlî fî meni’ntesebe ile’n-nebî mine’l-ḫademi ve’l-mevâlî (nşr. Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd Âlü Selmân), Küveyt 1423/2002, s. 50-51; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, V, 490; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 167-171; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, II, 62; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 41, 494; Asri Çubukçu, “Halîme”, DİA, XV, 338; Hüseyin Algül, “Hâris b. Abdüluzzâ”, a.e., XVI, 194-195.

Levent Öztürk

ŞEYTAN

(الشيطان)

İnsana musallat olup onu saptırmaya çalışan ruhanî varlık.

Sözlükte “uzaklaşmak, haktan ve hayırdan ayrılmak, muhalefet etmek” anlamındaki şatn (şütûn) veya “öfkesinden yanıp tutuşmak” mânasındaki şeyt kökünden türediği ileri sürülen şeytân kelimesi (çoğulu şeyâtîn) “hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış yaratık; yanıp helâke mâruz kalmış varlık” demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şṭn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “şṭn” md.). Kelimenin İbrânîce’deki karşılığı olan satanın “düşmanlık etmek, suçlamak, karşı gelmek” mânasında stn veya “gezinmek, hareket etmek, rahatsız etmek, yoldan çıkmak; sadakatsiz/inançsız olmak” anlamlarında sut/sth kökünden türediği kabul edilmektedir (Koehler-Baumgartner, III, 1312, 1316-1317). Bazı dilciler, şeytan kelimesinin Arapça kökenli olup teolojik anlamlarını yahudi-hıristiyan geleneğinden aldığını iddia ederken bazıları İbrânîce’den Arapça’ya geçtiğini, kelimenin yahudi geleneğinde “cin”, İslâm öncesi Araplar’ında “insan üstü varlık” mânasına geldiğini ve İslâm’da bu iki anlamın birleştirildiğini söyler (Jeffrey, s. 187-190; EI, IV, 286). Şeytanı ifade etmek için kullanılan iblîs bir kısım dilcilere göre “ümit kesmek, pişman olmak, söyleyeceği bir şey olmayıp şaşırıp kalmak” anlamındaki iblâs kökünden türemiştir (Lisânü’l-ʿArab, “bls” md.); nitekim kelime bazı âyetlerde bu anlamda geçmektedir (el-En‘âm 6/44; el-Mü’minûn 23/77; er-Rûm 30/12, 49). Batılı dilciler arasındaki yaygın kabul, iblîs kelimesinin “en büyük şeytan” mânasındaki Grekçe diabolostan Arapça’ya geçtiği yönündedir (Jeffrey, s. 47; EI, II, 351). Kelime bir kısım dilcilere göre de İbrânîce’den Arapça’ya geçmiş olup Allah’a isyan etmeden önceki adı Azâzîl idi (Kāmûs Tercümesi, “şṭn” md.; Elmalılı, I, 320; ayrıca bk. AZÂZÎL). Şeytan karşılığında tâğūt, cân, ifrît gibi kelimeler kullanıldığı gibi “mârid” (alabildiğine inatçı) ve “garûr” (aldatan) kelimeleriyle de nitelendirilir. Câhiliye Arapları’na göre yaratılmışların en çirkini olan şeytan ateşi mesken edinen habis bir ruhtur. Onun göklerden haber aşıranına mârid, bu hususta fazlasıyla mâhir olanına ifrit denir. Her şairin kendisine ilhamda bulunan bir şeytanının (cin)

bulunduğuna inanılırdı (Râcî el-Esmer, s. 85).

Kur'ân-ı Kerîm'de on sekizi çoğul olmak üzere seksen sekiz yerde şeytan (on bir yerde iblîs) kelimesi yer almaktadır. Âdem'in yaratılışının ardından meleklerden ona secde etmelerinin istendiğine dair dokuz âyette iblîs, Âdem ile eşinden üreyip çoğalan insan türüne düşmanlık ederek onları çeşitli hile ve desiselerle aldattığını bildiren âyetlerde şeytan kelimesi geçmektedir. Kur'an'da şeytanla insan türü arasındaki ilişkiye veya mücadeleye temas eden birçok âyet bulunmaktadır. Âdem'e melekler secde ettiği halde şeytan kibirlenip ilâ-hî emre karşı çıkmış, gerekçe olarak da kendisinin ateşten, Âdem'in çamurdan yaratıldığını ileri sürmüştür. İlâhî iradenin Âdem'in zürriyetine bütünüyle iyi ve bütünüyle kötü arasında takdir ettiği konumun bir gereği olmalıdır ki Cenâb-ı Hak hayırdan ve rahmetinden uzaklaştırdığı şeytana insanoğluna vesvese vermeye, çeşitli hile yöntemleriyle bâtılı hak gibi gösterip insanları doğru yoldan saptırmaya izin vermiştir. Allah'ın uyarmasına rağmen Âdem ile eşi Havvâ şeytanın aldatıcı sözlerine kanarak yasak meyveden yemiş, bunun cezası olarak cennetten çıkarılmış, böylece dünyada kıyamet gününe kadar devam edecek olan insan hayatı başlamıştır. Bu hayatta hak yoldan çıkanları adaletiyle cezalandıran Allah'ın koyduğu çeşitli kanunlar (sünnetullah); hayır ve şer çerçevesinde bütünüyle hayrın temsilcisi melekler, bütünüyle şerrin temsilcisi şeytan, ayrıca hayra da şerre de yönelebilen, ancak aklı, selim fıtratı ve iradesiyle vahyin aydınlattığı yoldan Allah'a ulaşma imkânına mazhar kılınan insan vardır. Selim fıtratı bozulmayan insan kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre Allah nezdinde meleklerden de üstündür. Bunun yanında aklı olduğu halde gerçekleri anlamazlıktan gelen, gözü olduğu halde hakikati görmeyen, kulağı olduğu halde ilâhî beyanları duymayan ve Kur'an'ın ifadesiyle şuursuz canlılar sürüsü gibi olan (el-A'râf 7/179) insanlar da bulunmaktadır. Kur'an'da iblîs ve şeytan kelimelerinin geçtiği âyetlerin dışında kalan birçok âyette de insanın bu konumuna ve mücadelesine temas edilmektedir. Çeşitli âyetlerde şeytanın azgın, sinsi, yanıltıcı ve kışkırtıcı olduğu haber verilmekte, hile ve aldatmalarına dikkat çekilmekte, ondan uzak durulması emredilmekte, şerrinden Allah'a sığınmanın gereği vurgulanmaktadır. Bu arada önceki peygamberler döneminde yaşayan insanlara yönelik mânevî tahribatı da anlatılmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "iblîs", "şeyṭân" md.leri).

Şeytan kelimesi pek çok hadis rivayetinde yer almaktadır. Bu rivayetlerde de insandan sâdır olabilecek her türlü kötü davranışta şeytanın etkisine işaret edilmekte, onun özendirici ve aldatıcı oyunlarına dikkat çekilmektedir. Şeytan insanı kötülük işlemeye teşvik ettiği gibi onun Allah'a yaklaştıracak fiilleri gerçekleştirmesine de engel olmaya çalışmakta veya yerine getirmeye çalıştığı ibadeti bozmaya gayret göstermektedir. Meselâ Kur'an'da zekât ve infak emredildiği halde şeytan malın karşılıksız verilmesi fedakârlığını önlemeye çalışır ve kişiyi bu tür harcamaları yüzünden muhtaç duruma düşmekle korkutur (el-Bakara 2/268). Ezan okunduğu zaman bundan hoşlanmayıp kaçan şeytan (Buhârî, "Ez̠ân", 4; Müslim, "Ṣalât", 17, 19) bir süre sonra geri dönüp namaza başlayan mümine vesvese vermeye çalışır (Müsned, III, 12, 50, 51; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 92). Hz. Peygamber şeytanın şerrinden Allah'a sığınmış ve her müslümanın ondan Allah'a sığınmasını emretmiştir. Resûlullah ayrıca şeytanın kötülüklerinden korunmak için kelime-i tevhidi söylemeyi, başta Âyetü'l-kürsî ve Haşr sûresinin son üç âyeti olmak üzere Kur'an okumayı tavsiye etmiştir (Müsned, V, 415; Buhârî, "Vekâlet", 10, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 11; Müslim, "Müsâfirîn", 212; Tirmizî, "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", 22; bk. İSTİÂZE).

Varlığı ve Mahiyeti. Şeytanın gerçek bir varlığa ve bir bedene sahip bulunup bulunmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Onun cinlerden olduğunu (el-Kehf 18/50) ve ateşten yaratıldığını bildiren âyet ve hadisleri (el-A'râf 7/12; el-Hicr 15/27; Müsned, VI, 153, 168; Müslim, "Zühd", 60) esas alan kelâm ve tefsir âlimleri şeytanın kendine has bir varlığının bulunduğunu kabul etmektedir. İbn Abbas'a göre Kur'an'da geçen "min mâricin min nâr" ifadesi "yalın ateş", Mücâhid b. Cebr'e göre "yükselen sarı ve yeşilimsi alev" (Taberî, XXVII, 126), Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'ye göre "dumansız saf alev" (Rûḥu'l-meʿânî, XXVII, 105) mânasına gelir; "nâr-ı semûm"dan maksat da zehirleyici ateştir (Taberî, XIV, 30). Bazı âlimler söz konusu ateşin bilinen ateşten yetmiş kat yoğun ve çok etkili olduğunu söylemektedir (Elmalılı, V, 3059). Şeytanın gerçek bir varlığı bulunduğunu kabul edenler bedene sahip olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüş, çoğunluğunu Mu'tezilîler'in teşkil ettiği kelâmcılar bedensiz hayatın mümkün görülmediğini, ayrıca kendisine nisbet edilen faaliyetleri gerçekleştirebilmesi için şeytanın bir bedene sahip olmasının gerektiğini belirtmektedir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, İbn Sînâ ve Muhammed Esed gibi müfessir, düşünür ve sûfîlerin oluşturduğu

gruba göre ise şeytan cisim veya cisme hulûl etmiş bir varlık olmayıp mücerret nefisten (ruhanî cevher) ibarettir. Şeytanın gerçek varlığının bulunduğunu kabul edenlerden bazıları onunla cinler arasında asıl-fer‘ ilişkisi kurmuştur; Hasan-ı Basrî bu görüştedir (Mâtürîdî, IX, 70; Kurtubî, I, 294-295; İbn Kesîr, IV, 396). Genellikle cinlerin atası sayılan cân ile İblîs'in aynı varlık olduğunu kabul edenler Hz. Peygamber'in herkesin bir şeytanının bulunduğunu belirten hadisine dayanmaktadır (Müsned, VI, 115; Müslim, "Münâfiḳīn", 70). Kur'an'da meleklerin Âdem'e secde ettiğini bildiren bir âyette (el-Kehf 18/50) "cinlerden olan İblîs" istisna edilmekle birlikte başlangıçta onun melek olup olmadığı bilinmemektedir. Buradaki istisnayı muttasıl (aynı cinsten olanlar arasında) kabul edenler şeytanın daha önce melek olduğunu ileri sürmüş, istisnayı münkatı‘ (ayrı cinsten olanlar arasında) kabul eden müfessirler onun melek değil meleklerin arasında bulunan bir varlık (cin) olduğunu belirtmiştir. Bunlara göre şeytan meleklerden olsaydı isyan etmez, emredilen her şeyi yerine getirirdi (et-Tahrîm 66/6). İbn Teymiyye şeytanın sûret itibariyle meleklerden, asıl itibariyle cinlerden sayıldığını kaydetmektedir (Mecmû‘u fetâva, IV, 235, 346). Kur'an'da şeytanın yandaşları ve ordusundan (el-A‘râf 7/27; eş-Şuarâ 26/95), zürriyetinden (el-Kehf 18/50) ve dostlarından (en-Nisâ 4/76; el-En‘âm 6/121; el-Hac 22/4) söz edilmekte, yine Kur'an'da ona baş (es-Sâffât 37/65), hadislerde ise boynuz (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 11; Müslim, "Müsâfirîn", 290) nisbet edilmektedir. Bu kelimelerin lafzına bağlı kalındığı takdirde şeytanın gerçek varlığının bulunduğunu söylemek mümkündür. Katâde b. Diâme gibi bazı âlimlere göre şeytana izâfe edilen zürriyetten maksat İblîs'in soyundan gelen şeytanlar olup bunlar üremek suretiyle çoğalır (Taberî, XV, 262). Ebü'l-Muîn en-Nesefî, İblîs'in evliliği ve zürriyeti hakkında ayrıntılı bilgiler verir (Baḥrü'l-kelâm, s. 28). Bazı âlimlere göre şeytanın zürriyetinden maksat insanlardan ve cinlerden onun yolunu izleyenlerdir, aslında şeytanın gerçek anlamda zürriyeti yoktur (Âlûsî, XV, 295).

Diğer ruhanî varlıklar gibi şeytanın da görülüp görülemeyeceği hususu tartışmalıdır. Şeytanın latif cisim olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcıları, onun çeşitli şekillere bürünüp (temessül) insanlara görünmesi için bir engelin bulunmadığı kanaatindedir (Tehânevî, I, 264-265; Elmalılı, VIII, 5389). Bu âlimler Kur'an'da ve hadis rivayetlerinde şeytanın Hz. Âdem, İbrâhim, Mûsâ, Süleyman ve Hz. Muhammed'e göründüğünün

haber verildiğini, Bedir Gazvesi sırasında Sürâka b. Mâlik'in sûretine girerek müşriklere önce cesaret verdiğini, sonra da sırt çevirdiğini delil olarak zikrederler (el-Enfâl 8/48; İbn Kesîr, III, 332-334). Şeytanın ve meleklerin hem gerçek hem temessülî varlıklarının olduğunu söyleyen Gazzâlî gerçek şekillerinin ancak nübüvvet nuruyla görülebileceğini, temessülün ise insanlar tarafından da müşahede edilebileceğini belirtir (İḥyâˀ, III, 27). "Şeytan kendi grubu ile birlikte göremeyeceğiniz yerden sizi görür" meâlindeki âyetten hareketle (el-A'râf 7/27) Mu'tezile âlimleri onun hiçbir zaman görülemeyeceğini ileri sürmüştür (Zemahşerî, II, 98). Naslarda şeytana ait bazı maddî tasvirlerin yer aldığı bilinmektedir. Bu tür ifadeleri hakikat mânasına alan âlimler bulunduğu gibi mecaz kabul edenler de vardır. Ancak bütün âlimler şeytanı kendi sûretiyle görmenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Bir şekle bürünmüş halde görülmesi ise teorik olarak mümkünse de fiilen söz konusu değildir, çünkü bir peygamberin tasdiki bulunmadan görülenin şeytan olup olmadığı bilinemez. Şeytanın mahiyeti hakkında ileri sürülen telakkiler içinde Gazzâlî'ye nisbet edilen görüş isabetli görünmektedir. İslâm akaidinin -melek ve cin gibi-sem'î bahisleri içinde yer alan şeytan hakkında naslarda ve özellikle hadislerde yer alan beyanlar onun hem gerçek hem mecazi-temsilî varlığının bulunduğunu kanıtlar niteliktedir.

İslâm dini, Seneviyye'de olduğu gibi şeytanın insanlar üzerinde mutlak mânada hâkimiyeti bulunduğu ve onlara istediğini yaptırdığı şeklindeki bir anlayışı reddeder; çünkü Kur'an'da şeytanın gücünün sınırlı, hile ve tuzaklarının zayıf olduğu haber verilmektedir (en-Nisâ 4/76). Şeytanın bütün mahareti insanları tahrik etmek ve kendi yoluna çağırmaktan ibarettir (İbrâhîm 14/22), ona uyup uymamak ise kişinin elinde olan bir şeydir. İblîs'in sâlih kişiler üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır (el-Hicr 15/39-40, 42; el-İsrâ 17/65; Sebe' 34/21); dolayısıyla insanların yaptıkları kötülükler için şeytanı bahane etmeleri gerçekçi olmadığı gibi Allah katında da herhangi bir değere sahip değildir. İbn

Teymiyye, ribâ yiyenlerin şeytan çarpmış gibi kalkacaklarını bildiren âyetle (el-Bakara 2/275) şeytanın insanın vücuduna kanın dolaşması gibi nüfuz ettiğini bildiren hadisi (Buhârî, "Bedˀü'l-ḫalḳ", 11; Müslim, "Selâm", 23-25) delil göstererek cinlerin insanın bedenine girip onu etkilediğini ileri sürmüştür. İbn Teymiyye gibi düşünen âlimler sara vb. hastalıkları şeytana

nisbet ederken (Taberî, III, 101; Ateş, s. 236) Ebû Ali el-Cübbâî, Cessâs ve Muhammed b. Ali el-Kaffâl gibi âlimler bu görüşe karşı çıkıp cin ve şeytanın insanın fiziksel yapısı üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığını söylemiş (Ömer Süleyman el-Eşkar, s. 62-63, 156-162) ve şeytanın Kur'an'da geçen, "Benim size karşı etkili bir gücüm yoktur" sözünü (İbrâhîm 14/22) delil kabul etmişlerdir (Âlûsî, III, 49; bk. İĞVÂ).

Kur'an'da inkârcıların şeytanlarla beraber haşredileceği (Meryem 19/68) ve dünyada bir arkadaş gibi onunla birlikte hareket eden kişinin kıyamet günü, "Keşke benimle senin aranda doğu ile batı arası kadar uzaklık olsaydı" diyeceği ifade edilir (ez-Zuhruf 43/36-38). Kıyamet gününde hesap görülüp cennet ve cehennem ehli yerlerine gönderilince şeytan cehennem ehline hitap ederek dünya hayatında Allah'ın gerçek vaadlerine karşılık kendisinin boş vaadlerde bulunduğunu, ancak çağrı yapmanın ötesinde insanlar üzerinde bir etkisinin olmadığını, nefsânî arzularına uyanların yaldızlı vaadlerine kandıklarını belirtecek, onların kendisini değil kendi nefislerini kınamalarını söyleyecek, ne kendisinin onları ne de onların kendisini kurtarabileceğini ifade edecek, dünyada iken kendisine taparcasına boyun eğdikleri yolundaki iddialarını reddettiğini bildirecektir (İbrâhîm 14/22).

İblîs ve şeytan hakkında birçok eser kaleme alınmış olup bunlar arasında İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Mekâʾidü'ş-şeyṭân'ı, Ahmed b. Yahyâ'nın, er-Red ʿalâ mesâʾili'l-mücbire ʿan vesveseti İblîs ve sâʾiri'ş-şeyâṭîn'i (İblîs fi't-taṣavvuri'l-İslâmî içinde), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin sûfîlerin şeytan tarafından aldatıldığını ileri sürdüğü Telbîsü İblîs'i (Beyrut 1994), İzzeddin İbn Gānim'in Teflîsü İblîs'i, Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Ẕemmü'l-müvesvisîn ve't-taḥẕîr mine'l-vesvese adlı eseri ve buna İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yazdığı Mekâyidü'ş-şeyâṭîn fi'l-vesvese ve ẕemmi'l-müvesvisîn adlı şerhi (Beyrut, ts.), yine İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İġās̱etü'l-lehfân fî meṣâyidi'ş-şeyṭân'ı (Dımaşk 1993) ve Nûreddin İbn Gānim el-Makdisî'nin Meṣâyidü'ş-şeyṭân ve ẕemmü'l-hevâʾ adıyla buna yazdığı muhtasar (nşr. İbrâhim Muhammed el-Cemel, Kahire 1983; Riyad, ts.), Burhâneddin İbn Müflih'in Meṣâʾibü'l-insân min mekâyidi'ş-şeyṭân'ı (Beyrut 1404/1984), İblîs ve şeytana dair haberleri ayrıntılı biçimde ele alan eserlerin başında gelen Süyûtî'nin Laḳṭü'l-mercân fî aḥkâmi'l-cânn'ı ile Bedreddin eş-Şiblî'nin Âkâmü'l-mercân fî aḥkâmi'l-cânn'ı, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin el-Beyânü'l-mübîn fî aḫbâri'l-cin ve'ş-şeyâṭîn'i ile

(Kahire 1994) Ebü'r-Rızâ Muhammed Atâullah el-Kāsımî'nin Terġīmü ḥizbi'ş-şeyṭân bi-taṣvîbi ḥıfẓi'l-îmân'ı (Lahor 1979) zikredilebilir. Bu konuda son dönemde yazılan eserlere örnek olarak Gulâm Ahmed Pervîz'in İblîs ü Âdem'i (Delhi 1945), Abdülazîz b. Sâlih el-Abîd'in ʿAdâvetü'ş-şeyṭân li'l-insân kemâ câʾet fi'l-Ḳurʾân'ı (Mekke 1421), Ömer Süleyman el-Eşkar'ın ʿÂlemü'l-cin ve'ş-şeyâṭîn'i (Küveyt 1984), Riyâd Abdullah'ın el-Cin ve'ş-şeyâṭîn beyne'l-ʿilmi ve'd-dîn'i (Dımaşk 1986), Seyyid Abdullah'ın İblîs fi't-taṣavvuri'l-İslâmî'si (Kahire 1421/2001) ve Muhammed Ali es-Seyyidâbî'nin Ḥaḳīḳatü'l-cin ve'ş-şeyâṭîn'i (Kahire, ts. [Dârü'l-hadîs]) gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "bls", "şṭn" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, I, 261-266, 787-788; Wensinck, el-Muʿcem, "şeyṭân" md.; Müsned, III, 12, 50, 51; V, 415; VI, 115, 153, 168; Maʻmer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Beyrut 1401/1981, I, 32; Burhâneddin İbn Müflih, Meṣâʾibü'l-insân min mekâʾidi'ş-şeyṭân, Beyrut 1404/1984, s. 153-183; İbn Ebü'd-Dünyâ, Mekâʾidü'ş-şeyṭân (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim), Kahire 1991, s. 85-87; Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn (nşr. L. Massignon), Paris 1913, s. 41; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 101; XIV, 30; XV, 262; XXVII, 126; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Murat Sülün), İstanbul 2007, IX, 70; Ahmed b. Yahyâ, er-Red ʿale'l-mesâʾili'l-mücbire ʿan vesveseti İblîs ve sâʾiri'ş-şeyâṭîn (nşr. Hanefî Seyyid Abdullah, İblîs fi't-taṣavvuri'l-İslâmî içinde), Kahire 1421/2001, s. 277; İbn Sînâ, el-İşârât, II, 642; Gazzâlî, İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, III, 27; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Baḥrü'l-kelâm, İstanbul 1328, s. 28; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 98; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ẕemmü'l-müvesvisîn ve't-taḥẕîr mine'l-vesvese, Beyrut, ts. (Dârü'l-matbûâ-ti'l-Arabiyye), s. 6; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 294-295; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, III, 332-334, 396; IV, 396; İbn Kayyim el-Cevziyye, Mekâʾidü'ş-şeyâṭîn fi'l-vesvese ve ẕemmi'l-müvesvisîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-matbûâti'l-Arabiyye), s. 6; a.mlf., Şifâʾü'l-ʿalîl (nşr. İsâm Fâris el-Haristânî), Beyrut 1417/1997, s. 453; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV,

235, 346; Süyûtî, Laḳṭü'l-mercân fî aḥkâmi'l-cân (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 256-276; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, III, 49; XV, 295; XXVII, 105; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 47, 187-190; Elmalılı, Hak Dini, İstanbul 1960, I, 320; V, 3059; VIII, 5389; Ömer Süleyman el-Eşkar, ʿÂlemü'l-cin ve'ş-şeyâṭîn, Küveyt 1404/1984, s. 17, 22, 48-49, 62-63, 156-162, 169-181; Riyâz el-Abdullah, el-Cin ve'ş-şeyâṭîn beyne'l-ʿilm ve'd-dîn, Dımaşk 1406/1986, s. 33-70; M. Ali Hamed Seyyidâbî, Ḥaḳīḳatü'l-cin ve'ş-şeyâṭîn mine'l-Kitâb ve's-Sünne, Kahire 1989, s. 16-19; Râcî el-Esmer, eş-Şeyâṭîn ḥaḳīḳatühâ: et-Teḥaṣṣunü minhüm, Trablus 1991, s. 13-33, 85; Ukkâşe Abdülmennân et-Tayyibî, eş-Şeyṭân fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân li'ş-Şeyḫ Seyyid Ḳuṭub, Kahire 1992, s. 8; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (trc. M. E. J. Richardson), Leiden 1994, III, 1312, 1316-1317; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Maḫlûḳātü'l-ḫafiyye fi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1415/1995, s. 56; Ali Osman Ateş, Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan, İstanbul 1995, s. 134-153, 236, 326; G. Scognamillo, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Şeytan (trc. Arif Arslan), İstanbul 1999, s. 59-69; Abdülazîz b. Sâlih el-Ubeyd, ʿAdâvetü'ş-şeyṭân li'l-insân kemâ câʾet fi'l-Ḳurʾân, Mekke 1421, s. 12-13; Hanefî Seyyid Abdullah, İblîs fi't-taṣavvuri'l-İslâmî, Kahire 1421/2001, s. 241-258; Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 2003, s. 185-197; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 2004, s. 1335-1336; Vahîd Abdüsselâm Bâlî, Viḳāyetü'l-insân mine'l-cin ve'ş-şeyṭân, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 55-119; A. S. Tritton, "Spirits and Demons in Arabia", JRAS (1934), s. 715-727; a.mlf., "S̲h̲aiṭān", EI, IV, 286-287; A. J. Wensinck, "Iblīs", EI, II, 351; A. S. Furat, "Şeytan", İA, XI, 491-492; T. Fahd, "S̲h̲ayṭān", EI² (İng.), IX, 406-408; A. Rippin, "S̲h̲ayṭān", a.e., IX, 408-409.

İlyas Çelebi

Diğer Dinlerde.

Kitâb-ı Mukaddes'teki şeytan kavramı başlangıçta daha genel ve dolaylı anlamda kötü fonksiyonlarla ilişkilendirilirken zamanla özel ve aktif mânada kötülükle özdeş hale gelmiştir. Bu dönüşüm, Ahd-i Atîk'te şeytanın dünyevî bağlamlı soyut bir kavramdan semavî somut bir varlığa geçmesi

şeklinde gerçekleşmiş, Ahd-i Atîk'ten Ahd-i Cedîd'e geçiş sürecinde şeytan, Tanrı'dan aşağı konumda yer alan ve fazlaca önem verilmeyen bir melek durumundan Tanrı'nın rakibi olan kozmik güç/düşman durumuna yükselmiştir.

Şeytan kelimesi Ahd-i Atîk'in erken dönemlere ait bölümlerinde cins ismi olarak (satan) "düşman, muhalif, engel olan, dava eden, suçlayan ve amacını gizleyen kişi" anlamında kullanılır. Askerî, siyasî veya hukukî mânada muhalefet durumunda olan ya da zorluk çıkaran kişiler (I. Samuel, 29/4; II. Samuel, 19/22; I. Krallar, 5/4; 11/14, 23, 25; Mezmurlar, 109/6) veya Peygamber Balam'ı engellemeye çalışan Tanrı'nın meleği hakkında "düşman,

muhalif" mânasında şeytan nitelemesine yer verilmiştir (Sayılar, 22/22, 32). Daha geç dönemlere ait bölümlerde ise şeytan kelimesi özel isim biçiminde (ha-Satan) Tanrı'nın hizmetinde çalışan düşük rütbeli semavî topluluğun bir üyesi sıfatıyla yeryüzünde dolaşıp Tanrı'nın izniyle Eyub'u sınayan (Eyub, 1/6-2/10), semavî mahkemede başkâhin Yeşu'yu suçlayan görevli, yargıç (Zekarya, 3/1-3); bir ileri aşamada kendi başına İsrâil'e karşı duran ve Kral Dâvûd'u sayım yapmaya kışkırtarak Tanrı'yı kızdırmasına ve 70.000 İsrâilli'yi öldürmesine sebep olan semavî varlık biçiminde yer almıştır (I. Târihler, 21/1-14; krş. II. Samuel, 24/1-10).

Ahd-i Atîk sonrası dönemde yazılmış olan, melekler ve kötü ruhlar, dünyanın sonu ve ruhun kaderiyle ilgili ilâhî sırların ifşa edildiği apokrif/apokaliptik literatürde Tanrı'dan bağımsız somut bir varlık biçiminde daha belirgin bir şeytan figürüne rastlanmaktadır. Burada da şeytan, Ahd-i Atîk'te olduğu gibi Tanrı'nın aşağısındaki konumunu temelde korumakla birlikte kötülükle doğrudan özdeşleşecek şekilde yeryüzünde fesada sebep olan günahkâr, yoldan çıkmış meleklerin başı, cennetten kovulan ve yılan aracılığıyla Âdem'in ve Havvâ'nın düşüşüne, ölümün dünyaya girmesine yol açan semavî varlık şeklinde tasvir edilmiş (I. Enoch, 54-55, 65/6; 69/6; II. Enoch, 18/3-4 [krş. Tekvîn 6], 31/3-5; Wisdom of Solomon, 2/24; Book of Jubilees, 10/1-12; 11/5, 11; 19/28; 23/29; 40/9; 46/2; 50/5; Life of Adam and Eve, 12/3), buna paralel olarak kötülüğün kaynağı ve Tanrı'nın antitezi şeklinde görülmüştür (I. Enoch, 9/6; 10/8). Yahudi Essenî cemaatiyle ve Îsâ Mesîh taraftarlarıyla ilişkilendirilen

Ölüdeniz (Kumran) yazmalarında şeytan aydınlığın efendisinin karşısında yer alan karanlığın prensine dönüşmüştür. İyi-kötü düalizmi, aydınlık ve karanlık güçler arasındaki kozmik savaş fikri üzerine temellenen Kumran öğretisinde bütün günahların ve kötülüklerin şeytanın ve ordusunun (Kumran cemaatinden olmayanlar) hükmettiği bu karanlık alanda cereyan ettiği, fakat bunun Tanrı'ya rağmen değil bilâkis Tanrı'nın gizemli işlerinin sonucunda gerçekleştiği kabul edilmiştir (The Community Rule 3-4; The War Rule 1, 13; Curses of Satan and His Lot 286-7; The Thanksgiving Hymns 7; Damascus Document 2:18).

Ahd-i Cedîd'e gelindiğinde dönüşümünü tamamlayan şeytan figürü Avrupa literatürüne de girecek -Dante Alighieri'nin Divina Commedia'sı, John Milton'un Paradise Lost'u, J. W. von Goethe'nin Faust'u-ve hıristiyan dünyasındaki hâkim şeytan imajını oluşturacak şekilde insanlığın ayartıcısı (İblîs, yılan), Îsâ'nın baş düşmanı (deccâl), iyi-kötü savaşındaki kozmik düşman biçiminde ortaya konmuştur. Sinoptik İnciller diye isimlendirilen ilk üç İncil'de şeytandan fizikî ve ruhî hastalıklara sebep olan, dünyayı ele geçirmeye çalışan cinlerin veya kötü ruhlar krallığının başı olarak sıkça bahsedilmiş (Matta, 12/24-27; Markos, 3/20-30; Luka, 10/19; 11/14-23), bu bağlamda Yahyâ'nın vaftizine şeytandan koruma fonksiyonu atfedilmiş, aynı zamanda engelleyen, fitneci, günaha sevkeden, muhalif ve Îsâ'nın baş düşmanı şeklinde nitelendirilmiş (Matta, 4/1-11; Markos, 1/12-13; Luka, 4/1-13; 8/11-15; 22/1-3; Resullerin İşleri, 26/18), bilhassa mezhep çatışmalarında rakipler (Ferîsîler, yazıcılar vb.) şeytanla özdeşleştirilmiştir (Matta, 12/34, 39, 13/18-23, 15/13, 16/1-4, 23; Markos, 4/13-20, 8/33, 13/24-27). Yuhanna İncili'nde de şeytan benzer şekilde Îsâ'nın muhalifleri/engelleyicileri (yahudiler, Yahuda İskariyot vb.) biçiminde görülmüş, insanları kullanarak cin çarpması, hastalık ve kalpleri ifsat etme gibi kötülükler için çalışan ve bu dünyaya hükmeden güç, bu dünyanın prensi şeklinde sunulmuştur (6/70-71; 8/44; 12/31; 13/2, 27; 14/30; 16/11). Sinoptik İnciller'de olduğu gibi Pavlus'un Mektupları'nda da şeytan engelleyici sıfatıyla öne çıkmış; rakip havâriler başta olmak üzere Pavlus'un misyoner faaliyetlerini engellemeye, Roma hıristiyan cemaatini bölmeye ve yıkmaya çalışanların sembolik ifadesi (Romalılar'a Mektup, 16/17-20; Korintoslular'a İkinci Mektup, 2/11; 11/3-5, 13-15; Selânikliler'e Birinci Mektup, 2/18), aynı zamanda -ruha ve bedene göre yaşayanlar arasındaki karşıtlık çerçevesinde-günaha sevkeden ayartıcı güç ve bu

dünyanın tanrısı diye nitelendirilmiştir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 4/4; 5/5; 7/5; Galatyalılar'a Mektup, 5/19-21). Kilisenin (Îsâ'nın krallığı) dışına atılma şeytanın alanına girmeye denk görülmüştür (Korintoslular'a Birinci Mektup, 5/5, 13).

Dünyanın sonunda iyi-kötü arasında gerçekleşecek kozmik savaş temasını işleyen Vahiy kitabı, Ahd-i Cedîd'de bahsi geçen şeytan tiplemelerinin hepsini (hıristiyan cemaati içinde Pavlus'un mesajına karşı olanlar, Îsâ'yı ayartmaya çalışan, Yahuda İskariyot'un içine giren kötü ruh vb.) içermesi bakımından önemlidir. Burada şeytan Tanrı'dan bağımsız hareket eden, daha güçlü ve hilekâr, fakat aynı zamanda daha fazla karşı konulan ve aşağılanan bir figür olarak dünyadaki bütün kötülüklerin tezahürü, Tanrı'nın ve (yeni) İsrâil'in/Mesîh'in kozmik düşmanı şeklinde sunulmuş, yahudiler ve Roma yönetiminin kıyımından kurtulmak için yahudi gibi görünen hıristiyanlar şeytanın sinagogu/cemaati diye nitelendirilmiştir (2/9-10, 13; 3/9; 20/10; krş. Resullerin İşleri, 13/50; 14/2, 5, 19; 17/5). Boynuzlu, kuyruklu, kırmızı renkli ejderha biçiminde düşünülen ve genellikle Roma ile ilişkilendirilen şeytan tasvirinden (13/8, 18; 16/13; 17/9-10; 19/20; 20/2, 7-10; Daniel, 7/24), Mîkâil ve melekleriyle şeytan ve melekleri arasında cennette gerçekleşen savaşın sonunda şeytanın ve ordularının yenilip yeryüzüne gönderilmesi ve kiliseye savaş açmasından (12/1-17; krş. İşaya, 27/1; Mezmurlar, 74/13-14; Eyub, 26/12; Daniel, 7; 10/13-21; 12/1), Mesîh (kuzu) ile şeytan (canavar) arasındaki son savaşta şeytanın bir melek tarafından 1000 yıl süresince yerin altına hapsedilmesinden, bu sürenin bitiminde serbest bırakılıp milletlerden ordu kuracağından, fakat sonunda Tanrı karşısında yenilgiye uğrayacağından bahsedilmiştir. Şeytanın ateş ve sülfürle cezalandırılması hıristiyan teolojisinde bütün günahkârlara teşmil edilmiş, bunun sonunda yeniden dirilmenin ve yeni çağın, yani kozmik barış döneminin başlayacağına inanılmıştır.

Rabbânî literatüre gelince erken döneme ait metinlerde şeytana seyrekçe atıf yapılmış ve çoğunlukla insanları kötülüğe sevkeden ilke şeklinde sunulmuştur (Tosefta, Sabbath, 17/3). Talmud'da şeytandan somut anlamda ayartıcı ve sınayıcı özelliğe sahip semavî varlık olarak söz edilmiştir. Ahd-i Atîk'te bahsi geçen Âdem'in yasak meyveden yemesi, İsrâiloğulları'nın buzağı heykeline tapması, Dâvûd'un evli bir kadınla ilişkiye girmesi vb. günahların sorumlusunun, aynı zamanda İbrâhim'i oğlunu kurban etmekle

ve Eyub'u hastalıkla sınama konusunda Tanrı'yı ikna edenin şeytan olduğu kabul edilmiştir (Berakoth, 9a; Gittin, 52a; Shabbath, 89a; Sanhedrin, 107a; krş. Book of Jubilees, 17-18; 48). Ayrıca yahudi yeni yılında (Tişri, 1) üflenen boynuzun (şofar) şeytanı şaşırtma amacına hizmet ettiğine, yahudi takviminin en kutsal günü olan Kefâret gününde (Tişri, 10) şeytanın gücünü kaybettiğine inanılmıştır (Rosh Hashana, 16b; Yoma, 20a). Yahudi folkloru geleneğinde bilhassa cinsel ayartıcılıkla özdeşleştirilen şeytanın değişik şekillere (keçi, aslan, kurbağa, yılan, ejderha, kadın vb.) girdiği kabul edilmiştir. Kabalistik gelenekte şeytana iyileri kötülerden ayırmak için insanları sınama

anlamında olumlu özellik atfedilmiştir (Zohar, Trumah, 163a). Yahudi ve hıristiyan literatüründe şeytanla bağlantılı olarak satan, satanas, satanel kelimeleri dışında "beliar/belial" (ışıksız/değersiz), "beelzebub/beelzebul" (semavî evin sahibi), "şemyaza/şemihaza" (adı güçlü), "azazel" (engebeli ve dik yamaç veya eski İsrail'de kendisine günah keçisi kurban edilen tanrı, Levililer, 16/1-22; Mişna, Yoma, 6/1), "mastima" (suçlayıcı), "sammael" (Tanrı'nın zehri), "diabolos" (iftiracı), "lusifer" (ışık taşıyıcı), "mefistofeles" (yok edici/yalancı) gibi isimler kullanılmıştır.

Şeytan figürünün Kitâb-ı Mukaddes boyunca geçirdiği değişimde bazı faktörlerin rol oynadığı kabul edilmektedir. Buna göre bilhassa Bâbil sürgününün (m.ö. VI. yüzyıl) ardından İsrâil toplumunda tek tanrı inancının kök salması ve buna paralel olarak sürgünden dönenlerle kalanlar arasında doğru inanç ve Tanrı'nın gerçek kavmi kavgasının yaşanması, aynı zamanda sürgünü izleyen ikinci mâbed döneminde İsrâiloğulları'nın yabancı (bilhassa Selevki) yönetimler altında baskı, asimilasyon ve kıyıma mâruz kalması, bir taraftan kötülüğün sebebi (teodise) üzerine düşünme ve hem iyiliğin hem kötülüğün yaratıcısı olan mutlak ve tek otorite konumundaki Tanrı fikrini yumuşatma ihtiyacının ortaya çıkması, diğer taraftan mezhep ayrışmaları (Ferısî, Sadûkī, Essenî) ve ideolojik kırılmalar (Helenik Haşmoniler ve karşıtları) neticesinde karşıt grupların ötekileştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Diğer taraftan İsrâiloğulları'nın baştan itibaren Ken'ân, Mısır, Bâbil, Pers, Grek ve Roma gibi farklı kültürlerin inançlarından etkilenmesi ve bu etkinin yukarıda belirtilen kötülük problemi ve ötekileştirmeyle birleşmesi sonucunda kötülüğün Tanrı'dan bağımsız bir kaynağının olduğu fikrine ve karşıt grupların şahsında somut

bir kozmik düşman anlayışına ulaşılmıştır.

Bu noktada Ken‘ân, Mısır, Bâbil ve Pers kültürlerindeki iyilik/bereket tanrılarına veya başkahramanlara savaş açan yer altı (kötülük, karanlık, ölüm) tanrıları ya da iblîslerin ve buna bağlı iyi-kötü düalizminin şeytan figürünün oluşumuna etkisinden bahsetmek gerekir. Baal ile Mot, Osiris ile Set, Gılgamış ile Humbaba ve Hürmüz (Ahura Mazda) ile Ehrimen (Angra Mainyu) arasındaki iyilik-kötülük mücadelesinin benzerinin Îsâ/Tanrı ile şeytan arasında gerçekleşmesi söz konusudur. Ahd-i Cedîd'de ve Ortaçağ Avrupa literatüründe yer aldığı üzere şeytanın kuyruklu, boynuzlu, toynaklı, kanatlı, yılana benzer tasvirinin ve kırmızıyla özdeşleştirilmesinin bilhassa Mezopotamya efsanelerinde insan-hayvan karışımı şeklinde tasvir edilen ve Ahd-i Atîk'te de yer alan (Mezmurlar, 74/13-14; Eyub, 41; İşaya, 27/1) kaos/deniz canavarı figürü Lotan/Livyatan (ya da Tiamat) ile yer altı iblîsi Habayu'dan, ayrıca kırmızı renkli Mısır kötülük tanrısı Set'ten etkilendiği ileri sürülmüştür. Şeytan figürünün gelişimine tesir eden diğer bir motif ise Tekvîn'deki yaratılış hikâyesinde bahsi geçen (3-4. bablar) hilekâr yılan figürü olup bu figür Ahd-i Cedîd ile apokaliptik ve Rabbânî literatürlerde ayartıcı şeytan biçimine dönüşmüştür (Life of Adam and Eve, s. 32-34; Vahiy, 12/9; 20/2; Talmud, Baba Bathra, 16a; ayrıca bk. YILAN).

İslâm'da ve büyük ölçüde Yahudilik'te şeytan düşmanlık açısından Tanrı'ya rakip, fakat konum itibariyle Tanrı'nın aşağısında yer alan, hatta Tanrı'nın otoritesi altında bulunan bir varlık veya güç olarak anlaşılmıştır. Hıristiyan geleneğinde ise dünyayı yöneten iyi-kötü güçler ve buna paralel aydınlık ve karanlık dünyalar şeklindeki Maniheist ve Zerdüştî düalist anlayışa yaklaşacak biçimde bazan Tanrı'ya denk bir güç şeklinde ortaya konmuştur. Söz konusu düalist anlayış, -antik dönemde Kumran cemaatinin öğretisinde yer aldığı gibi-Roma Katolik kilisesi tarafından heretik kabul edilen bazı Ortaçağ hıristiyan gruplarınca da benimsenmiştir. Fransa'da XI. yüzyılda ortaya çıkan ve kökeni heretik-gnostik nitelikli Bogomiller'e (Bulgaristan, X. yüzyıl) dayandırılan Katarlar ruh dünyasının yaratıcısının Tanrı, madde dünyasının yaratıcısının şeytan olduğunu iddia etmek suretiyle ikili bir öğreti geliştirmiştir (The Book of the Two Principles). Ruh-beden karşıtlığını esas alan Bogomil/Katar öğretisine göre Îsâ'nın küçük kardeşi olan şeytan, Tanrı'ya karşı büyüklenip cennetten kovulduktan sonra af dileyerek kendisine tanınan serbestlik çerçevesinde dünyayı ve topraktan

insanı yaratıp tanrılık iddiasında bulunmuş, bunun üzerine Tanrı insanlığa doğru yolu göstermek için Îsâ'yı kurtarıcı olarak yeryüzüne göndermiştir (The Secret Supper, The Vision of Isaiah). Bu düalizm, Mısır kötülük tanrısı Set ile yeğeni (Osiris'in oğlu) Horus'un tek bedende iki baş biçimindeki tasvirinde ortaya konduğu üzere iyilikle kötülüğün aynı tanrı veya kaynaktan çıktığı şeklindeki anlayışla da benzerlik taşımaktadır. Bir diğer gnostik-eklektik karakterli din olan ve İslâm coğrafyasında (Irak) ortaya çıkan Yezîdîlik'te ise çok farklı bir şeytan anlayışı mevcuttur. Şeytana tapanlar şeklinde de adlandırılan Yezîdîler'in Melek Tâus (Kral Tâvus, Azâzîl) diye isimlendirdikleri şeytan, esasen günahkâr ve kovulmuş bir meleğe değil Tanrı'nın (Hudâ) dünya ile kendisi arasında aracı olarak yarattığı yedi melek ya da tanrıdan ilkine, dolayısıyla saygın bir varlığa karşılık gelmektedir (bk. YEZÎDÎ-LER).

Genel olarak yahudi ve hıristiyan geleneklerinde şeytana sınayıcı, ayartıcı, yalancı, âsi, yer altı dünyasının (cehennem) efendisi, cezalandırıcı, Tanrı'nın ve insanlığın kadîm düşmanı, ruhu satın alan tefeci, düzeni, normu ve ahlâkı bozan, anarşiyi telkin eden unsur gibi olumsuz özellikler atfedilmiş; bazan kötülüğün kaynağı olan somut bir varlık, bazan kötülük ilkesi, sıkça da -bilhassa Batı hıristiyan geleneğinde heretikler, paganlar, yahudiler ve müslümanlarla bağlantılı olarak-yabancının (düşman) temsili şeklinde görülmüştür. Öte yandan monoteist din anlayışından hareketle ortaya konan, "Neden Tanrı şeytana izin veriyor?" sorusuna karşılık Tanrı'nın dünyayı idaresinde ve Tanrı-insan ilişkilerinde şeytanın sınama, kötüleri cezalandırma, mevcut düzeni zorlayarak yeniliğe kapı aralama gibi önemli ve kendinde olumlu fonksiyona sahip olduğuna, aynı zamanda şeytanın Tanrı'yı -bilhassa hıristiyan Tanrı'sını- kötülüğün kaynağı olmaktan kurtaran kozmik günah keçisi görevi gördüğüne, kötü örnek teşkil etmesi sebebiyle önemli bir dinî-ahlâkî eğitim aracı olduğuna, daha da önemlisi insanın diğer yarısına karşılık geldiğine işaret edilmiştir. "Neden şeytan var?" sorusuna tatmin edici bir cevap bulmak zor görünse de bütün bu fonksiyonlarından dolayı şeytan tarihin kötü fakat kaçınılmaz aktörü yahut simgesi biçiminde kalmaya devam etmektedir (ayrıca bk. ŞER).

BİBLİYOGRAFYA

I. Joseph, Devil Worship: The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz, Boston 1919; E. Pagels, The Origin of Satan, London-New York 1995; J. B. Russell, Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük Tasarımları (trc. Nuri Plümer), İstanbul 1999; a.mlf., Lucifer: Ortaçağ'da Şeytan (trc. Ahmet Fethi), İstanbul 2001; T. J. Wray - G. Mobley, The Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots, New York 2005; S. Martin, The Cathars: The Most Successful Heresy of the Middle Ages, Harpenden 2005; Joseph Jacobs - Ludwig Blau, "Satan", JE, XI, 68-71; W. F. Barnett, "Satan", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, XII, 1093-1094; A. Sharma, "Satan", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, XII, 8123-8126; L. I. Rabinowitz, "Satan", Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XVIII, 72-73.

Salime Leyla Gürkan

ŞEYTAN TAŞLAMA

(bk. CEMRE).

ŞEYTÂNİYYE

(الشيطانيّة)

Muhaliflerince Şeytânüttâk diye anılan aşırı Şiî Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali b. Nu‘mân el-Ahvel’e (ö. 160/777 [?]) nisbet edilen Nu‘mâniyye fırkasının diğer adı

(bk. ŞEYTÂNÜTTÂK).

ŞEYTÂNÜTTÂK

(شيطان الطاق)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Alî b. en-Nu‘mân b. Ebî Tarîfe el-Becelî el-Ahvel es-Sayrafî el-Kûfî (ö. 160/777 [?])

İlk Şiî kelâm âlimlerinden.

Becîle kabilesinin mevlâsı olup gözündeki şaşılık yüzünden “Ahvel” lakabıyla anılır. Kaynaklarda babasının ve dedesinin isimleri farklı şekillerde gösterilmekte, bunların birçoğunda babasının adı Ali, bazılarında ise Nu‘mân diye zikredilmektedir (meselâ bk. Nevbahtî, s. 78; İbnü’n-Nedîm, s. 218; Şeyh Müfîd, s.204; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist, s. 161-162). Bunun sebebi, küçük yaşta babasını kaybettiğinden dedesi Nu‘mân tarafından yetiştirilmiş olmasıdır (Cezzâr, II, 825). Kûfeli olan Şeytânüt-tâk, Kûfe çarşılarından Tâkulmehâmil’de sarraflık yapıyordu. Mesleğinde altın paraların sahte olup olmadığını bir bakışta anlayabilecek kadar maharet kazandığı için “Tâk çarşısının en zeki insanı” anlamındaki bu lakapla anılmıştır. Ancak bir bakıma yergi niteliği taşıyan bu lakabın mezhepler arası tartışmalar sebebiyle kendi mensuplarınca “Sâhibüttâk”, veya “Mü’minüttâk” lakaplarıyla değiştirilmesine özen gösterilmiştir. Hayatının bir kısmını Medine’de geçirdiği anlaşılan Şeytânüttâk’ın bazı Şiî kaynaklarında Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca‘fer es-Sâdık’la görüştüğü, özellikle Muhammed el-Bâkır’dan ders aldığı ve Ca‘fer es-Sâdık’ın güvendiği öğrencilerinden biri olduğu belirtilir (Ebû Mansûr et-Tabersî, II, 367; Meclisî, XXIII, 6). Ayrıca Mûsâ el-Kâzım’ın yakın dostluğunu kazanmış, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī ile birlikte Mûsâ el-Kâzım’ın imâmet makamına gelmesine katkıda bulunmuştur. Şeytânüttâk, 148-183 (765-799) yılları arasında ve büyük ihtimalle 160 (777) yılında vefat etmiştir.

Şeytânüttâk, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında kelâmcılığıyla öne çıkan önemli Şiî âlimlerinden biridir. İbnü’n-Nedîm onun zeki ve hazırcevap bir kelâmcı olduğunu belirtirken Şeyh Müfîd, Ca‘fer es-Sâdık tarafından övüldüğünü

bildirmiştir. Kelâmla ilgili görüşlerinin olgunlaşmasında Şiî âlimlerinden Zürâre b. A‘yen, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Mu‘tezile âlimleri başta olmak üzere Mürciî ve Hâricî âlimleriyle de karşılaşan Şeytânüttâk özellikle imâmet konusunda onlarla tartışmalarda bulunmuş ve bu konuda eserler yazmıştır. Eserleri günümüze ulaşmadığı için görüşleri kaynaklarda zikredildiği kadarıyla öğrenilebilmektedir. Eş‘arî'nin kaydettiğine göre Şeytânüttâk, Allah'ın haddizatında cahil değil âlim olduğunu, nesne ve olayları ise takdir ve murat ettiği zaman bilebileceğini, O'nun takdiri ve dilemesi olmadan "şey" (varlık) teşekkül etmediğinden bilmesinin mümkün görülmediğini ileri sürmüştür (Maḳālât, s. 37). Şehristânî ise Şeytânüttâk'ın Hişâm b. Hakem'den etkilendiğini belirtir; ona göre ilâhî takdir irade anında vücut bulur, irade ise Allah'ın fiilinden başka bir şey değildir (el-Milel, I, 190). Şeytânüttâk ile hemşehrisi Ebû Hanîfe arasında önemli tartışmaların cereyan ettiği bilinmektedir.

Sünnî kaynakları Şeytânüttâk'ı özellikle teşbih konusundaki görüşleri sebebiyle ele alır. Allah'ın cisim değil insan sûretinde bir nur olduğunu iddia eden Şeytânüttâk bunun, "Allah Âdem'i sûreti üzere yarattı" ve, "Allah Âdem'i rahmânın sûreti üzere yarattı" meâlindeki hadislerde bildirildiğini (Buhârî, "İsti˒ẕân", 1; Müslim, "Birr", 115, "Cennet", 28) ve bu haberlerin tasdik edilmesi gerektiğini söyler. Ancak Şehris-tânî onun bu teşbih anlayışından döndüğünü nakleder (a.g.e., I, 190-191). Ayrıca Şeytânüttâk İmâmiyye Şîası'nın imâmet doktrininin şekillenmesinde belirleyici rol oynamış, "bizzat nas ile tayin edilmiş Ehl-i beyt'ten bir imamın varlığı" şeklindeki vasiyet doktrinini ortaya koymuş ve bunun sistemleştirilmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Ca‘fer es-Sâdık'ın vefatından sonra oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın imam olduğunu kabul etmiş ve farklı görüşlere karşı çıkmıştır. Bazı Sünnî kaynaklarında kendisine Şeytâniyye diye bir fırka nisbet edilmekteyse de Şehristânî onun taraftarlarını Nu‘mâniyye diye isimlendirmiştir (a.g.e., I, 190).

Şeytânüttâk'a nisbet edilen eserler şunlardır: Kitâbü'l-İmâme, Kitâbü'l-Ma˓rife, Kitâbü'r-Red ˓ale'l-Mu˓tezile fî imâmeti'l-mefḍûl, Kitâbü'l-Cemel fî emri Ṭalḥa ve'z-Zübeyr ve ˓Â˒işe, Kitâbü İs̱-bâti'l-vaṣıyye, Kitâbü İf˓al lâ tef˓al. Necâşî ayrıca Kitâbü'l-İḥticâc fî imâmeti emîri'l-mü˒minîn, Kitâbü Kelâmihî ˓ale'l-Ḫavâric, Kitâbü Mecâlisihî ma˓a Ebî

Ḥanîfe ve’l-Mürciʾe adlı eserleri ona izâfe etmiştir (er-Ricâl, II, 203-204).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 17; Hayyât, el-İntiṣâr (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1988, s. 36; Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 88-89; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1355/1936, s. 78; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 37, 51; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 218-219; Şeyh Müfîd, el-İḫtiṣâṣ (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî - Mahmûd ez-Zerendî), Beyrut 1414/1993, s. 204; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 71; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 203-204; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 161-162; a.mlf., İḫtiyâru maʿrifeti’r-ricâl (nşr. Hasan Mustafavî), Meşhed 1348 hş., s. 185-191; Şehristânî, el-Milel (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut 1413/1992, I, 190-192; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü’l-ʿulemâʾ (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü’l-edvâ), s. 95; Ebû Mansûr et-Tabersî, el-İḥticâc (nşr. M. Bâkır el-Mûsevî), Beyrut 1403/1983, II, 367, 379-381; Zehebî, Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, X, 602-604; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, Kahire 1987, II, 348, 353; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü’l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, V, 300-301; Şüşterî, Mecâlisü’l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., I, 371-373; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, X, 295-296; XXIII, 6; XLVII, 262, 343; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 8; Muhammed b. Ali el-Erdebîlî el-Garavî el-Hâirî, Câmiʿu’r-ruvât, Beyrut 1403/1983, II, 208-209; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 22; Abdullah Ni‘me, Felâsifetü’ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 505-507; Ebü’l-Kāsım el-Hûî, Muʿcemü ricâli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, XVII, 302-304; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, II, 825; D. Gimaret, “S̲h̲ayṭān al-Ṭāḳ”, EI² (İng.), IX, 409.

Halil İbrahim Bulut

ŞEYYAD HAMZA

(ö. 749/1348-49’dan sonra)

Mutasavvıf şair.

Anadolu sahası Türk edebiyatının ilk şairlerindendir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. M. Fuad Köprülü, Şeyyad Hamza’yı XIII. yüzyılda yaşamış bâtınî babalardan biri olarak tanıtır. Şeyyad lakabının şehirden şehire gezen Kalenderî, Haydarî, Babaî gibi bâtınî zümrelere mensup bir nevi “serseri derviş” (Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 262; KCs.A, I/3 [1922], s. 183-184) ve “yalancı; mutrip” (Uzluk, VII/4 [1949], s. 591) gibi anlamları üzerinden onun kimliği tartışılmışsa da bugün artık şeyyadın, XIII-XIV. yüzyıllarda Mevlevîler arasında yüksek sesle manzumeler teganni eden

bir tür okuyucu (gûyende) olduğu bilinmektedir (İA, XI, 493). Şairin Ahvâl-i Kıyâmet adlı eserinin sonunda Sultan Veled’den bahsetmesi (Durmaz, s. 55) ve adı bilinmeyen Mevlevî şairlerinden birinin Şeyyâd-ı Mevlevî diye anılması da (Dâsitân-ı Maktel-i Hüseyin, Millî Ktp., nr. A 8294/2) aynı görüşü desteklemektedir. Bu husus, Lâmiî Çelebi’nin Letâifnâme’sindeki bazı müstehcen fıkralarda adı geçen Şeyyad’ın Şeyyad Hamza olamayacağına da işaret kabul edilmektedir.

Akşehir Mezarlığı’nda tesbit edilen bir mezar taşı Şeyyad Hamza’nın Aslı Hatun adında bir kızının olduğunu göstermektedir. Taşın üzerindeki 749 (1348) tarihi şairin meşhur mersiyesinin yazılış tarihiyle aynıdır. Bu da Şeyyad Hamza’nın anılan tarihte hayatta bulunduğunu ve söz konusu mersiyeyi muhtemelen veba salgınında ölen kızı için yazdığını göstermektedir. Kızının mezar taşı, Şeyyad Hamza’nın da Akşehir civarında yaşamış olabileceğine işaret etmektedir. Bu durum, kendisinden yetmiş yıl kadar önce aynı bölgede yaşayan Nasreddin Hoca ile (ö. 683/1284 [?]) Şeyyad’ın bazı fıkralarda bir arada zikredilmesini daha kolay açıklamaktadır. Şairin Vefât-ı Hazreti Muhammed aleyhi’s-selâm adlı eserindeki bazı ifadelerden kızının yanı sıra oğlunu da kaybettiği

anlaşılmaktadır.

Şeyyad Hamza'nın şiirleri onun Arapça, Farsça bildiğini ve İslâm kültürüne vâkıf olduğunu göstermektedir. Şairin dörtlük, mesnevi, kaside ve gazel tarzındaki şiirlerinin hemen hepsi dinî-tasavvufî içerikli olup münferit şiirlerinin yarıya yakını ölüm temasını işlemektedir. Hz. Peygamber'e duyduğu derin sevgi ve dönemin idarecilerine karşı beslediği öfke onun şiirlerinde öne çıkan diğer hususlardır.

Eserleri. 1. Destân-ı Yûsuf*. Yûsuf ve Züleyhâ hikâyesinin anlatıldığı eser Şeyyad Hamza'nın bilinen beş mesnevisinden en meşhurudur. Sanat kaygısından uzak, sade bir üslûbun hâkim olduğu eser 1529 beyitten oluşmaktadır. Sula Fakih'in aynı adlı eserinden özetlenerek kaleme alınmıştır. Eser Eski Anadolu Türkçesi'nin kuruluş dönemi özelliklerini yansıtır. Ayrıca ağız özellikleri, arkaik kelimeler ve deyimler bakımından dönemin en karakteristik mesnevisidir. Talat Tekin'in incelemesinden sonra (Şeyyad Hamza'nın Destân-ı Yusuf Mesnevisi Üzerinde Dil Tetkikleri, mezuniyet tezi, 1951, Türkiyat Araştırma Merkezi, T. nr. 367) eser üzerine kapsamlı dil çalışmaları yapılmıştır (Şeyyad Hamza, Yusuf u Züleyha [Destân-ı Yûsuf] Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler, haz. Osman Yıldız, Ankara 2008; İbrahim Taş, Yusuf ve Zeliha, İstanbul 2008; daha geniş bilgi için bk. Destân-ı Yûsuf, haz. Emin Eminoğlu, s. 184-186). Stephanie Bowie Thomas da üzerine bir yüksek lisans tezi hazırladığı eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir (The Story of Joseph in Islamic Literature With on Annotated Translation of the Pre-Ottoman Destân-ı Yusuf by Şeyyad Hamza, New York, Colombia University, 1992). Mesnevi ayrıca Ümit Özgür Demirci ve Şenol Korkmaz tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Dâsitân-ı Sultân Mahmûd. Yetmiş dokuz beyitlik bu mesnevide Gazneli Mahmud ile bir derviş arasında yapılan madde ile mâna mukayesesi anlatılmakta, Şeyyad Hamza'nın şiirlerinin çoğunda olduğu gibi burada da dönemin devlet adamlarının zulmüne göndermelerde bulunulmaktadır. 3. Ahvâl-i Kıyâmet. Eserin müellifi ve yazıldığı dönem hakkında farklı görüşlerin olması iki ayrı metnin bulunduğunu göstermektedir. Şeyyad Hamza'nın kaleme aldığı 289 beyitlik metin Şeyyad Îsâ tarafından kelime kadrosu itibariyle değiştirilmiş ve buna elli beş beyit ilâve edilmiştir. Tek nüshası Ankara'da Millî Kütüphane'de bulunan (nr. 3772, vr. 69b-80b) eser üzerine Esra Durmaz yüksek lisans çalışması yapmıştır (Şeyyad Hamza'nın

Ahvâl-i Kıyameti, 1994, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü). 4. Mi‘racnâme. Dili sade olan 545 beyitlik bu didaktik mesnevi üzerine Gülten Feşel Güzelışık yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Şeyyad Hamza: Mi‘racnâme, 1996, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü). 5. Vefât-ı Hazreti Muhammed aleyhi's-selâm. 483 beyitlik mesnevinin ilk 356 beyti Şeyyad Hamza'ya, geri kalan 127 beyti müstensihe aittir. Bu eser üzerine Fatma Turhal Güler tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Vefât-ı Hazreti Muhammed aleyhi's-selam, 1996, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü). Şeyyad Hamza'nın mesnevileri dışında bugüne kadar tesbit edilen on altı parça şiiri Fuad Köprülü, Mecdut Mansuroğlu, Necmettin Halil Onan, Saadettin Buluç, Metin Akar ve Orhan Kemal Tavukçu tarafından yayımlanmıştır (Merhan, sy. 14 [2006], s. 158-159). Bunlardan ikisi Şeyyad Hamza'nın lâdinî karakter taşıyan manzumeleri olarak sunulmuştur (Onan, VII/4 [1949], s. 529-534). Ancak bu manzumelerden ikincisi beşerî bir aşkı ifade ediyor intibaını vermekle birlikte din dışı değildir. Zira bu şiirde Hz. Muhammed söz konusu edilmektedir. Dinî muhtevalı olan diğerlerinde ise dünyanın geçiciliğine dikkat çekilerek öğütler verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyyad Hamza, Destân-ı Yûsuf (haz. Emin Eminoğlu), İstanbul 2008, s. 184-186; a.mlf., Yūsuf u Zelīḫā (Destān-ı Yūsuf ʿAleyhi's-selām ve hāẕā aḥsenü'l-ḳaṣaṣi'l-mübārek) Giriş-Metin-Günümüz Türkçesine Aktarma-Dizin ve Sözlük-Tıpkıbasım (haz. Ümit Özgür Demirci - Şenol Korkmaz), İstanbul 2008, hazırlayanların girişi, s. 10-22; Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926) (haz. Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin), İstanbul 1986, s. 262; a.mlf., “Anatolische Dichter in der Seldschukenzeit, I. Sejjāt Hamza”, KCs.A, I/3 (1922), s. 183-189; a.mlf., “Selçukîler Devrinde Anadolu Şairleri I: Şeyyad Hamza”, TY, I (1340/1924), s. 27-33; Cem Dilçin, “XIII. Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Ahvâl-i Kıyâmet”, Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 49-86; N. A. Anikeevoj, Šajjâd Hamza/Šejjad Chamza: Jusuf i Zelicha, Moskva 1992; Esra Durmaz, Şeyyad Hamza'nın Ahval-ı Kıyamet'i (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 55; Abdurrahman Güzel, Dinî-

Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara 2000, s. 184-186; Necmettin Halil Onan, “Şeyyad Hamza’nın İki Yeni Gazeli Dolayısıyla”, DTCFD, VII/4 (1949), s. 529-534; F. Nâfiz Uzluk, “Şeyyad Sözü Hakkında Araştırma”, a.e., VII/4 (1949), s. 587-592; Metin Akar, “Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler”, MÜTAD, sy. 2 (1986), s. 1-14; M. Adamoviç, “Ein Weiteres von Şeyyad Hamza”, MT, XVII (1996), s. 87-102; Mustafa Çıpan, “Şeyyâd Hamza’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti, Kasidesinin İncelenmesi ve Onikinci Beytinin Şerhi”, Yeni İpek Yolu, sy. 1, Konya 1998, s. 351-360; Mustafa Aça, “Şeyyad Hamza’nın Yusuf u Züleyha Mesnevisi ile Tatar Türklerinin Yosıf Kitabı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Bakış”, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, sy. 17, Ankara 2004, s. 7-20; Orhan Kemal Tavukçu, “Şeyyâd Hamza’nın Bilinmeyen Bir Şiiri Münasebetiyle”, The International Journal of Central Asian Studies, X, Seoul 2005, s. 181-195; Aziz Merhan, “Şeyyad Hamza’nın Yeni Bir Şiiri”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 14, Kütahya 2006, s. 157-171; Ömer Faruk Akün, “Şeyyâd”, İA, XI, 493-497; Sâdettin Buluç, “Şeyyâd Hamza”, a.e., XI, 497-499; Kathleen Burrill, “S̲h̲eyyād Ḥamza”, EI^{2} (İng.), IX, 419-420; Halil Erdoğan Cengiz, “Şeyyad Hamza”, TDEA, VIII, 152-153.

Orhan Kemal Tavukçu

ŞEYZELE

(شيذلة)

Ebü’l-Meâlî Şeyzele Azîzî b. Abdilmelik b. Mansûr el-Cîlî (ö. 494/1100)

Şâfiî âlimi.

Şeyzele lakabının anlamı ve Ebü’l-Meâlî’ye niçin verildiği bilinmemektedir. Şeyzele, İran’ın Gîlân bölgesinden olup bu bölgeye uğrayan İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, Âmül’de Ebû Hâtim Mahmûd b. Hüseyin el-Kazvînî, 440 (1048) yılından önce gittiği Bağdat’ta Ebû Muhammed Hasan b. Îsâ b. Muktedir-Billâh, Ebû Tâlib İbn Gaylân el-Bezzâz ve Ebû Muhammed

Hasan b. Muhammed el-Hallâl gibi âlimlerden ders aldı. Çeşitli hocalardan hadis öğrendi ve Arap şiiriyle ilgilendi. Ancak İbn Sükkere gibi âlimler onun hadis bilgisini zayıf bulmaktadır (İbnü’n-Neccâr, XVII, 178). 486’da (1093) Bağdat’ta Bâbülezec’de kadılık görevine tayin edilen Şeyzele ile o bölgedeki Hanbelîler arasındaki ilişkilerin iyi olmadığı bilinmektedir. Ayrıca onun bölge insanları hakkındaki aşağılayıcı nüktelerinden söz edilmekte ve öldüğünde halkın sevindiği belirtilmektedir. Vaaz meclisleri tertipleyen, güzel konuşmasıyla ve Irak vâizlerinin şeyhi unvanıyla da anılan Şeyzele 17 Safer 494’te (22 Aralık 1100) Bağdat’ta vefat etti, Bâbıebrûz’da Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin türbesinin karşısına defnedildi. Kaynaklarda fakih, usulcü, mütekellim, muhaddis, sûfî diye zikredilir; fasih ve keskin bir dile, zengin ezber birikimine ve sert bir mizaca sahip olduğu, zâ-hidâne bir hayat yaşadığı belirtilir. Fıkıhta Şâfiî olan Şeyzele bazı eserlerde kaydedildiğine göre kendisini itikadda Eş‘arî gibi gösteriyordu (İbnü’l-Cevzî, XVII, 69-70; İbn Hallikân, III, 259-260). Talebeleri arasında Ebü’l-Hasan Muhammed b. Mübârek b. Hal, Hüseyin b. Ali b. Selmân el-En-sârî, Şühde el-Kâtibe gibi isimler yer alır. Bilinmesi farz-ı ayın olan hususların ya ilmini yapıp tahkik yahut sorup soruşturup taklit yoluyla öğrenilmesi gerektiğini belirten Şeyzele, herkesten tahkik ehli olmasını istemenin hayatı sürdürülemez duruma getireceğine dikkat çekmiştir (Şühde

el-Kâtibe, s. 159-160).

Eserleri. 1. Levâmiʿu envâri'l-ḳulûb fî cemîʿi esrâri'l-maḥbûb. Aşka ve Allah aşkının merhalelerine dairdir (nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 558; Suppl., I, 775). 2. el-Burhân fî müşkilâti'l-Ḳurʾân. Ulûmü'l-Kur'ân'la ilgili en eski eserlerden olup Süyûtî bu eseri el-İtḳān'ın kaynakları arasında zikretmiştir (I, 20). 3. Ġarîbü'l-Ḳurʾân (İbn Hacer el-Askalânî, s. 394). 4. Dîvânü'l-üns ve meydânü'l-fürs. Alfabetik olarak sıralanmış mev'izaya dair 115 fasıldan oluştuğu belirtilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 777). 5. Meşyeḫa (İbnü'n-Neccâr, XVII, 176; Zehebî'nin kendisine nisbet ettiği Muʿcem de [Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 174] aynı eser olmalıdır). 6. Meṣâriʿu'l-ʿuşşâḳ (Zehebî, el-ʿİber, II, 370).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 149, 164-165, 317; Şühde el-Kâtibe, el-ʿUmde mine'l-fevâʾid ve'l-âs̱âri's-sıḥâḥ ve'l-ġarâʾib fî Meşyeḫati Şühde (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Kahire 1415/1994, s. 159-160; İbnü'l-Cevzî, el-Munta ẓam (Atâ), XVII, 69-70; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1417/1997, XVII, 176-178; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 259-260; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 174-175; a.mlf., el-ʿİber, II, 370; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), V, 235-237; İbn Hacer el-Askalânî, el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 394; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 20-21; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 241, 777; II, 1568; Ahlwardt, Verzeichnis, III, 120-121; Brockelmann, GAL, I, 558; Suppl., I, 775.

Mehmet Suat Mertoğlu

ŞEYZER

(شيزر)

Suriye’nin kuzeybatısında tarihî bir şehir.

Hama’nın 20 km. kadar kuzeybatısında Âsi nehrinin sol kıyısında bu nehrin küçük bir büklümü (menderes) içinde kurulmuştur. Şehir, yüksek ve tırmanılması zor kayalık bir tepe üzerindeki kale ve kalenin alt tarafındaki surla çevrili şehir merkezinden meydana geliyordu. Firavunlar dönemi kayıtlarında rastlanan şehrin adı Câhiliye devri muallaka şairlerinden İmruülkays’ın bir şiirinde de geçmektedir. Kaleşehir, Suriye’nin kuzeyini güneyine ve Halep’i Hama-Humus üzerinden Şam’a bağlayan yola yakın olduğundan stratejik öneme sahipti. Milâttan önce IV. yüzyıl sonlarında I. Selevkos’un Larissa adıyla yeniden inşa ettiği şehir Roma döneminde Sezer (Secar, Seicar, Caesar) adını taşıyordu. 16 (637) yılında Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından fethedildikten sonra Şeyzer ismi verildi. Ahalisi Kinde kabilesine mensup olan şehir idarî bakımdan Humus eyaletine bağlandı.

Stratejik konumu dolayısıyla Şeyzer IV. (X.) yüzyılda Hamdânîler, Fâtımîler ve Bizans İmparatorluğu arasındaki mücadelelere sahne oldu. 356’da (967) Bizanslılar’ın zaptettiği şehir onlarla Hamdânîler ve Fâtımîler arasında el değiştirdi. II. Basileios tarafından ikinci defa ele geçirilmesinden itibaren (389/999) seksen yıl kadar Bizans idaresinde kaldı. Halep Mirdâsî Emîri Sâlih b. Mirdâs’ın Şeyzer’i Mukalled b. Nasr b. Münkız’a iktâ olarak vermesiyle (415/1024) şehir için yeni bir dönem başladı. Sadece Kefertâb’da hâkimiyet kurabilen Mukalled’in yerine geçen oğlu Ebü’l-Hasan Sedîdülmülk Ali, Mirdâsîler ve Musul Ukaylîleri’yle iyi ilişkiler kurdu ve Kuzey Suriye’de meydana gelen olaylarda önemli rol oynadı. Bizans’a tâbi Bâre piskoposunun elindeki Şeyzer’i alıp burada Münkızoğulları Emirliği’ni kurdu (Receb 474/Aralık 1081). Sedîdülmülk’ün oğlu Ebü’l-Mürfeh İzzüddevle Nasr’ın Suriye seferine çıkan Sultan Melikşah’a bağlılık arzetmesiyle Şeyzer ve çevresi Selçuklu hâkimiyeti altına girdi (479/1086). 481’de (1088) Halep Valisi Kasîmüddevle Aksungur tarafından kuşatılıp yağmalanan şehir 488’de

(1095) Efâmiye hâkiminin saldırısına uğradı.

Şeyzer, Ebü'l-Asâkir İzzeddin Sultan b. Ali'nin elli yıldan fazla süren saltanatı esnasında (1098-1154) Bâtınîler, Bizanslılar, Haçlılar ve bölgenin Türk emîrleri tarafından birçok defa muhasara edildi. Müstahkem mevkii sayesinde bu kuşatmalara direnen şehir 502 (1108) yılında kısa bir süre, Münkızoğulları'nın hıristiyanların paskalya törenlerini seyretmek için şehirden ayrılmasını fırsat bilen Bâtınîler'in işgaline mâruz kaldı. Öte yandan Antakya Prinkepsi Tankred (Tancred), Şeyzer'in karşısına Tel İbn Ma'şer Kalesi'ni inşa ederek şehre baskı yapmaya başladı. Sultan b. Ali, bu sırada Haçlılar'a karşı savaşan Selçuklu Emîri Mevdûd b. Altuntegin'den yardım istedi. Dımaşk Atabegi Tuğtegin ile birlikte yardıma gelen ve Şeyzerli 500 piyadeyi de ordusuna katan Mevdûd, Haçlı ordusunu Şeyzer önlerinde ağır bir yenilgiye

uğrattı (505/1111). 509'da (1115) Antakya hâkiminin kuşattığı Şeyzer bu kuşatmadan da kurtuldu.

Sultan b. Ali'nin Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin himayesini kabul etmesinin (522/1128) ardından Şeyzer kısa süreli bir istikrar dönemi yaşadı. Ancak tehditler yeniden başladı, Börîler'den (Tuğteginliler) Şemsülmülûk İsmâil şehri bir müddet kuşattı (527/1133). Kuzey Suriye'yi kontrol altına almak için sefere çıkan Bizans İmparatoru Ioannes Komnenos tarafından yine başarısızlıkla sonuçlanan bir kuşatmaya mâruz kaldı (29 Nisan - 21 Mayıs 1138). Şeyzer, Receb 552'de (Ağustos 1157) meydana gelen depremde büyük yıkıma uğradı, Münkızoğulları'nın tamamı ve daha birçok kişi hayatını kaybetti. Nûreddin Mahmud Zengî, Haçlılar'a karşı yürüttüğü mücadelede stratejik önem taşıyan şehri tamir ve tahkim ettirip yönetimini sütkardeşi Mecdüddin b. Dâye'ye verdi. Şevval 557 (Eylül-Ekim 1162) ve 22 Şevval 565 (9 Temmuz 1170) tarihlerinde geniş bir çevrede etkili olan iki şiddetli depreme mâruz kalan şehrin yönetimi 634 (1236) yılına kadar bu ailenin elinde kaldı. Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde Eyyûbî hâkimiyetine giren şehrin emîri Sâbıkuddin Osman b. Dâye, kuvvetleriyle birlikte Haçlılar'a karşı Akkâ müdafaasına katıldı. Osman'ın torunu Şehâbeddin Yûsuf, Eyyûbî hânedan mensupları arasındaki taht mücadelesi sırasında 619'da (1222) el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'ya bağlılığını bildirdi. Ancak 629 (1232) yılı sonlarında civardaki kaleleri teftişe gelen el-Melikü'l-Azîz

Gıyâseddin’i karşılamaya çıkmadı. Bu yüzden Şeyzer’i kuşatan el-Melikü’l-Azîz’in kuvvetleri karşısında direnemeyeceğini anlayınca şehri teslim etmek zorunda kaldı. Daha sonra Halep’te el-Melikü’l-Azîz’in yerine el-Melikü’l-Eşref Mûsâ’yı geçirmek isteyen muhalif grupla iş birliği yaptı. Fakat el-Melikü’l-Eşref’in kendilerine destek vermemesi üzerine diğer elebaşılarla birlikte yakalanıp Derbesâk Kalesi’nde hapsedildi ve bütün malları müsadere edildi (634/1237).

Halep Eyyûbî melikliğine bağlanan Şeyzer 638 (1241) yılında Hârizmliler’in saldırılarını bertaraf etmeye muvaffak oldu. Memlük Sultanı I. Baybars’ın 660’ta (1262) bölgede yaptığı teftiş sırasında onarılmasını emrettiği merkezler içinde bulunması, Suriye’nin 1260’ta mâruz kaldığı Moğol istilâsı sırasında Şeyzer’in de tahrip edildiğini düşündürmektedir. I. Baybars 667’deki (1268-69) teftişi esnasında Şeyzer’i de ziyaret etti. Şeyzer, Memlük idarî teşkilâtında Halep nâibliğine bağlandı ve Kalavun devrinde yaklaşık bir yıl isyancı Dımaşk nâibi Sungur el-Aşkar’ın yönetiminde kaldı (679/1280-81). Daha sonraki dönemlerde emîrler arasındaki mücadelelere sahne olan şehir bedevîler tarafından ele geçirildi ve giderek önemini kaybetti. Polonyalı Simeon’un Osmanlı fethinin hemen öncesine rastlayan seyahatinde Şeyzer’den söz etmemesi parlak günlerin geride kaldığının işareti olmalıdır.

Yavuz Sultan Selim’in Suriye’yi fethi üzerine Osmanlı topraklarına katılan bölgenin idarî yapısı yeniden tanzim edildi. Şeyzer, 926’da (1520) yapılan düzenlemede Şam beylerbeyiliği Halep sancağına bağlı yirmi bir nahiyeden birinin merkezi iken 1522’de nahiyeleri Şeyzer, Kefertâb, Efâmiye ve Masyâf olmak üzere on kazaya ayrılan Halep sancağına bağlı bir kaza merkezi haline getirildiği görülmektedir. Ardından bölgede yeni düzenlemelerin yapılmasına devam edildi. 1520’de iki nahiyesi, yirmi dört köyü, iki mezraası; 933’te (1526-27) bir nahiyesi, altmış iki köyü, 303 mezraası; 1536-1550’de bir nahiyesi, elli sekiz köyü ve 333 mezraası bulunan küçük bir kasaba idi. Bölgede çıkan salgın hastalıklar sırasında göç sebebiyle nüfusunun arttığı anlaşılan Şeyzer’in sekiz köyü elliden fazla hâneye sahip olup bir pazarı, bir boyahanesi ve sayıları üç ile yedi arasında değişen değirmeni vardı. Âsi nehrinin suladığı verimli topraklara sahipti ve çevresinde arpa, buğday, darı, mercimek, nohut, pamuk, pirinç bol miktarda yetişiyordu. Sebze ve meyveleri, özellikle narı çok meşhurdu. Şeyzer 1549

yılında Halep beylerbeyiliğinin kurulması üzerine önce Halep, ardından Hama kazasına bağlandı. 966'da (1559) Halep vilâyetinin Hama sancağına bağlı bir nahiye merkeziydi. Evliya Çelebi'nin 1059'da (1649) bölgeyi ziyareti sırasında uğradığı Hama'yı anlatmasına rağmen Şeyzer'den bahsetmemesi şehrin önemini kaybettiğini göstermektedir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar meskûn olan şehrin kalesinin bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır. Kale ve 2004'te tamir edilen meşhur su dolabı Suriye'nin önemli ziyaret merkezleri arasındadır. Şehrin bulunduğu yerde sadece sur duvarlarının yıkıntıları kalmıştır ve burada aynı adı taşıyan bir köy bulunmaktadır. Özellikle Münkızî emîrlerinin ilim ve edebiyata olan ilgileri ve bizzat ilimle meşgul olmaları şehirde ilmî ve edebî hareketi canlandırmıştı. Şeyzer'in mâruz kaldığı şiddetli deprem için bir mersiye yazan Münkızoğulları emîrlerinden tarihçi İbn Münkız (Dîvân, s. 304-309) ve Celâleddin eş-Şeyzerî, Şeyzer asıllı âlimlerin en meşhurlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 324; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 150; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), bk. İndeks; İbn Münkız, el-İʿtibâr (nşr. Philip K. Hitti), Princeton 1930, bk. İndeks; a.mlf., Dîvân, Kahire 1953, s. 305-309; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 383; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, bk. İndeks; Ioannes Kinnamos, Historia (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, s. 16, 17, 18; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 93, 94, 96, 104, 105, 106, 121, 125, 129, 130; a.mlf., "Şeyzer", İA, XI, 499-502; Ali Sevim, Selçuklular Tarihi, s. 80, 84, 94, 95, 138, 146, 167, 202, 209, 214, 221; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Toğteginliler), İstanbul 1985, bk. İndeks; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 32, 35, 74, 125, 144, 305, 377-378; Enver Çakar, XVI. Yüzyılda Halep Sancağı (1516-1566), Elazığ 2003, s. 18, 19, 28, 29, 33, 36-39, 49, 50, 231, 252, 253; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyiliği'nin İdarî Taksimatı", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XIII/1, Elazığ 2003, s. 366-368; Hâşim Sâlih Menâ', "Şeyzer fi't-türâs̱ ve't-târîḫ", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, sy. 65, Dımaşk 1996, s. 136-147; J.-M. Mouton,

“Shayzar”, EI^2 (İng.), IX, 410-411; Safûh Hayr, “Şeyzer”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 873-875.

Gülay Öğün Bezer

ŞEYZERÎ, Celâleddin

(جلال الدين الشيزري)

Ebü'l-Fezâil Celâlüddîn Abdurrahmân b. Nasr(illâh) b. Abdillâh eş-Şeyzerî et-Taberî (ö. 589/1193 [?])

Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinin Taberiye kadısı ve muhtesibi.

Muhtemelen yaşadığı dönemde ve coğrafyadaki siyasî çalkantılar yüzünden kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Künyesi Ebû Muhammed, Ebü'n-Necîb ve Ebü'l-Ferec, sıfatı Cemâleddin, Takıyyüddin, Zeynüddin şeklinde de geçmektedir. Adevî ve Sehmî nisbeleri, soyunun Kureyş kabilesinin Benî Adî ve Benî Sehm kolları ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Ömerî nisbesi doğruysa soyu baba tarafından Benî Adî b. Kâ'b'a ulaşan Ömer b. Hattâb ile akraba olduğu düşünülebilir. İran'ın Şîraz kentine nisbet edilmekle birlikte, Suriye'nin bazı bölgelerinde hüküm süren (1081-1157) Şeyzer merkezli Arap hânedanı Benî Münkız'ın kullandığı ölçülere ilişkin ayrıntılı kayıtlarından anlaşıldığı üzere (Nihâyetü'r-rütbe, s. 15-17) Şeyzer'e mensubiyeti daha doğrudur. Şîraz'a nisbeti muhtemelen iki şehrin adının telaffuz benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Nebrâvî ve Tebrîzî nisbeleri de yazılış benzerliğinden (ilki Şîrâzî, ikincisi Şeyzerî ile) doğmuş olabilir. Eğiticilerin çocuklara

Ehl-i sünnet akaidini öğretmesini (a.g.e., s. 103), onları Râfizîler'in ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbnü'l-Haccâc en-Nîlî (ö. 391/1001) gibi Şiî şairlerinin şiirlerinden uzak tutmasını (a.g.e., s. 104-105, 113) tembihlemesi Şîa'ya karşı duruşunun, Şâfiî görüş ve kaynaklarına atıfları da (a.g.e., s. 88) bu mezhebe mensubiyetinin göstergelerindendir.

565 (1169) yılı civarında Halep'te hekimlik yapan, Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde (1171-1193) Taberiye'de (Filistin) hatiplik, muhtesiblik ve kadılıkla görevlendirilen Şeyzerî el-Menhecü'l-meslûk adlı eserini bu hükümdara sunmuştur (en-Nehcü'l-meslûk, s. 61-62). Tıpla uğraştığına göre Nihâyetü'r-rütbe'sinde eczacılığa, veterinerliğe, medikal ve

paramedikal mesleklere yer ayırması; Hindistan, Kuzey ve Doğu Afrika, Çin, İran, Orta Asya, Avrupa gibi bölgelerden gelen ecza ve ürünlerden mâmul parfümeri, ilâç ve preparatlara atıfta bulunması şaşırtıcı olmasa gerektir. Ayrıca eserlerinde pek çok beyit iktibas eden Şeyzerî'nin şairlik yönü de vardır. Kendi kayıtlarından 561 (1166) ve 575 (1179) yıllarında Hama'da, 560 ve 577'de Halep'te bulunduğu anlaşılmaktadır (Ravżatü'l-ḳulûb, s. 95, 97, 225, 234, 266). Şeyzerî'nin ölüm tarihi olarak bazı yeni araştırmacıların (De Slane, s. 542; Pertsch, I, 71; IV, 68, 75; Serkîs, II, 1175; Arberry, V, 1) ileri sürdüğü 565 (1170) ve Kâtib Çelebi'nin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 209; ayrıca bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 528; Kehhâle, V, 197) kaydettiği 774 (1372) yılları doğru değildir; çünkü her ikisi de Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin saltanat devrinin dışında kalmaktadır. Carl Brockelmann'ın kaynak belirtmeden verdiği (GAL Suppl., I, 832) 589 (1193) yılı doğruya en yakın tarihtir.

Eserleri. 1. Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî, Kahire 1365/1946; Beyrut 1969, 1401). Pazar kural ve değerlerini vurgulayan uygulamalı hisbe literatürünün Doğu İslâm dünyasında kaleme alınmış ve günümüze ulaşmış ilk örneği sayılması bakımından önemlidir. Mukaddimesindeki ifadelere göre eser, hisbe makamından sorumlu olup icraatına meşrû dayanak teşkil edecek kısa bir rehber arayışı içindeki birinin talebi üzerine yazılmıştır. Kırk bölümden oluşan Nihâyetü'r-rütbe'nin tamamına yakını doğrudan pazar ahkâmıyla ilgilidir. Kitap, VI. (XII.) yüzyıl Eyyûbî ticaret ve sanayi sektörlerindeki yaklaşık yetmiş yedi "lüzumlu meşhur meslek" hakkında değerli bilgiler içermektedir. Daha sonraki pratik hisbe kitapları için örnek alınması ve Faslı Mâlikî fakihi İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin el-Medḫal'i, Mısırlı tarihçi Makrîzî'nin İġās̱etü'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme'si gibi eserlerde iktibas edilmesi de önemini göstermektedir. Ayrıca kitap muhtesibin bilmesi gereken hile türleri üzerine yoğunlaşması bakımından özgündür. Nihâyetü'r-rütbe'yi ilk defa Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, Arap tarihine ilişkin on kitabı değerlendirdiği bir makalesinde tanıtmıştır (bk. bibl.). W. Behrnauer bazı çalışmalarında yararlandığı eseri Fransızca'ya tercüme etmiş, Luvîs Şeyho bir makalesinde yazma nüshalarından hareketle kitabın tanıtımını yapmıştır (bk. bibl.). Abdullah Tunca'nın üzerine bir yüksek lisans tezi hazırladığı (1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Türkçe'ye çevirdiği eseri (İslâm Devletinde Hisbe Teşkilâtı [İstanbul 1993]) R. P. Buckley bir giriş ve notlar

ilâvesiyle İngilizce'ye tercüme etmiştir (The Book of the Islamic Market Inspector, Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba [The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba], Oxford 1999). 2. el-Menhecü'l-meslûk (en-Nehcü's-sülûk) fî siyâseti'l-mülûk (Bulak 1256; Kahire 1306, 1321, 1326; nşr. Ali Abdullah el-Mûsâ, Zerkā 1407/1987; nşr. Muhammed Ahmed Demec, Beyrut 1414-1415/1994). Devlet yönetiminin gerekleri ve yöntemleriyle ilgili olan kitap yirmi bölümden oluşmaktadır. Yavuz Sultan Selim'in incelediği eseri Keşanlı Nahîfî Mehmed Efendi, Osmanlı Türkçesi'ne çevirmiş (Tercemetü'n-Nehci's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk, Bulak 1257; İstanbul 1256, 1286), Osman Arpaçukuru bunun birinci ve altıncı bölümler arasındaki kısmını -şiirler ve hikâyelerin bazıları hariç- günümüz Türkçe'sine aktarmıştır (Devlet Başkanının Nitelikleri, İstanbul 2003). Nahîfî tercümesinin sadeleştirilmiş bir başka neşri de asıl metin yanlışlıkla Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye nisbet edilerek yapılmıştır (Nehcü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk, nşr. Hüseyin Algül, İstanbul 1974). 3. Ḫulâṣatü'l-kelâm fî te'vîli'l-aḥlâm. Yirmi dört bölümlük bu muhtasar eseri P. Vattier Fransızca'ya (L'oneïrocrite musulmane ou doctrine de l'interprétation des songes, par Gabdorrachaman fils de Nasar, Paris 1664), Bey Benjamin Schillern Almanca'ya (Der musulmannische Traumdeuter, Hamburg 1702) çevirmiştir. 4. el-Îżâḥ fî esrâri'n-nikâḥ (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beyrut 1407/1986). Kadın ve erkeğin cinsel gizemlerinden bahseden eser her biri onar bölümlük iki cüzden oluşmaktadır. Kadınlarla ilgili ikinci kısım Krikor Amdja tarafından tıp alanındaki doktora tezinde tahkik edilip Almanca'ya çevrilmiştir (Das Buch der Aufklärung über die Geheimnisse der Eheschließung. T. 2 [Kitāb al-īḍāḥ min asrār an-nikāḥ] des aš-Šīrāzī, Erlangen 1976). Eserin 826 (1423) yılında, Vezir Mücîrüddevle ve'd-dîn Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Mu'tez b. Tâhir adına Nizâm-ı Müteşahhî (Münşî) tarafından Genc-i (Kenzü'l-)Esrâr adıyla genişletilmiş bir Farsça tercümesi yapılmış, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî gibi âlimler el-Îżâḥ'tan iktibaslarda bulunmuştur. 5. Ravżatü'l-ḳulûb ve nüzhetü'l-muḥib ve'l-maḥbûb (ed. David Semah - George J. Kanazi, Wiesbaden 2003; İng. bir giriş ve indekslerle birlikte). D. Semah, bir makalesinde (bk. bibl.) Şeyzerî ve eserlerini tanıttıktan sonra kitabın mukaddimesinin ve ilk babının metnini yayımlamış, İbn Ebû Hacele ve Dâvûd-i Antâkî gibi âlimler Ravżatü'l-ḳulûb'dan alıntılar yapmıştır. Her ne kadar müellif davranışını haklı gösterecek gerekçeler ileri sürmeye çalışsa da Ravżatü'l-ḳulûb'un genel üslûbu bir muhtesibe yakışmayacak derecede müstehcenlik

içermektedir. 6. el-Ḥadâʾiḳ ve’s̱-s̱imâr fî nevâdiri’l-ḳuḍât ve’l-buḫalâʾ. Kadı Necmeddin b. Ebü’l-Berekât b. Ebû Asrûn’a ithaf edilen eserde (Abbâdî, III, 68; ayrıca bk. Ravżatü’l-ḳulûb, s. 299) her ilim dalına hikâye ve şiirlerden oluşan bir bölüm ayrılmıştır. 7. et-Tuḥfe ve’ṭ-ṭurfe. İdarecilerin, lutufkâr, kibar ve sevecen kişilerin hediyeleşmelerine dair bu esere Ravżatü’l-ḳulûb’da atıfta bulunulmaktadır (s. 193, 205).

BİBLİYOGRAFYA

Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü’r-rütbe fî ṭalebi’l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, tür.yer.; a.mlf., en-Nehcü’l-meslûk fî siyâseti’l-mülûk (nşr. M. Ahmed Demec), Beyrut 1414-15/1994, s. 61-62; a.mlf., Ravżatü’l-ḳulûb ve nüzhetü’l-muḥib ve’l-maḥbûb (nşr. D. Semah - G. J. Kanazi), Wiesbaden 2003, s. 95, 97, 193, 205, 225, 226, 234, 266, 299; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. M. Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 297-298; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XII, 158, 162, 190, 209; Abbâdî, Ẕeylü Ṭabaḳāti’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyîn içinde), Kahire 1413/1993, III, 68-69; İbn Ebû Hacele, Dîvânü’ṣ-ṣabâbe (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye, ts. (Münşeâtü’l-maârif), s. 314, 318, 319, 321, 341; Dâvûd-i Antâkî, Tezyînü’l-esvâḳ, Beyrut 1416/1986, I, 171, 178, 203, 308, 356, 373; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 209-210, 719; II, 931, 1987, 1993; F. Wüstenfeld, Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher, Göttingen 1840, s. 100; W. M. G. de Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale, Paris 1895, s. 542; Pertsch, Gotha, I, 71; III, 439; IV, 68, 75-77; Ahlwardt, Verzeichniss, IV, 251; V, 612; VII, 480; Serkîs, Muʿcem, II, 1175, 1277; Brockelmann, GAL, I, 603; Suppl., I, 832-833; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 528; A. J. Arberry, The Chester Beatty

Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, V, 1, 111; VI, 129; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 197-198; Aidit Ghazali, Islamic Thinkers on Economics, Administration and Transactions, Kuala Lumpur 1991, I, 86-92; J. F. von Hammer-Purgstall, “Artikel VIII”, Jahrbücher der

Literatur, LXXXIV, Wien 1838, s. 145-156; W. Behrnauer, “Mémoire sur les institutions de police chez les arabes, les persans, et les turcs”, JA, XV (Haziran 1860), s. 461-508; XVI (Ağustos-Eylül 1860), s. 114-190; XVI (Ekim-Kasım 1860), s. 347-392; XVII (Ocak 1861), s. 5-76; L. Şeyho, “Kitâbü Nihâyeti’r-rütbe fî ṭalebi’l-ḥisbe”, el-Meşriḳ, X/21 (1907), s. 961-968; D. Semah, “Rawḍat al-Qulūb by al-Šayzarī: A Twelfth Century Book on Love”, Arabica, XXIV/2, Leiden 1977, s. 187-206; Abdülkerîm Halîfe, “el-Muṣṭalaḥâtü’l-ḥaḍâriyye ve’l-ʿilmiyye fî kitâbi ‘Nihâyeti’r-rütbe fî ṭalebi’l-ḥisbe’ li’ş-Şeyzerî”, MMLA, sy. 81 (1418/1997), s. 34-47; R. Weipert, “‘Abd al-Raḥmān Ibn Naṣr al-Shayzarī: Rauḍat al-qulūb wa-nuzhat al-muḥibb wal-maḥbūb. Edition Initiated by David Semah. Completed and Brought to Press by George J. Kanazi. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2003 ...”, ZDMG, CLVI/2 (2006), s. 469-474.

Cengiz Kallek

ŞEYZERÎ, Emînüddin

(أمين الدين الشيزري)

Ebü’l-Ganâim Emînüddîn Müslim b. Mahmûd b. Ni‘me b. Arslân eş-Şeyzerî (ö. 626/1229)

Edip, şair ve astronomi âlimi.

Türk asıllı olan dedeleri Arslan ile Ni‘me, Suriye’de Hama yakınlarındaki Şeyzer Kalesi’nin hâkimi Üsâme b. Münkız’ın memlükü olduğu gibi babası Ebü’s-Senâ Mahmûd da onun sarayının edip ve şairleri arasında yer almış, aynı zamanda Dımaşk’taki Emeviyye Camii’nde Arap grameri ve edebiyatı dersleri vermekle tanınmıştır. Emînüddin eş-Şeyzerî, Dımaşk’ta doğup büyüdü ve 590 (1194) yılı civarında Yemen’e gitti. Yemen Eyyûbîleri Hükümdarı Muizzüddin İsmâil b. Tuğtegin’in (1197-1201) sarayında bulundu. Şeyzerî’nin Mekke’de vefat ettiği belirtilmektedir (Brockelmann, GAL, I, 302).

Eserleri. 1. ʿAcâʾibü’l-eşʿâr ve ġarâʾibü’l-aḫbâr. Müellifin Yemen’de iken hazırlayıp Muizzüddin’e ithaf ettiği, yirmi beş bölümden oluşan şiir ve nesir antolojisidir. Eserin 690’da (1291) istinsah edilen yegâne nüshası Peşâver Dârü’l-ulûmi’l-İslâmiyye Kütüphanesi’nde, bunun bir kopyası Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesi’nde mevcuttur. ʿAcâʾibü’l-eşʿâr’ı Ahmed Hassân, Kahire Amerikan Üniversitesi’nde doktora tezi olarak hazırlayıp yayımlamıştır (Kahire 1950). Keşfü’ẓ-ẓunûn’da eserin adı ʿAcâʾibü’l-esfâr ve ġarâʾibü’l-aḫbâr, yazarın nisbesi de Şîrâzî diye kaydedilmiştir (II, 1125). 2. Cemretü’l-İslâm ẕâtü’n-neṡr ve’n-niẓâm. Müellifin 622 (1225) yılından sonra kaleme aldığı ikinci antolojisi olup Yemen Eyyûbî-leri’nin son hükümdarı el-Melikü’l-Mes‘ûd Selâhaddin Yûsuf’un kütüphanesi için hazırlanmıştır. Sadece İslâmî dönem (I-VII./VII-XIII. yüzyıllar) nesir ve nazım ürünlerinden seçmeleri kapsadığı için Cemheretü’l-İslâm diye isimlendirilmiştir. Medih, gazel, iftihar, risâ, hicâ, zühd, itâb, mücûn, erâcîz, şekvâ, tehânî, müselles, evsaf, i‘tizar, muhammes ve müveşşah, cevap ve hitap şeklinde on altı bölümden (kitab) oluşmaktadır. Her bölüm on kısma

ayrılmış olup bunların ilk beşi şiir, diğerleri nesir seçmelerine tahsis edilmiştir. Nesir kısımlarında da birçok şiir bulunur. Her bölümün sonunda el-Melikü'l-Mes'ûd adına yazılmış, müellife ve oğlu Ahmed'e ait birer kaside yer alır. Müşrik Meymûn b. Kays el-A'şâ'nın Hz. Peygamber için nazmettiği ileri sürülen methiye ile (Dâliyye) başlayan antoloji başka kaynaklarda eksik kaydedilmiş, edebî yönü yüksek birçok kasideyi ve bazı kıta ve şiirlerin şerhlerini kapsaması, özgün risâle (makale, mektup), hikâye ve anekdotları içermesi, gerek edebî metinlere gerekse o dönemin âdet ve geleneklerine dair zengin mâlûmatı, müellifin kendi hayatına dair pek çok bilgi ve anekdotu ihtiva etmesi dolayısıyla ilgi çeken bir eser olarak değerlendirilmiştir. Antolojinin Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (nr. 480) 697 (1298) istinsah tarihli yegâne nüshasının bir mikrofilmi Mecmau'l-ilmiyyi'l-Arabî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Fuat Sezgin eserin tıpkıbasımını gerçekleştirmiştir (Frankfurt 1407/1986). 3. ʿÂdâtü'n-nücûm. Yine el-Melikü'l-Mes'ûd için yazılan eser meşhur Kurtuba takvimine çok benzeyen bir almanak niteliğindedir. Ekinokslarda (gece ile gündüzün eşitliği) 52 1/2 güneş meridyeninin yüksekliği, her ay için güneş tam tepe noktasında iken gölge uzunluklarına dair verilen bilgiler takvimin yalnız Yemen'de kullanılmak üzere hazırlanmadığına işaret etmektedir (King, Mathematical Astronomy ..., s. 22; A Survey of the Scientific Manuscripts, s. 66).

BİBLİYOGRAFYA

Emînüddin eş-Şeyzerî, ʿAcâʾibü'l-eşʿâr ve ġarâʾibü'l-aḫbâr (nşr. Ahmed Hassân), Kahire 1950; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr: Ḳısmü şuʿarâʾi'ş-Şâm (nşr. Şükrî Faysal), Dımaşk 1375/1955, I, 575-579; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 383; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 273; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 524-525; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1125; Brockelmann, GAL, I, 302; Suppl., I, 460; Sezgin, GAS, II, 80; D. A. King, Mathematical Astronomy in Medieval Yemen: A Biobibliographical Survey, Malibu 1983, s. 22; a.mlf., A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library, Winona Lake 1986, s. 66; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 223; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993,

III, 852; Halîl Merdem Bek, “Cemheretü’l-İslâm ẕâtü’n-nes̱r ve’n-niẓâm”, MMİADm., XXXIII/1 (1377/1958), s. 3-20; R. Sellheim, “al-S̱ẖayzarī”, EI^2 (İng.), IX, 411.

Rahmi Er

ŞIHNE

(bk. ŞAHNE).

ŞIRNAK

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Bir kesimi Güneydoğu Anadolu, diğer kesimi Doğu Anadolu bölgesinde bulunan aynı adlı ilin merkezi olan Şırnak şehri, Güneydoğu Torosları adı verilen dağ silsilesinden

Namaz dağının (1990 m.) güneybatıya bakan yamaçları eteğinde eğimli bir arazi üzerinde kurulmuştur (şehrin orta kesiminde deniz seviyesine göre yükseklik: 1375 m.). Bu mevki Siirt'i Hakkâri'ye bağlayan yolla Mardin'i Hakkâri'ye bağlayan yolun kesişme noktasında yer almaktadır. Söz konusu kesişme noktası aynı zamanda el-Cezîre düzlüklerini Doğu Anadolu yaylalarına ve buradan Azerbaycan'a ulaştıran yollar üzerinde bulunur. Önemli bir yol kavşağı olmasına rağmen tarihî kayıtlarda burada herhangi bir yerleşme olduğuna dair bilgilere rastlanmamakta, Şırnak ismi XIX. yüzyılın sonlarına doğru bir köy adı olarak geçmektedir (Cuinet, II, 612). O tarihlerdeki Bitlis vilâyetinin Siirt sancağına bağlı Eruh kazasının bir köyü olan bu küçük yerleşme, adını uzun süre yerleşik düzene geçmediği anlaşılan Şırnak aşiretinden almıştır (BA, İrade-Dahiliye, nr. 1326, 1313-R-16; BA, İrade-Hususi, nr. 41, 1313-Ra-057). Bu aşiretin adı bir risâlede Şîrhâr diye geçmektedir (Emîr Bedirhan, s. 7). Çeşitli belgelerde Şırnak isminin bir aşiret adından geldiği kaydedildiğine göre bazı yayınlarda yer alan, bu adın şehr-i Nûh'tan gelip mahallî söyleyişte Şar-Nah ve daha sonra Şırnak biçimine dönüştüğü yolundaki söylentiler doğru değildir. XIX. yüzyılın sonlarına kadar Şırnak köyünün adına rastlanmaması aşiretin yerleşik düzene geçişinin, II. Abdülhamid döneminde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da merkezî otoriteyi tesis etmek ve aşiretlerden askerî güç olarak faydalanmak gibi gerekçelerle (Kodaman, s. 29) teşkil edilen Hamidiye alaylarının teşkiliyle aynı zamana rastladığını düşündürür. Bununla beraber bulunduğu yörenin tarihi Eskiçağ'lara kadar iner ve Şırnak'ın 1990 yılına kadar bağlı olduğu Siirt'in tarihiyle paralellik gösterir. Yöre, Eskiçağ'larda Asur ve Bâbil gibi Mezopotamya'da kurulan devletlere komşu olmuş, ardından Kimmer ve İskitler'in akınlarına mâruz kalmış, Med ve Persler'in hâkimiyetine girmiştir. Milâttan önce 330 yılına kadar devam eden Pers

hâkimiyetinden sonra Büyük İskender'in ve onun mirasçılarından olan Selevkoslar'ın eline geçen yörede Ortaçağ başlarında yeniden İran etkisi hâkim olmuş ve yöre Sâsânîler'le Bizans arasında birkaç defa el değiştirmiştir.

Siirt ve yöresi Halife Ömer döneminde 18 (639) yılında Doğu Anadolu'nun güneyi ile güneydoğuyu kısa sürede ele geçiren İyâz b. Ganm tarafından İslâm topraklarına katıldı. Bu yöre, İslâm hâkimiyeti döneminde yaklaşık günümüzdeki Güneydoğu Anadolu bölgesine tekabül eden el-Cezîre vilâyetinin ayrıldığı üç âmillikten Diyarbekir âmilliğinin sınırları içinde bulunuyordu. 433'te (1042) buraya yönelik Türkmen akınları başladı. 472'de (1079-80) Mervânîler'in elinde olan bu topraklar Sultan Melikşah tarafından 478'de (1085) Büyük Selçuklu Devleti'nin sınırları içine alındı. Ardından sırasıyla Suriye Selçukluları, İnaloğulları, Hısnıkeyfâ Artukluları ve Eyyûbîler yöreye hâkim oldu. 1240 yılında Anadolu Selçukluları'na geçen yöre İlhanlılar'ın ve onların halefi durumundaki Celâyirliler'in hâkimiyetinde kaldıktan sonra Timur istilâsına uğradı. 866'ya (1462) doğru Akkoyunlular'ın, XVI. yüzyılın başlarında Safevîler'in eline geçti. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferinin ardından (920/1514) çevredeki başka yerlerle birlikte Osmanlı topraklarına katıldı.

Osmanlı idarî teşkilâtında bu topraklar Diyarbekir eyaletine bağlı Siirt sancağının sınırları içinde yer alıyordu. Tanzimat'tan sonra eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçilince Şırnak'ın bulunduğu topraklar yine Diyarbekir vilâyetinin Siirt sancağı içinde kaldı. 1884'te Siirt sancağı Bitlis vilâyetine bağlanınca Şırnak da Bitlis vilâyetinin Siirt sancağının Eruh kazası içinde yer aldı. Cuinet'e göre aynı kaza içindeki Dergül'e göre (günümüzde Şırnak merkez ilçede Kumçatı köyü, 1990 yılında 2223 nüfus) çok daha önemsiz bir durumda olan Şırnak köyü Cumhuriyet dönemine gelmeden Eruh'tan ayrılarak Siirt iline bağlı bir kaza merkezi olmuştu (1925-1926 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi, s. 641). Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında köy boyutlarındaki bu kaza merkezinin nüfusu 3000'i bulmuyordu (2962). 1930 yılında belediye teşkilâtına kavuşan Şırnak'ın nüfusu 1935'te 3594'e ulaştı, 1940'ta 5000'i geçti (5033). O tarihlerde üç mahalleden meydana gelen (Cumhuriyet, Gazipaşa ve İsmetpaşa mahalleleri) Şırnak'ın nüfusu daha sonra 5000'in altına düştü ve birkaç sayım döneminde bu sayının altında kaldı (1940'ta 3730, 1950'de 3204,

1955’te 3278, 1960’ta 4058, 1965’te 4936). Bu sıralarda merkezî mahalle durumunda olan Cumhuriyet mahallesindeki iş hanı çevresinde küçük bir alana yayılıyordu. 1970 yılından sonra nüfusu yeniden artmaya başlayan Şırnak (1970’te 7025) 1975’te 10.000 nüfusu aştı (10.587 nüfus). 1980’de 10.997, 1985’te 12.141 nüfusa erişti. 1990 yılında çıkarılan 3647 sayılı kanunla il merkezi haline gelen Şırnak şehrinin aynı yıl yapılan nüfus sayımına göre nüfusu 25.000’i aştı (25.059), 2000 yılında 50.000’i geçti (52.743) ve 2007 sayımında 54.302 nüfusa ulaştı. Bu nüfus eğim şartlarının el verdiği ölçüde genişleyen ve günümüzde sayısı onu aşan mahallelerde yaşamaktadır. Şehrin en canlı iş merkezi Atatürk caddesi, Siirt caddesi ve Cizre caddesinin arasında kalan üçgen biçimli alanda faaliyetini sürdürmektedir. Şehir, kuzeybatıya doğru yüksek kesimlerinde bulunan Şehrinur mahallesinde 1500 m. rakımına yaklaşmakta (1480 m.), 2000 yılından sonra yapılan yeni inşaatlar ise 1200 metrenin de (1180) altına düşmektedir.

Şırnak şehri çevresinin ürünlerinden olan kıl, tiftik, yün, peynir ve tereyağı ticaretinin yapıldığı, küçük ölçekte bir tarımsal ve hayvansal ticaret merkezi durumundadır. Ayrıca yakınındaki yataklardan çıkarılan termik enerji kaynağı ve yakıt olarak kullanılan asfaltitlerden elde edilen gelir şehrin ekonomisine canlılık getirir. Şehirde önemli sanayi kuruluşu yoktur. Yalnız eskiden beri çevreye özgü bir keçi olan renkli tiftik keçilerinin tüylerini de kullanarak

dokunan Şırnak şalı ve bundan yapılan, mahallî ağızda “şal-şapik” denilen erkek giysileri üretimi bir gelenek halinde devam etmektedir. Şırnak yeni bir yerleşme yeri olduğundan burada tarihî eser de bulunmamaktadır. Şehrin camilerine verilen isimler (Ulucami, Geylânî Camii gibi) bu bakımdan yanıltıcı olmaktadır.

Şırnak şehrinin merkez olduğu Şırnak ili güneyden Suriye ve Irak ile, öteki yönlerden Mardin, Siirt, Van ve Hakkâri illeri ile kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Beytüşşebap, Cizre, Güçlükonak, İdil, Silopi ve Uludere adlı altı ilçeye ayrılmıştır. 7152 km² genişliğindeki Şırnak ilinin sınırları içinde 2007 yılı nüfus sayımı sonuçlarına göre 416.001 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu ise 58 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Şırnak’ta il ve ilçe merkezlerinde 206, bucak ve

köylerde 208 olmak üzere toplam 414 cami mevcuttur. İl merkezindeki cami sayısı 24’tür.

BİBLİYOGRAFYA

1925-1926 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi, İstanbul 1926, s. 641; Emîr Bedirhan, Hâsilâtî (nşr. Lutfî), [baskı yeri ve tarihi yok] (Matbaa-i İçtihat), s. 7; Cuinet, II, 612; Ali Sevim, “Diyarbekir Bölgesinin Büyük Selçuklu İmparatorluğuna Katılması”, Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 299-307; Bayram Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası, Ankara 1987, s. 29; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 60, 68; Bekir Sami Seçkin, Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi, İstanbul 2005, s. 155-156; Metin Tuncel, “Geçmişten Günümüze Siirt Şehri”, Uluslararası Siirt Sempozyumu, İzmir 2007, s. 27, 28, 29; “Şırnak”, Türkiye’de Beldeler, sy. 57, İstanbul 1985, s. 108-112; M. Streck, “Buhtan”, İA, II, 773-774.

Metin Tuncel

ŞÎA

(الشيعة)

Hz. Peygamber’in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali’ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adı.

Sözlükte “tâbi olmak, desteklemek; şâyi olmak, çoğalmak” anlamlarındaki şiyâʻ kökünden türeyen şîa kelimesi “taraftar, yardımcı, destekleyici; bir işi gerçekleştirmek için bir kimse etrafında toplanan grup” mânasına gelir. Müfredi şîî biçiminde kullanılır. Terim olarak Resûl-i Ekrem’in vefatının ardından devlet başkanlığının Hz. Ali’ye ve onun evlâdından belli kimselere intikal etmesi gerektiğini savunan grupları ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şyʿ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “şyʿ” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de “şiyâʻ” kökü biri fiil, diğerleri tekil (şîa) ve çoğul (şiyaʻ, eşyâʻ) isim olarak on iki yerde sözlük anlamlarında geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şyʿ” md.). Kelime sözlük mânasıyla Sünnî hadis literatüründe de yer alır (meselâ bk. Müsned, II, 67; Dârimî, “Ṣalât”, 165; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16). Şiî hadis mecmualarında ise hem sözlük hem terim anlamıyla çokça tekrarlanır (Berâziş, Muʿcem, “şyʿ” md.). Şîa kelimesinin ilk dönemlerde sözlük mânası çerçevesinde “taraftar” anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Meselâ İran’ın fethi sırasında Sâsânî kumandanı Hürmüzân ve ileri gelenlerden on iki kişi Medine’ye getirildiğinde Halife Ömer, “Bu adamı ve şîasını İslâm’a boyun eğdiren Allah’a hamdolsun” demiş (İbn Saʻd, V, 89), Hz. Ali Cemel Vakʻası dönüşünde muhaliflerini niçin öldürdüğünü soran kişiye, “Onlar da benim şîamı öldürdüler” cevabını vermiştir (Nasr b. Müzâhim, s. 5). Kelime “şîatü Osmân” ve “şîatü Alî” şeklinde izâfetle kullanıldığında Hz. Osman ile Hz. Ali’ye tâbi olanları, “eş-şîatü’l-Aleviyye” ve “eş-şîatü’l-Abbâsiyye” şeklinde kullanıldığında ise Hz. Ali ve Abbas oğulları taraftarlarını belirtir. Şîatü Osmân zamanla el-Osmâniyye, Şîatü Alî ise eş-Şîa biçiminde terim anlamı kazanmıştır. Saʻd b. Abdullah el-Kummî ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Şîa’nın, Hz. Peygamber devrinde Şîatü Alî terkibiyle Hz. Ali’ye bağlı olup daha sonra onun imâmetini benimseyen kimseler olduğunu belirtirken (el-Maḳālât ve’l-

fıraḳ, s. 15; Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 15-16) Şeyh Müfîd, Şîa’nın, Resûlullah’ın vefatının ardından önceki halifelerin hilâfetini reddedip Ali’nin imâmetini kabul eden; imâmetin kesintisiz devamını isteyen, kendilerinin Ali’ye tâbi olduğunu, onun ise kimseye tâbi olmadığını düşünen Ali taraftarlarına verilen bir isim kabul edildiğini söyler (Evâʾilü’l-maḳālât, s. 1-2). Şeyh Müfîd’in öğrencisi Ebû Ca‘fer et-Tûsî buna nas ve vasiyet kavramlarını ekleyerek Şiîliğin, Allah’ın iradesi ve Peygamber’in vasiyetiyle Hz. Ali’nin müslümanların imamı olduğuna inanmaktan ibaret bulunduğunu belirtir (Telḫîṣü’ş-Şâfî, II, 56). Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’ye göre bu zümreye Şîa denilmesi Hz. Ali’ye taraftar olmaları, sahâbîler içinde onu en üstün kabul etmeleri dolayısıyladır (Maḳālât, s. 65). Şehristânî daha geniş bir çerçeve çizerek Şîa’nın, Hz. Ali’nin imâmetinin Resûlullah’tan gelen açık veya kapalı deliller ve vasiyet yoluyla sabit olduğunu, bir engel bulunmadığı takdirde imâmetin Ali evlâdınca yürütüleceğini, imamların büyük ve küçük günahlardan korunduğunu, imâmetin dinde toplumun tercihine bırakılamayacak temel bir rükün özelliği taşıdığını kabul edenler olduğunu ileri sürer (el-Milel, I, 162). İbnü’n-Nedîm’in kaydettiğine göre Hz. Ali kendi taraftarlarını şîa yanında evliya, asfiya, ashap (dostlar, arkadaşlar) gibi kelimelerle nitelemiştir (el-Fihrist, s. 223). Bu arada kendi içinde bazan Ehlü’t-teşeyyu‘ ve özellikle Hâssa (özel grup) isimleriyle de anılan Şîa muhalifleri tarafından bir yergi ifadesi olarak Râfıza şeklinde isimlendirilmiştir (Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 20-21).

Ortaya Çıkışı. Ali taraftarlığının siyasî bir zümre şeklinde ne zaman ortaya çıktığı hususu tartışmalıdır. Bazı Şiî müellifleri bütün peygamberlerin sahîfelerinde Ali’nin velâyetine dair kayıt bulunduğunu ileri sürerken (Küleynî, I, 437), Şîa’nın çoğunluğu bu taraftarlığın Resûl-i Ekrem devrinde onun vasıtasıyla ortaya çıkıp geliştiğini, o dönemde Hz. Peygamber’in vefatından sonra Ali’nin imam olacağı düşüncesini benimseyen, başta Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîlerin şîatü Alî diye anıldığını belirtmektedir (Kummî, s. 15; Nevbahtî, s. 15-16). Şîa dışındaki âlimlerin bir kısmı Ali taraftarlığının, Resûlullah’ın vefatını takiben yönetime Ehl-i beyt’ten birinin ve özellikle Hz. Ali’nin getirilmesinin daha uygun olacağını düşünen ve çoğunluğu Hâşimîler’den olan bir toplulukla başladığını söylerken (meselâ bk. İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 170-171) bir kısmı, bunun Hz. Osman’ın ölümünün ardından ortaya çıktığını (İbn Hazm, II, 216) ve nifak tohumunun

bu devrede Abdullah b. Sebe tarafından atıldığını ileri sürmüştür. Bir başka görüşe göre Ali taraftarlığı ve Şîa ismi Sıffîn Vak‘ası’yla (37/657) birlikte zuhur etmiş (meselâ bk. Watt, Islam and Integration, s. 104), diğer bir görüşe göre ise Emevî kuvvetlerince şehid edilen Hüseyin’in kanı Şîa’nın temel unsurunu teşkil etmiştir (İA, XI, 503). Bunlardan doğruya en yakın görüş sonuncusu olup diğer görüşlerin Şîa’nın henüz mezhep durumuna gelmediği zaman dilimlerini belirttiği söylenebilir.

Genel kabule göre, Hz. Peygamber’in vefatından sonra yönetimi kimin üstleneceği konusunda belirleyici bir nas bulunmadığından ensarla muhacirler bu hususta görüş ayrılığına düşmüşler, Hâşimîler ve diğer Ali taraftarları, imâmeti bir miras gibi kabul ederek Resûlullah’a haleflik etmenin kendi hakları olduğunu savunmuşlardır.

Bu noktadan hareketle Ali’nin imâmetine çağrı yapma düşüncesinin normal bir siyasî tercih şeklinde başladığını söylemek mümkündür. Resûl-i Ekrem’in vefatı üzerine Hz. Ali ve yakınları cenaze hizmetleriyle meşgul olurken Sakīfetü Benî Sâide’de toplanan ensar halifenin kendilerinden seçilmesi gerektiğini söylüyordu. Durumdan haberdar edilen Hz. Ebû Bekir ile Ömer’in toplantı yerine gidip orada bulunan sahâbîleri ikna etmeleri sonunda âni bir kararla Ebû Bekir’e biat edilmişti. Daha sonra bunu öğrenen Hz. Ali ve yakınları durumdan hoşnut kalmamış, hatta Ali’nin Ebû Bekir’e biatı bir süre gecikmiştir. Aslında Hz. Ali, kendisinin hilâfete diğer sahâbîlerden daha ehil olduğuna inanmakla birlikte hem Ebû Bekir’e hem Ömer’e biat etmiş ve onlar tarafından itibar görerek önemli hususlarda kendisiyle istişare edilmiştir. Hz. Ali’nin bu davranışı, sonraları teşekkül eden Şîa düşüncesinin aksine kendisinin halifeliği konusunda sahih bir nas bulunmadığını göstermektedir.

Hz. Ebû Bekir ve Ömer devrinde devlet görevlerinin ehil kişilere verilmesi, fetihlerle meşguliyet sırasında toplum yapısında gevşekliğe müsaade edilmemesi gibi sebeplerle bir başka idarecinin iş başına gelmesi özlemi ortaya çıkmamış, dolayısıyla Ali taraftarlığı sınırlı ölçüde varlığını korumaktan öteye geçmemiştir. Fakat Hz. Osman döneminde durum değişmiş, halifenin yaşlılığı, icraatındaki zaaflar, daha çok yakınlarından seçtiği vali ve memurların kontrolden çıkıp yetkilerini aşması, bir taraftan halk arasında halife ve çevresindekilere karşı husumetin oluşmasına yol

açarken diğer taraftan siyasî anlamda Şîa'nın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Mevcut yönetime karşı beliren hoşnutsuzluk gün geçtikçe artmış, nihayet 35 (656) yılında Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'ten şikâyetçi olarak Medine'ye gelen isyancılar, halife ile yaptıkları görüşmeden netice alamayınca evini muhasara edip kendisini öldürmüşlerdir. Bu vahim durum Ali'nin hilâfeti kabul etmesiyle kısmen sakinleşmişse de siyasal ve sosyal çalkantı devam etmiş, bir taraftan kendisiyle Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm arasında Cemel Vak'ası, diğer taraftan Şam Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'la Sıffîn Savaşı cereyan etmiş, neticede Hz. Ali, kendi ordusundan ayrılan ve Hâricîler diye anılan grupla Kûfe'nin Harûrâ bölgesinde Nehrevan Savaşı'nı yapmak zorunda kalmıştır. Hz. Ali'nin 40 (661) yılında bir Hâricî tarafından öldürülmesinin ardından onun yerine Kûfe'de halife olarak tanınan Hasan'ın altı ay sonra Muâviye ile yaptığı anlaşma sonucu halifelikten çekilmesi bir kısım Ali taraftarlarınca hoş karşılanmamıştır. Muâviye'nin ölümünün ardından oğlu Yezîd'in hilâfeti döneminde Kûfe'deki Ali taraftarları, Hz. Hüseyin'e yazdıkları mektuplarda halife olması için kendisine destek vereceklerini vaad etmeleri üzerine Hüseyin Kûfe'ye hareket etmiş, fakat Kerbelâ'da Emevî güçleriyle yaptığı mücadelede şehid edilmiştir. Bu olay Şîa'nın teşekkül sürecine girmesinde en önemli etken olmuştur.

Mezhepleşme Süreci. Kerbelâ Vak'ası'nın ardından hızla yayılan Emevî düşmanlığı ile Hz. Ali ve evlâtlarına karşı duyulan siyasî taraftarlık zamanla bir sistem haline gelmiştir. Bu sırada Ali'nin ilâhlığı ve peygamberliği iddialarını, bedâ, rec'at, tenâsüh ve ibâha gibi inançları bünyesinde toplayan Keysâniyye ile onun tâli kolları ilk aşırı Şiî grupları temsil etmiştir. Daha önce Abdullah b. Sebe'nin Medâin'de Hz. Ali'ye dair mesîhî öğretisinden haberdar olan çağdaşlarınca fırka zaman zaman Sebeiyye diye adlandırılmışsa da bu öğreti bir fırkaya dönüşmemiştir. Muhtâr es-Sekafî'nin başlattığı Keysâniyye hareketinde Muhammed b. Hanefiyye 81 (700) yılına kadar imam ve mehdî olarak tanınmaya devam etmiş, ölümünden sonra mensuplarının bir kısmı onun ölmediğini, geri dönüp hâkimiyetini kuracağını ileri sürmüştür. Bu çerçevede birçok tâli fırka doğmuş, nihayet Keysâniyye II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren hızla gerilemeye başlamış ve asrın sonunda tarihe karışmıştır. Kerbelâ'dan kurtulan Hz. Hüseyin'in oğlu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn siyasî

faaliyetlerden uzak bir hayat geçirmiştir. Onun oğullarından Zeyd ve Muhammed el-Bâkır'ın II. (VIII.) yüzyıl başlarındaki ilmî ve siyasî faaliyetleri dikkat çekmektedir. Bunlardan Zeyd kendi ismine nisbetle anılan Zeydiyye'yi kurmuş, Muhammed, İsnâaşeriyye'nin beşinci imamı kabul edilmiştir.

Zeydiyye. Mutedil Şîa'nın ilk mezhepleşme hareketlerinden biri Zeydiyye ile başlamıştır. Zeyd b. Ali kendi haklarını gasbeden Emevî idaresine karşı isyan etme düşüncesini taşıyordu. Bir süre Kûfe'de kaldıktan sonra valinin ısrarıyla Kādisiye'ye giden Zeyd, Kûfe'deki Ali taraftarlarının kendisine destek vaad etmesi üzerine Kûfe'ye dönmüş, dâîlerini Musul ve Sevâd bölgesine göndererek propaganda faaliyetlerine girişmiştir. 1 Safer 122'de (6 Ocak 740) Kûfe'de isyan için hazırlık yapan Zeyd, daha önce kendisine biat edenlerden 218 kişi ile 2000 civarındaki Emevî kuvvetlerinin karşısına çıkmak zorunda kalmıştır. Bu arada mensuplarından bir kısmı Zeyd'in Hz. Ebû Bekir ile Ömer'i hayırla andığını öğrenince onu terketmiş ve Râfıza denilen bu grup Ca'fer es-Sâdık'a katılmıştır. Savaş esnasında alnına isabet eden bir okla yaralanan Zeyd ölmüştür. Zeyd'in başarısız hareketinin ardından Horasan'a kaçan oğlu Yahyâ'nın burada öldürülmesi (125/743) Horasan'daki Şîa'yı güçlendirmiş, Yahyâ ile babası Zeyd'in intikamı davası Emevîler aleyhinde hızla yayılan hareketin sloganlarından birini teşkil etmiştir. Ancak giderek zayıflayan Horasan Şiîliği, Hârûnürreşîd devrinde ortadan kalkmıştır. Hz. Hasan'ın torunu Abdullah'ın oğlu olup 145'te (762) Medine'de Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı isyan eden Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile kardeşi İbrâhim, Zeydiyye'nin imamları olarak kabul edilmektedir. Bir asır kadar çeşitli imamların temsil ettiği Zeydîlik, 250 (864) yılından itibaren Taberistan'da Hasan b. Zeyd, Muhammed b. Zeyd ve Hasan el-Utrûş gibi imamların kurduğu devlet tarafından temsil edilmiş, fakat zamanla hâkimiyetlerini kaybeden Zeydîler, Abbâsî emîrlerinin baskısıyla Gîlân ve Deylem taraflarına çekilmiştir. İsnâaşeriyye Şîası'nın güç kazanmasıyla Zeydiyye X. (XVI.) yüzyılda bu bölgede ortadan kalkmıştır. Yemen Zeydî imâmeti 280 (893) yılından itibaren önce Sa'de'de, ardından San'a'da Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin tarafından kurulmuş ve onun adına nisbetle Hâdeviyye adıyla bölgede yayılmış, Hâdî'nin ölümünden sonra (298/911) neslinden gelen imamlarla yaklaşık on asırdan fazla devam etmiştir (Öz, MÜİFD, sy. 19 [2000], s. 43-58). Günümüzde Yemen halkının büyük bölümü Zeydiyye'ye bağlılığını

sürdürmektedir.

İmâmiyye-İsnâaşeriyye. Babası gibi siyasî faaliyetlerden uzak duran Muhammed el-Bâkır, Şiî kaynaklarına göre imâmeti peygamberden sonra bütün insanların ihtiyaç duyduğu ilâhî bir otorite şeklinde değerlendirmiştir. Onun 114 (733 [?]) yılında vefatının ardından mensupları oğlu Ca'fer es-Sâdık'a uymuş, Zeyd'i terkeden grubun bu kesime katılmasıyla İmâmiyye daha belirgin hale gelmiştir. İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin kurucusu sayılabilecek olan Ca'fer es-Sâdık, yine Şiî kaynaklarına göre babasının ortaya koyduğu öğretileri geliştirmeye çalışmış, bu çerçevede imamların otoritesini ismet (hata ve günahlardan korunmuş olma) doktriniyle güçlendirmiştir. İmâmet fikri Hz. Hasan ile Hüseyin'den sonra nas esası üzerine oturtulmuş, böylece imâmetin

babadan oğula intikali sağlanarak imamın tanınması ve ona itaat edilmesi dinî akîde haline getirilmiştir. Bu dönemde, Hz. Ali'nin imâmeti konusunda Resûlullah'tan geldiği ileri sürülen nassa rağmen Hz. Ebû Bekir ile Ömer'i destekleyenlerin irtidad etmiş sayılacağı düşüncesi ortaya konurken özellikle Ca'fer es-Sâdık'ın radikal temayüllü mensuplarınca aslında kendi doktrinlerine aykırı olan Keysâniyye'den bedâ, rec'at ve mehdî düşünceleri kısmen ıslah edilip İmâmiyye bünyesine alınmıştır. Diğer taraftan Ca'fer es-Sâdık'ın, ihtilâl faaliyetleriyle uğraşan aşırı mensuplarını bundan menetmesi ve geç dönem Şiî kaynaklarının ona nisbet ettiği rivayetlere göre uzak gelecekte meşrû imamın kāim ve mehdî olarak zuhur edeceği hususundaki açıklamaları ile bazı beklentilerin önü kesilmiştir. Böylece oluşum döneminde İmâmiyye radikal Şiî naslarla politik sükûneti uzlaştırmıştır. Bununla birlikte Ca'fer'in, kendi şahsı ve imâmeti hususunda aşırı iddialar ileri süren birtakım müfrit kimselerle mücadele edip onlarla ilişkisinin bulunmadığını bildirmesine rağmen bu konuda başarılı olduğu söylenemez. Onun ölümünün (148/765) ardından ortaya çıkan İsmâiliyye istisna edilirse imâmet konusunda oğulları Abdullah el-Eftah ile Mûsâ el-Kâzım arasında ihtilâf çıkmakla beraber kısa bir süre sonra yedinci imam olarak Mûsâ el-Kâzım kabul edilmiştir. Bu arada, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında Şiî imâmet teorisi Hişâm b. Hakem vasıtasıyla daha belirgin bir şekil alarak insanların imama olan ihtiyaçları, imamın Peygamber'in vasîsi olup günahtan korunduğu, nasla tayin edildiği, ancak peygamberler gibi vahiy almadığı hususları ortaya konulmuştur. Mûsâ el-Kâzım'ın ölümünün

(183/799) ardından İsnâaşeriyye İmâmiyyesi bazı fırkalara ayrılmışsa da çoğunluk Ali er-Rızâ'yı babasının halefi kabul etmiştir. Yirmi yıl kadar devam eden Ali er-Rızâ'nın imâmeti sırasında Halife Me'mûn'un gayretleriyle Abbâsî-Alevî ihtilâfının sona erdirilmesi için bazı adımlar atılmış, fakat imamın 203 (818) yılında -rivayetlere göre-zehirlenerek öldürülmesiyle bu teşebbüsler başarısız kalmıştır. Ardından Muhammed Cevâd et-Takī, Ali Hâdî en-Nakī ve Hasan b. Ali el-Askerî imam kabul edilmiştir. Hasan el-Askerî'nin vefatı üzerine mensupları arasında imamın oğlunun olup olmadığı, oğlu yoksa imâmetin kime intikal edeceği konularında ihtilâflar, dolayısıyla fırkalar meydana gelmiştir. Nihayet Hasan el-Askerî'nin Muhammed isminde bir çocuğunun bulunduğunu, Muhammed'in on ikinci imam ve mehdî olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri süren kesimin görüşü genel kabul görmüştür. İmam sayısını on iki ile sınırlandırdığı için İsnâaşeriyye diye de anılan bu grup zamanla Şîa'nın ana bünyesini oluşturmuştur. İsnâaşeriyye, Muhammed el-Mehdî'nin 255'te (869) Sâmerrâ'da doğduğunu, babasının ölümünden sonra imam olduğunu ve hemen gaybete girdiğini iddia etmektedir. İmamın biri kısa süreli (874-941), diğeri 941 yılında başlayıp hâlâ devam ettiği düşünülen uzun süreli iki gaybeti bulunmaktadır. İsnâaşeriyye Şîası, büyük gaybetten itibaren zaman zaman Büveyhîler ve Hamdânîler gibi hânedanların desteğini almış, 1501'de İran'da kurulan Safevîler'le yaklaşık iki buçuk asır devam eden bir siyasî iktidara sahip olmuştur. XVIII. yüzyıldan XX. yüzyılın son çeyreğine kadar siyasî yönetimden uzak kalarak varlığını sürdüren bu mezhep, İran'da 1979 yılında başarıya ulaşan Humeynî devrimiyle yeniden iktidara kavuşmuştur.

İsmâiliyye. Şiî rivayetlerine göre Ca'fer es-Sâdık ölümünden önce imâmeti oğlu İsmâil'e bırakacağını belirtmişken daha sonra bundan vazgeçmiş, İsmâil de babası hayattayken vefat etmiştir. Ca'fer'in ölümünün ardından İsmâil'in imâmetini ileri sürenler arasında "hâlis İsmâilîler" diye anılan küçük bir grup onun ölmediğini ve imam olarak zuhur edeceğini iddia ederken çoğunluk İsmâil'in öldüğünü ve imâmetin oğlu Muhammed'e geçtiğini ileri sürmüş, bunlardan ilki ortadan kalkarken asıl İsmâiliyye'yi ikinci grup temsil etmiştir. Başlangıç döneminde fırkayı Meymûn b. Deysân el-Kaddâh ile oğlu Abdullah b. Meymûn yönlendirmiştir. Muhammed b. İsmâil, Hârûnürreşîd zamanında düşmanlarından korunmak amacıyla Meymûn ve Abdullah'la birlikte Medine'den ayrılarak önce Deylem'e,

daha sonra Nîşâbur'a gitmiştir. Bâtıniyye, Ta'lîmiyye, Karâmita ve Seb'iyye gibi adlarla anılan fırkanın, Muhammed b. İsmâil'in ölümünden Fâtımîler'in kuruluşuna kadar geçen yaklaşık bir buçuk asırlık gizlilik dönemindeki imamlarının kimler olduğu bilinmemektedir. On birinci imam kabul edilen Ubeydullah'ın 297 (910) yılında mehdî sıfatıyla zuhur edip Kuzey Afrika'da Fâtımî Devleti'ni kurmasıyla klasik İsmâilî doktrini yerine Fâtımî doktrini kendini göstermeye başlamıştır. İmam Müstansır-Billâh devrinin sonunda (487/1094) İsmâiliyye, Müsta'liyye ve Nizâriyye diye iki gruba ayrılmış, Ahmed el-Müsta'lî, Mısır'da imâmetini ilân ederken asıl halef olan Nizâr, İskenderiye'de öldürülmüştür. Hasan b. Sabbâh başta olmak üzere Nizâr'ın imâmetini benimseyen Mısır dışında ve doğuda bulunan İsmâilîler, Mısır'daki davetle ilişkilerini kesmişlerdir. Bu gruba göre Nizâr ve oğlu öldürülünce Nizâr'ın küçük yaştaki bir torunu Hasan b. Sabbâh tarafından İran'a getirilerek burada yetiştirilmiştir. Hasan b. Sabbâh 483 (1090) yılında Alamut Kalesi'ni zaptedip karargâh edinmiş ve zamanla hâkimiyet alanı genişletilmiştir. Dördüncü Alamut hâkimi Hasan Alâ Zikrihisselâm, 17 Ramazan 559 (8 Ağustos 1164) tarihinde kendisinin Nizâr'ın neslinden gelen imam olduğunu, yeni bir devrin başladığını, mistik hayatla bağdaşmadığı gerekçesiyle Şiî fıkhını ilga ettiğini ve mensuplarını dinî vazifelerden uzaklaştırıp içkiyi helâl kıldığını ilân etmiştir. Hareketleri tepkiyle karşılanan Hasan'ın 561'de (1166) öldürülmesinin ardından Alamut Nizârî İmamlığı, Rükneddin Hürşah'a kadar devam etmiştir. Nizârî imâmeti Hülâgû'nun 654'te (1256) Alamut Kalesi'ni zaptetmesi ve son Nizârî imamı Hürşah'ı katletmesiyle kesintiye uğramıştır. Hürşah'tan sonraki imamlar hakkında kesin bilgi bulunmadığı gibi imâmet silsileleri de birbirinden farklıdır. Ardından çeşitli fırkalara ayrılan Nizârîler XIX. yüzyıl başlarından itibaren Ağa Hanlar'ın imâmetini benimsemiştir. Fâtımîler'in 567'de (1171) Eyyûbîler tarafından ortadan kaldırılmasından sonra devlet desteğinden mahrum kalan Müsta'lî İsmâilîler önce Yemen'e, ardından Hindistan'a gitmişlerdir. Kendi aralarında Dâvûdîler ve Süleymânî-ler diye iki kola ayrılan topluluk günümüzde "dâî-i mutlak" denilen dinî liderlerin başkanlığında Hindistan'da, bir kısmı da Yemen'de yaşamaktadır.

Gāliyye. Başlangıçtan itibaren daha çok Şîa bünyesinde "gāliyye" (aşırılar) diye nitelendirilen fırkalar ortaya çıkmıştır. Bunlar ilâhî ruhun Hz. Peygamber'e, daha sonra Ali ve evlâdına hulûl ve intikali, Allah'ın kula, kulun Allah'a benzetilmesi (teşbih), Allah'ın bir şeyi bilmezken daha sonra

bilmesi veya belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi (bedâ), peygamberliğin sona ermediği, zaman içinde imâmetin peygamberliğe dönüşeceği, imamların Resûl-i Ekrem'in vasîsi oldukları, nübüvvet otoritesine sahip bulundukları, gaybı bildikleri, bir kısmının ölmeyip insanlardan uzaklaştığı ve tekrar döneceği (rec'at), ruhların bir bedenden diğerine intikali (tenâsüh),

dinî nasları herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın bâtınî anlamda te'vil etme ve onlardan kastedilmeyen başka anlamlar çıkarma gibi Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra genel İslâm toplumunca da tasvip edilmeyen düşünceler ileri sürmüşlerdir. İslâm tarihinde Hz. Ali'nin ilâhlığını ve ölümsüzlüğünü iddia eden Sebeiyye; yine Ali'nin ilâhlığını, vasîliğini, Ali evlâdının kutsallığını, geleceği bildiğini, ayrıca tenâsüh, rec'at, bedâ ve ibâha ile ilgili iddialar ileri süren ve Keysâniyye ismi altında toplanan Beyâniyye, Cenâhiyye, Harbiyye, Hârisiyye, Hâşimiyye, Kerbiyye, Muhtâriyye, Rizâmiyye gibi fırkalar gālî gruplar olarak kabul edilmektedir. Kuruluşundan itibaren muhtelif devreler geçiren, İsmâil b. Ca'fer'in ölmediğini, tekrar dönüp dünyayı ıslah edeceğini ileri sürenlerle her zâhirin bir bâtını bulunduğunu iddia ederek bâtınî te'vile yönelen İsmâilîler, bu isim altında mütalaa edilen Karmatîler, Bâtınîler, Seb'iyye, Muhammire, günümüzdeki inanç ve uygulamaları bakımından genel kabulden uzak olan Nizârîler ve Müsta'lîler de Şîa'nın gālî fırkaları arasında yer alır. Zamanımıza kadar gelen aşırı fırkalardan biri de İbnü'n-Nusayr en-Nemîrî'ye nisbet edilen Nusayriyye'dir (Nemîriyye). Şeyh Ahmed el-Ahsâî mensuplarının oluşturduğu Ahsâiyye (Şeyhiyye), Bâb Ali Muhammed Şîrâzî'ye bağlı olan Bâbîlik ve müstakil bir din hüviyeti iddiasıyla ortaya çıkmadan önceki Bahâîlik de Şîa içinde gelişen aşırı fırkalar olarak kabul edilebilir.

Yayılması ve Nüfus Yapısı. Doğuşundan itibaren IV. (X.) yüzyıl ortalarına kadar daha çok Irak'ta Kûfe, Sâmerrâ ve Bağdat; İran'da Rey, Kum ve Kâşân; Horasan'da Merv, Tûs ve Belh'te, ayrıca Yemen ve yöresinde bulunan Şiî grupları X. (XVI.) yüzyıl başlarına kadar Irak'ın kuzeyinde Musul ve havalisi, İran'da Taberistan, Suriye, Lübnan ve Basra körfezi civarında gelişme kaydetmiştir. Safevî Devleti'nin kurulması ve İsnâaşeriyye öğretisinin benimsenmesi neticesinde Sünnîliğin yanı sıra diğer Şiî gruplar da ortadan kaldırılarak İran'da kesin hâkimiyet

kurulmuştur. Bu dönemde Safevî-Osmanlı mücadelesi zaman zaman Şîa'nın zaafa uğramasına yol açmış, ancak Safevîler'den sonra kurulan devletler döneminde İran'da hâkimiyetini sürdürmüştür. XX. yüzyıl başlarında İslâm dünyasında görülen siyasî çalkantılar Şiîler'i de etkilemiş, Yemen'de 1000 yıldan fazla devam eden Zeydî imâmeti tarihe karışırken İsnâaşeriyye Şîası 1979'da İran'da mevcut rejime son vererek devleti ele geçirmiştir. Bu arada Hindistan, Pakistan ve Afrika ülkelerinde teşkilâtlanan Ağa Han'a bağlı İsmâilîler kendi aralarında dayanışma gösteren bir cemaat şeklinde devam etmektedir. Günümüzde Şîa ismi altında toplanan grupların nüfus oranının -elde kesin rakamlar bulunmamakla birlikte-genel müslüman nüfusunun %8-10'u arasında değiştiği tahmin edilmektedir. Şiî nüfusu İran'da %90, Irak'ta %60, Bahreyn'de %55 civarındadır. Bunları Yemen, Azerbaycan, Lübnan, Küveyt, Pakistan, Afganistan, Hindistan, Suudi Arabistan, Suriye ve Türkiye izlemektedir. Ayrıca dünyanın hemen her yerinde küçük Şiî grupları mevcuttur. İsnâaşeriyye Şîası'nın yaklaşık 100 milyon, İsmâiliyye ve Zeydiyye'nin 10'ar milyon nüfusa sahip olduğu belirtilmektedir (Momen, s. 245-282).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 67, 219; Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 5, 576; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 140-155, 194-205, 229-231, 243-251; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 243-253; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, Beyrut 1377/1957, V, 89; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 15, 101-106; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 15-16, 67-79, 90, 93; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 552; V, 5-10, 48-49, 53-59, 64-72, 347-349, 382-389, 400-401, 551-562, 569-581; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 16-20, 24-25, 30-31, 65; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 18-179, 286, 332-335, 341, 437; İbn Bâbeveyh, Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, I, 10-13, 37-40; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 223, 238-239; Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1372 hş./1413, s. 1-2; İbn Hazm, el-Faṣl, II, 216; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Kitâbü'l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed

Nâsıh), Kum 1411, s. 127-156, 345-415; a.mlf., Telḫîṣü'ş-Şâfî, Kum 1394, II, 56; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 161-173; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 191-198, 205-221, 316-334, 404-409; IV, 19-36, 46-90; VI, 229-247; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 170-171; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, LII, 91-100; W. M. Watt, Islam and the Integration of Society, London 1970, s. 104; a.mlf., İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 46-69, 86-93, 196-212; a.mlf., "Shi'ism under the Umayyads", JRAS (1960), s. 158-172; Abdullah Feyyâz, Târîḫu'l-İmâmiyye, Beyrut 1395/1975, s. 31-85; J. N. Hollister, The Shi'a of India, New Delhi 1979, tür.yer.; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 18-26; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, London 1985, s. 61-86, 161-172, 245-282; M. Hüseyin el-Muzaffer, Târîḫu'ş-Şîʿa, Beyrut 1985, s. 25-47, 52-57, 70-74; W. Madelung, Aḫbâru eʾimmeti'z-Zeydiyye, Beyrut 1987, tür.yer.; a.mlf., "Some Notes on Non-Isma'ilī Shiism in the Maghrib", St.I, XLIV (1976), s. 87-97; a.mlf., "S̲h̲īʿa", EI² (İng.), IX, 420-424; Ali Rızâ Berâziş, el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Uṣûl mine'l-Kâfî, Tahran 1408/1988, II, 1074-1076; Hassan Ibrahim Hassan, "Aspects of Shi'ah History", MW, XLVII/4 (1957), s. 271-282; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, "Kelimetü Şîʿa fi'l-luġa ve't-târîḫ", Mecelletü Külliyyeti't-terbiye, III, Trablus 1972, s. 171-193; R. P. Buckley, "The Early Shiite Ghulāh", JSS, XLII/2 (1997), s. 301-325; Mustafa Öz, "Zeyd b. Zeynelâbidin ve Zeydiyye", MÜİFD, sy. 19 (2000), s. 43-58; a.mlf., "Hişâm b. Hakem", DİA, XVIII, 153-154; a.mlf., "İmâmiyye", a.e., XXII, 207-208; a.mlf. - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", a.e., XXIII, 128-133; R. Strothmann, "Şî'a", İA, XI, 502-513; Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", DİA, I, 133-134; a.mlf., "İsnâaşeriyye", a.e., XXIII, 142-147.

Mustafa Öz

Tarih Boyunca Şîa İktidarı.

İlk dönemlerde Şiîlik sadece siyasî bir tercihten ibaret olup mezhep niteliği taşımadığından Hz. Ali'nin ve oğlu Hasan'ın başında bulunduğu devlet bir Şiî devleti değildi. Şiîliğin mezhepleşme süreci Kerbelâ Vak'ası'ndan sonra başlamıştır. Aynı dönemde Muhtâr es-Sekafî'nin hareketi istisna edilirse I. (VII.) yüzyılda Ali evlâdı Emevîler'e karşı isyan etmemiştir. Hz. Hüseyin'in öldürülmesinin ardından onun katillerinden intikam almak

amacıyla ortaya çıkan ve Şiî Keysâniyye fırkasının lideri olduğunu söyleyen Muhtâr es-Sekafî Kûfe'de ayaklanmış ve kurduğu devlet bir buçuk yıl kadar devam etmiştir. Bu süre içinde önemli askerî başarılar kazanan Muhtâr, Mus'ab b. Zübeyr ile yaptığı savaşta öldürülünce devleti de ortadan kalkmıştır. II. (VIII.) yüzyıl başlarında Şîa bünyesindeki en önemli devlet kurma teşebbüsü Hz. Ali neslinden gelen Zeyd b. Ali tarafından başlatılmıştır. Kûfe'de kuracağı devlet yoluyla Emevî zulmünü ortadan kaldırmayı amaçlayarak isyan eden Zeyd ve mensupları, 24 Muharrem 122 (30 Aralık 739) tarihinde Emevî kuvvetleri karşısında yenilgiye uğrayarak öldürülmüştür. Oğlu Yahyâ babasının mensuplarının bulunduğu Horasan'a kaçmışsa da oradaki isyanının sonunda hayatına son verilmiştir. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında Ali evlâdının devlet kurma faaliyetleri en-Nefsüzzekiyye ile (Muhammed b. Abdullah el-Mehdî) kardeşi İbrâhim tarafından sürdürülmüştür. 1 Receb 145 (25 Eylül 762) tarihinde Medine'yi ele geçiren en-Nefsüzzekiyye, Vali Riyâh b. Osman'ı ve taraftarlarını hapsetmiş, kardeşi İbrâhim bir ay sonra Basra'ya girmişse de üç aylık bir hâkimiyet döneminin ardından Abbâsî kuvvetleri Basra ve Medine'yi geri alınca bu iki devlet de tarihe karışmıştır. Hz. Hasan'ın torununun oğlu olan İdrîs b. Abdullah, Kuzey Afrika'da Şiî İdrîsî Devleti'nin kurucusudur. Abbâsî Halifesi Hâdî-İlelhak zamanında Hüseyin b. Ali Sâhibü Fâh'ın 169 (786) yılındaki isyanına katılan, Hüseyin'in öldürülmesi üzerine Mağripli hacıların yardımıyla

Tanca'ya ulaşan İdrîs, Evrebe kabilesinin başkanı Ebû Leylâ İshak b. Muhammed'le anlaşıp Fas ile Miknâs arasındaki Velîlâ'ya geçmiş, burada İdrîsî Devleti'nin temelini atmıştır (172/789). Kısa zamanda bölgeyi hâkimiyeti altına alan İdrîs 177'de (793) ölünce oğlu II. İdrîs onun yerine geçmiş, daha sonra neslinden dokuz hükümdar gelmiştir. İdrîsîler hânedanı 313 (925) yılında bir başka Şiî devleti olan Fâtımîler tarafından ortadan kaldırılmıştır. Abbâsîler dönemindeki Emîn-Me'mûn mücadelesi sırasında başarı gösteren Ebü's-Serâyâ eş-Şeybânî'nin biat ettiği Şiî-Zeydî lideri Ebû Abdullah İbn Tabâtabâ 199 (815) yılında isyan ederek Kûfe'de hâkimiyetini ilân etmiş, üzerine gönderilen askerî güçleri mağlûp etmiştir. Fakat ardından İbn Tabâtabâ'nın zehirlenerek öldürülmesi ve bir süre sonra Ebü's-Serâyâ'nın Abbâsî kuvvetlerine yenilip onun da öldürülmesi üzerine devletin bölgedeki hâkimiyeti sona ermiştir. Zeydîler, Taberistan-Deylem arasındaki Rûyân bölgesine yerleşince bölge ahalisi kendilerine Zeydîliği

ilk defa tanıtan Kāsım b. İbrâhim er-Ressî'ye tâbi olmuştur. Tâhirîler'e muhalif olan yerli halk ile Zeydîler Hasan b. Zeyd'e (Hasan el-Alevî) başvurmuştur. Hasan b. Zeyd Taberistan'a geldiğinde halk ona biat etmiş, böylece Taberistan'da ilk Zeydî Devleti kurulmuştur (250/864). Hasan b. Zeyd'in 270'te (884) ölümü üzerine yerine geçen kardeşi Muhammed b. Zeyd ile on yedi yıl devam eden Zeydî Devleti, Muhammed'in 287'de (900) ölümüyle birlikte ortadan kalkmıştır. 301 (914) yılında Taberistan'da Sâmânîler'e karşı hâkimiyetini ilân eden Hasan el-Utrûş, Sâmânîler'i mağlûp ederek bütün Taberistan ve Cürcân'a hâkim olmuştur. Utrûş 304'te (917) ölünce mensupları onun evlâdına değil Hasan evlâdından olan Hasan b. Kāsım'a biat etmiştir. Bölgedeki Zeydî Devleti on beş yıl sürmüş ve Hasan b. Kāsım'ın 316'da (928) öldürülmesiyle sona ermiştir. Zeydîler'in 284 (897) yılında Yemen'de kurdukları devlet bazan bütün Yemen'e hâkim olmak, bazan da diğer devletlerin baskısıyla dağlık bölgelere sığınmak suretiyle devam etmiştir. Devletin kurucusu Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin 280'de (893) Yemen'deki Sa'de şehri ahalisinden aldığı davet üzerine oraya gitmiş, ancak şartları uygun bulmayıp Hicaz'a dönmüş, dört yıl sonra tekrar Sa'de'ye giderek şehri merkez edinmiş, emîrü'l-mü'minîn unvanıyla adına hutbe okutup para bastırmıştır. Devletin hâkimiyeti muhtelif hânedanlardan gelen imamlarla sürdürülmüş, 1962 yılında Yemen'de cumhuriyet yönetiminin kurulmasıyla Zeydî imâmeti sona ermiştir.

İsmâiliyye Devletleri. Ca'fer es-Sâdık'ın torunu Muhammed b. İsmâil ve onun imâmetini destekleyen Meymûn el-Kaddâh ile Abdullah b. Meymûn 148 (765) yılında Medine'den ayrılıp Rey'de veya Deylem'de yerleşmiş, Muhammed b. İsmâil'den sonraki imamların kimler olduğu bilinmemekle birlikte III.(IX.) yüzyıl ortalarından itibaren çeşitli yerlerde devlet kurma teşebbüsleri ortaya çıkmıştır. İsmâilîler'ce kurulan devletler şöylece sıralanabilir: 1. Yemen İsmâilî Devletleri. İlk İsmâilî devletler İbn Havşeb ve Ali b. Fazl el-Ceyşânî tarafından Yemen'de kurulmuştur. Ubeydullah el-Mehdî'nin babası Muhammed el-Habîb'in görevlendirdiği bu iki dâî 267'de (881) hac için Kûfe'den Mekke'ye, oradan Yemen'e geçmiş, her ikisi de uzun çabalar sonucu iki ayrı devlet kurmuş (290/903), fakat aralarında çıkan rekabet yüzünden birbiriyle mücadele etmiş ve İbn Havşeb mağlûp olarak bir süre sonra ölmüş, Ali b. Fazl, İsmâiliyye ve imamla ilgisini kesmiş, 303 (915) yılında ölümüyle birlikte kurduğu devlet de ortadan kalkmıştır. 2. Bahreyn Karmatî Devleti. Ebû Saîd el-Cennâbî tarafından

281’de (894) kurulmuş ve bir asır kadar varlığını sürdürmüştür. 3. Kuzey Afrika İsmâilî Devleti. San‘alı bir İsmâilî dâîsi olan Ebû Abdullah eş-Şiî, 279 (893) yılının hac mevsiminde tanıştığı Berberî Kütâme kabilesi mensuplarıyla Mısır’ın ardından İkcân’a ulaşmış, kurduğu devlet 290 (903) yılında Ağlebîler’le mücadelesinde başarılı olmuş, Ebû Abdullah altı yıl boyunca sürdürdüğü savaşlarla bölgeye hâkim olmuştur. Fâtımî iktidarının çekirdeğini teşkil eden bu devlet Ubeydullah el-Mehdî’nin Rakkāde’ye gelip devleti teslim almasına kadar devam etmiştir. 4. Fâtımî Devleti. 297’de (910) Ubeydullah’ın Rakkāde’de mehdîliğini ilân etmesiyle başlamıştır. Ubeydullah kısa zamanda devletin sınırlarını genişletmiş, 322 (934) yılında ölümünün ardından neslinden gelen imamlar Kuzey Afrika’ya ve Mısır’a tamamen hâkim olmuştur. Fâtımîler, 487’de (1094) Nizârîler ve Müsta‘lîler olmak üzere ikiye ayrılmış, Müsta‘lîler’in Mısır’da hâkimiyetlerini sürdürmelerine karşılık Nizârîler, Hasan Sabbâh’ın şahsında önemli bir hâmi bularak Alamut’ta ve diğer kalelerde devletler kurmuştur. Müsta‘lî hâkimiyetini Eyyûbîler ortadan kaldırmış (567/1171), Alamut Nizârî İsmâilî Devleti 654 (1256) yılında Hülâgû tarafından yok edilmiştir. 5. Suleyhîler. Fâtımîler zamanında Yemen’de Ali b. Muhammed es-Suleyhî’nin kurduğu bu devlet (439/1047) bir anlamda Fâtımîler’in nüfuzu altındaydı. Hemdân kabilesinden Ali b. Muhammed, San‘a ve Hicaz’ı işgal etmiş, oğlu el-Melikü’l-Mükerrem Ahmed zamanında devlet en geniş sınırlarına ulaşmış, fakat zamanla küçülerek Seyyide Hürre ile nihayete ermiştir (532/1138).

Tarihte İmâmiyye’nin prensiplerini benimseyen devlet adamları, ayrıca Büveyhîler, Hamdânîler ve Safevîler gibi hânedanlar ortaya çıkmıştır. İmâmiyye Şîası bu hânedanları kendi muhalifleri gibi değerlendirmemiş, fakat gaybet halinden çıkacağına inanılan mehdî tarafından kurulmadığı için meşrû Şiî devletleri olarak da kabul etmemiştir. Bu dönemlerde dini temsil eden ulemâ ile devlet idarecileri arasında iyi ilişkiler bulunmakla birlikte bazı Şiî âlimleri bu devletlere gāsıp nazarıyla bakmışlardır. Bununla birlikte Molla Ahmed en-Nerâkī ile (ö. 1245/1829) Mirza Muhammed Hüseyin Nâînî (ö. 1936) gibi âlimler, fakihlerin imamın nâibi olmaları dolayısıyla taşıdıkları yetkiler yanında devlet kurma yetkisini de kullanabileceklerini, fakihin kuracağı devletin diğerlerinden daha başarılı olabileceğini, bunun da mezhebin siyaset nazariyesine aykırı düşmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu anlayış ulemânın çoğunluğu

tarafından kabul görmemekle birlikte İran'da 1960 yıllarından sonra şaha karşı başkaldıran Âyetullah Humeynî tarafından benimsenmiştir. Humeynî'nin kurduğu İran İslâm Cumhuriyeti, Şerîatmedârî ve Muhammed Cevâd Muğniye gibi âlimlerin karşı çıkmasına rağmen bu düşünceye dayandırılmış ve zaman içinde bunu meşrû devlet olarak kabul edenlerin sayısı artmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

E. von Zambaur, Muʿcemü'l-ensâb (trc. Hasan Ahmed Mahmûd), Kahire 1951, tür.yer.; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 59-62, 63-65, 89-90, 91-94, 95-96; Mustafa Öz, İmâmiyye Şiası'nda Onikinci İmam ve Mehdi İnancı, İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., "Ebû Abdullah eş-Şiî", DİA, X, 85-87; a.mlf., "Hasan el-Alevî", a.e., XVI, 287; a.mlf., "İbn Tabâtabâ, Ebû Abdullah", a.e., XX, 383-384; a.mlf., "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", a.e., XXX, 489-490; G. R. Smith, "Ṣulayḥids", EI² (İng.), IX, 815-816; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", DİA, XII, 228-237; a.mlf., "İbn Havşeb", a.e., XX, 35-36; Saffet Köse, "Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin", DİA, XV, 17-18; İsa Doğan, "Hasan el-Utrûş", a.e., XVI, 356-358; Muhammed Rezûk, "İdrîsîler", a.e., XXI, 495-496; İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekafî", a.e., XXXI, 54-55.

Mustafa Öz

Doktrin. Şîa'nın doktrinini sağlıklı biçimde ortaya koymanın bazı güçlükleri vardır. Bunun önemli sebeplerinden biri Hz. Peygamber'den sonra yönetimin Hz. Ali'ye, ardından onun evlâdına ait olduğu düşüncesine dayanan siyasî Şiîlik ile dinî ve fikrî bir mezhep hüviyetindeki Şiîlik arasında kesin bir sınır çizilmesinin zorluğu, bir diğeri, tarihî süreçte ortaya çıkıp kendilerine özgü düşünceleri bulunan Şiî gruplarının ayrı ayrı ele alınmayıp birbiriyle karıştırılmasıdır. Bu çerçevede bazı mezhepler tarihi müellifleri, farklı fırkalara mensup Şiî âlimleri, hatta modern dönemdeki bazı araştırmacılar hatalı yargılara varmaktan kurtulamamışlardır (örnekler için bk. İrfan Abdülhamîd, s. 30-31). Dolayısıyla uzun bir geçmişi olan,

geniş bir coğrafî alana yayılan, siyasî anlayışlara sahip kesimlerden dinin temel inançlarına ilişkin aşırı yaklaşımlar sergileyen kesimlere kadar birbirine zıt grupları bünyesinde barındıran Şîa'nın siyasî ve itikadî yönünü ortaya koyabilmek için tarihî seyri takip etmek ve bu seyir içinde gelişen kolları dikkate almak gerekir.

Keysâniyye. Şiîliğin bir mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı en erken dönemin Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesi (61/680) sonrasına rastladığı göz önünde bulundurulduğunda I. (VII.) yüzyılın son çeyreğine kadar sistemli bir Şiî düşüncesi ve kelâmından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı bazı Şiî müelliflerinin Şîa kelâmının Hz. Ali döneminde kurulduğu, ilk tabaka kelâmcılarının akaid konularını Hz. Ali'den öğrenen Mîsem et-Temmâr, Veysel Karanî, Süleym b. Kays el-Hilâlî gibi şahsiyetler olduğu (Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, XIX, 383) yolundaki yaklaşımları isabetli değildir. Varlığı ve düşünceleriyle ilgili farklı değerlendirmeler yapılan Sebeiyye hesaba katılmazsa Muhtâr es-Sekafî'nin etrafında meydana gelen ilk Şiî hareketi sadece siyasî bir faaliyet olarak kalmamış, bu münasebetle ortaya konulan düşüncelerin bir kısmı Şiî fırkalarına intikal etmiştir. Kûfe'deki ayaklanmasında başarı kazanan, kendine has fikirler ortaya atan, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olup kendisini onun halife seçtiğini söyleyen Muhtâr, Cezîre ve Irakeyn'i eline geçirdiğinde kâhinler gibi gaypla ilgili secili sözler söylemeye başlamış, zaman zaman vahye mazhar olduğunu iddia etmiş, taraftarlarından bazıları onun devrin hücceti, hatta nebî olduğunu söyleyince buna itiraz etmemiştir. Ayrıca önceden haber verdiği bazı olayların söylediği gibi gerçekleşmemesi üzerine bedâ anlayışını ileri sürerek Allah'ın bilgisi ve iradesinin değiştiğini iddia etmiştir (Bağdâdî, s. 38-39; Şehristânî, I, 145-149). Muhtâr es-Sekafî'nin ölümünden sonra fırkanın çeşitli kollara ayrılması, bu kolların zamanla bulundukları coğrafyalardaki İslâm öncesi inançları mezhebin bünyesine taşıması, Muhtâr'ın bıraktığı mirasın siyasî ve itikadî bakımdan olgunlaşmış bir karaktere erişemediğini göstermektedir. Bu fırkalardan Hâşimiyye, hikmet ve sırları şahsında toplayan Muhammed b. Hanefiyye'nin bütün ilimleri oğlu Ebû Hâşim'e aktararak onu imam tayin ettiğini; Râvendiyye, Hz. Peygamber'in vefatında imâmetin veraset itibariyle en yakını olduğu için amcası Abbas'a, ondan da oğulları ve torunları yoluyla Ebû Ca'fer el-Mansûr'a geçtiğini; Kerbiyye ise Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini,

Medine’nin batısındaki Radvâ dağında yaşadığını, bir gün mehdî olarak geri döneceğini ileri sürmüştür. Fırkanın mehdî, gaybet, hulûl gibi telakkileri Ârâmî-hıristiyan etkisiyle İran’daki bazı eski inançların izleri olarak tâli kollara nüfuz edip kabul görmüş (Watt, s. 56), bunlar fırkanın tarihe karışmasıyla diğer gālî gruplara intikal etmiş, bedâ ve rec‘at gibi anlayışlar İmâmiyye’de varlığını sürdürmüştür. Muhtâr’dan sonra Beyân b. Sem‘ân ve Mugīre b. Saîd’in giriştiği hareketle Ebû Mansûr el-İclî isyanları sonunda ortaya çıkıp bu kişilerin ismine nisbetle anılan Beyâniyye, Mugīriyye ve Mansûriyye fırkaları için de benzer bir durum söz konusudur. Kaynaklar Beyân’ın İbnü’l-Hanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim’in, Mugīre ve Ebû Mansûr’un ise Muhammed el-Bâkır’ın imâmetini savunduğunu, ayrıca Mugīre’nin Muhammed el-Bâkır’ın mehdî olduğunu iddia ettiğini kaydetmektedir. Beyân ise ilâhî nurdan bahsedip bunun peygamberlere, ardından imamlara ve Ebû Hâşim’den kendisine intikal ettiğini, kendisinin ism-i a‘zamı bildiğini, bununla orduları bozguna uğrattığını ve Zühre yıldızını çağırınca yanına geldiğini söylemiş, ölümünden sonra taraftarlarından bir kısmı onun ilâh, bir kısmı da peygamber olduğunu ileri sürmüştür. Mugīre ayrıca Allah’ın nurdan teşekkül ettiğini, organlarının ve hikmet fışkıran kalbinin bulunduğunu iddia etmiş, terinden tatlı ve acı iki deniz meydana geldiğini, tatlı denizden Şiîler’in, acı denizden diğer fırkaların yaratıldığını ileri sürmüş, ölümünün ardından bazı taraftarları ona ulûhiyyet, bazıları peygamberlik nisbet etmiştir. Ebû Mansûr el-İclî de Allah’ın kendisini göğe çıkardığını, başını okşayıp Muhammed el-Bâkır’ın vasîsi olarak görevlendirdiğini söylemiş, ölümünden sonra taraftarları onun aşırı görüşlerini devam ettirmiş, bu arada cennet ile cehennemin varlığını inkâr etmişlerdir (Eş‘arî, I, 66-74; Bağdâdî, s. 236-245).

Zeydiyye. Mezhebin mensupları başlangıçta basit, III. (IX.) yüzyılda ise geliştirilmiş bir doktrin ortaya koymuştur. Zeyd b. Ali, Hz. Ali’ye ayrı bir üstünlük atfetmekle birlikte ilk iki halifenin hilâfetini meşrû görmüş, diğer taraftan Mu‘tezile’nin kurucusu Vâsıl b. Atâ ile yakın ilişki içinde bulunmuştur. Bu iki husus Zeydîliğin siyasî ve itikadî yapısının temelini oluşturmuştur. İlk dönemde fırka, siyasî bakımdan hem Ebû Bekir ile Ömer’in hilâfetini benimseme hem de Ali’yi daha üstün görme çerçevesinde Hâricîler’in ve aşırı Şiîler’in düşüncelerinden uzak durmuş, bu sayede daha geniş bir kitle tarafından benimsenmiştir. İbnü’n-Nedîm’in birçok hadisçiyi bu fırkaya mensup göstermesi (el-Fihrist, s. 226) bundan

kaynaklanmış olmalıdır. Zeyd b. Ali'den sonra yerine geçen oğlu Yahyâ ile ardından gelen Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ın fırkanın fikrî gelişimine katkıları bilinmemekle birlikte Zeyd'in temel düşüncelerini sürdürdüklerinde şüphe yoktur. Modern dönemde yapılan araştırmalara göre esasen fırkanın doktrin yönünü geliştiren ve bu bakımdan fırkanın ikinci kurucusu kabul edilen şahsiyet Kāsım b. İbrâhim er-Ressî olmuştur (ö. 246/860). Ardından oğlu Muhammed ile torunu Hâdî-İlelhak onun görüşlerini benimseyip ayrıntılı biçimde ele alan kitaplar kaleme almışlardır (Mehmet Ümit, sy. 11 [2007], s. 81-102). Kāsım er-Ressî günümüze ulaşan eserlerinde bilgi kaynaklarını akıl, kitap ve peygamber olarak sıralamış, bilinmesi gereken temel inanç konularını beş esas şeklinde belirlemiştir. Ayrıca Allah'ın sıfatları konusunda Müşebbihe, kulların fiilleriyle ilgili olarak Mücbire ve Kaderiyye'yi, iman-amel ilişkisi hususunda Mürcie'yi eleştirmiştir. Hâdî-İlelhak da itikadî hususları Mu'tezilî çerçevede ele almış, imâmet konusunda Hz. Ali'nin üstünlüğüne dikkat çekmiş, ardından Hasan, Hüseyin, Zeyd b. Ali ve oğlu Yahyâ vasıtasıyla silsileyi kendisine kadar getirmiştir (Kitâb fîhi maʿrifetullāh, II, 70-79). Zeydiyye'nin -Cârûdiyye hariç- siyaset anlayışı özetle şöyledir: Hz. Peygamber'den sonra kimin imam olacağına dair bağlayıcı bir nas yoktur. Bu bakımdan Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetleri meşrûdur, onlara biat eden sahâbe suçlanamaz.

Esasen Hz. Ali daha faziletli, dolayısıyla hilâfete daha lâyıktı, ancak çok faziletli kişi varken az faziletlinin imâmeti de câizdir. İmâmet için ortaya çıkma, ilim ve takvâ sahibi olma, Hz. Fâtıma soyundan gelme şartlarının bulunması gerekir. Diğer taraftan imâmet şûra işidir, seçimle olur. Hal ve akd ehli tarafından seçilen kimse imam sayılır ve kendisine itaat edilmesi gerekir. Cârûdiyye ise Hz. Ali'nin imâmeti hakkında vasıf niteliğinde nas bulunduğunu, dolayısıyla onun Hz. Peygamber'den sonra meşrû imam özelliği taşıdığını, Ali'ye biat etmeyen sahâbenin küfre düştüğünü ileri sürmüştür (Bağdâdî, s. 30-32; Şehristânî, I, 152-162). Zeydiyye itikadî bakımdan büyük ölçüde Mu'tezile'nin fikirlerini benimsemiş (M. Ebû Zehre, I, 44-48), amelî yönden İmam Zeyd'e nisbet edilen el-Mecmûʿ ile Zeydî imamların telif ettikleri eserler çerçevesinde bir fıkıh sistemi kurmuş, Ehl-i sünnet'in amelî mezheplerine ve özellikle Hanefîliğe yakın ictihadlar ortaya koymuştur (a.g.e., I, 673-685).

İmâmiyye. Adı erken devir kaynaklarında İmâmiyye olarak geçmemekle birlikte imâmeti merkeze koyan Şîa grubu Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'den sonra Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ı imam kabul etmiştir. Bu grubun -imâmetin Ali evlâdına ait olduğu yolunda genel bir düşüncesi bulunmakla birlikte-tarihî seyir içinde kimin imam olacağı konusunda belirli bir düşüncesinin, ayrıca itikadî konularda sistemleştirilmiş doktrinlerinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nevbahtî her imamın vefatından sonra ortaya çıkan bölünmelere dikkat çekmektedir. Ona göre meselâ Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra taraftarları iki gruba ayrılmış, bir kısmı Hasan'la Hüseyin'in siyasî tavırlarındaki çelişkili durumu değerlendirirken, "Hasan'ın tavrı doğru idiyse Hüseyin'in yaptığı yanlış, Hüseyin'in tavrı doğru ise Hasan'ın yaptığı yanlış olmalı, buna göre her ikisi de imâmete lâyık değildir" diyerek ümmetin çoğunluğuna katılmıştır. Aynı şekilde Muhammed el-Bâkır'ın vefatının ardından taraftarlarından bir kısmı Ca'fer es-Sâdık'ı imam tanırken bir kısmı onun ölmediğini, bir gün mehdî sıfatıyla yeryüzüne döneceğini iddia etmiştir (Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 25-26, 64-68). Esasen Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın siyasî ve itikadî düşüncelerini gerçek hüviyetiyle tesbit etmek kolay değildir. Çünkü bunlar Sünnî kaynaklarında İslâm'ın temel konuları açısından farklı düşünmeyen, ilim ve ahlâktaki meziyetleriyle öne çıkan kimseler olarak tasvir edilirken Şiî kaynaklarında kendilerini imam ilân eden, Şîa akaidini ve fıkhını kuran kimseler diye tanıtılmaktadır. Ancak tarihî bilgiler bu kişilerin siyasî faaliyetlere katılmayıp ilim ve ibadetle meşgul olduklarını göstermektedir. Ca'fer es-Sâdık döneminde yaşayan İmâmî kelâmcısı Hişâm b. Hakem siyasî bakımdan İmâmiyye doktrininin esasını teşkil eden görüşler ortaya koymuştur. Ona göre toplumda Allah tarafından belirlenmiş bir imama her zaman ihtiyaç vardır. İmam peygamberin vârisi olup günahtan korunmuştur. Resûl-i Ekrem'den sonra imâmet Ali'nin hakkıdır, onun imâmetini tanımayan ashap -birkaç kişi hariç- mürted olmuştur. Her imam kendinden sonraki imamı tayin etmiştir. Hişâm Allah'a cismiyet izâfe etmiş, onun üç boyutlu, saf gümüş veya yuvarlak inci gibi parlayan bir nur olduğunu ileri sürmüş, ihtiyarî fiiller konusunda yer yer Nazzâm'ın düşünceleriyle örtüşen iddialar ortaya atmıştır. Hişâm'ı benimseyen İsnâaşeriyye onun teşbihe varan görüşlerini te'vil etmektedir (meselâ bk. Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, XIX, 399-412). Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī de Ca'fer es-Sâdık'ın ardından oğlu Mûsâ el-Kâzım'ı imam kabul etmiş, o da Hişâm

b. Hakem gibi Allah'a cismanî özellikler nisbet etmiş, ayrıca ilâhî ilmin değişebilir olduğunu söylemiştir. İmâmiyye, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra da bölünmelere mâruz kalmıştır. Meselâ aynı yapı içinde değerlendirilen Nâvûsiyye Ca'fer es-Sâdık'ın ölmediğini, onun beklenen mehdî olduğunu; Şümeytiyye imâmetin Ca'fer'in ardından oğlu Muhammed'e intikal ettiğini, Ca'fer'in çocuklarından birinin mehdî olacağını; Ammâriyye ise imâmetin Ca'fer'den sonra oğlu Abdullah'a geçtiğini iddia etmiştir (Bağdâdî, s. 61-62; Şehristânî, I, 167-168).

İsmâiliyye. Ca'fer es-Sâdık'tan sonra hem siyasî hem dinî bir fırka olarak İsmâiliyye zuhur etmiş, Irak'tan sonra yayıldığı İran, Horasan, Hindistan ve Türkistan bölgelerindeki Budizm, Brahmanizm, Maniheizm gibi dinlerin bazı inançlarıyla yeni Eflâtuncu gnostik anlayışları bünyesine almış, Ebû Ya'kūb es-Sicistânî, Nâsır-ı Hüsrev, Hamîdüddin el-Kirmânî gibi bâtınî-İsmâilî filozoflar vasıtasıyla bir doktrin ortaya koymuştur. Bu doktrinin ilk döneminin en belirgin özelliği zâhir ve bâtın ayırımıdır. Buna göre nasların zâhirî ve bâtınî yönü vardır. Zâhir bâtına ulaşmak için bir araç hükmünde olup ona ulaşıldıktan sonra şer'î hükümlerin önemi kalmamaktadır. Bundan dolayı mezhebin prensiplerine uygun yoruma (te'vil) başvurmak gerekir. Bu çerçevede harf ve sayıların taşıdığı ileri sürülen sırrî ve mânevî özelliklere dayalı te'viller ortaya konmuş, bilhassa yedi sayısı öne çıkarılmıştır. İsmâiliyye'ye göre yedi ilâhî tecellinin yanı sıra din getirmiş yedi peygamber vardır ki bunlara "nâtık" (konuşan) denilir. İki nâtık arasında altı "sâmit" (suskun) imam bulunur. Sâmitin altındaki tabaka yedi yahut on iki esasına göre düzenlenmiştir. İsmâiliyye IV. (X.) yüzyılın başlarında Yeni Eflâtuncu bir âlem anlayışı geliştirmiş, Allah'ı mutlak varlık diye kabul etmiş, O'nun ilkin aklı yarattığını, akıldan sudûr yoluyla nefsin ortaya çıktığını, nefsin aklın olgunluğuna duyduğu iştiyaktan dolayı harekete geçmesiyle feleklerin ve yıldızların hareketlerinin oluştuğunu ileri sürmüştür. Sonraki dönemlerde bu nazariyedeki akıl yerine kalem ve arş, nefis yerine levh ve kürsî gibi İslâmî kavramlar kullanılmıştır. Doktrinin ilk devresinde Muhammed b. İsmâil'in mehdî olup tekrar geldiğinde nâtık sıfatıyla görev yapacağı ileri sürülmüş, ayrıca imamların sayısının yedi olarak sınırlandırılması biçiminde bir anlayış benimsenmişse de Fâtımîler'in ortaya çıkmasıyla bu anlayış ıslaha tâbi tutulmuştur. Bu konuda teşebbüse geçen Ubeydullah el-Mehdî, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin diğer oğlu Abdullah'a geçtiğini, ardından onun nesli vasıtasıyla kesintiye

uğramadan kendisine kadar geldiğini ileri sürmüştür. İsmâiliyye'nin Nizâriyye ve Müsta'liyye şeklinde ikiye ayrılmasının ardından her iki kolun doktrini ayrı ayrı gelişmiş, ilki katı bâtınî telakkileri sürdürürken ikincisi daha mutedil bir yol izlemiştir (bk. MÜSTA'LİYYE; NİZÂRİYYE).

İsnâaşeriyye. Şîa'nın Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin oğlu Mûsâ el-Kâzım'a intikal ettiğini benimseyen ana kolunda her imamın vefatını takiben yeni ihtilâflar doğmuştur. Bu kol diğer grupların tarihe karışması sebebiyle İmâmiyye'yi tek başına temsil etmiş, giderek Şîa denilince akla gelen fırka olmuştur. İmâmiyye'nin kelâma dair görüşlerinin ortaya çıkış tarihi ve ilk dönem kelâmcılarının kimliği hususunda bu fırkaya mensup geç dönem müellifleri farklı bilgiler vermektedir. Bunlara göre Hz. Ali hilâfet konusunda sergilediği tutum, Muâviye'ye karşı getirdiği deliller ve Hâricîler'le yaptığı konuşmalar itibariyle ilk kelâmcı olduğu gibi eşi Hz. Fâtıma, çocukları Hasan, Hüseyin, Ümmü Kül-sûm ve Zeyneb de muhalifleriyle yaptıkları tartışmalar dikkate alındığında ilk kelâmcılar şeklinde değerlendirilmelidir.

II. (VIII.) yüzyılda Zürâre b. A'yen, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī; III. (IX.) yüzyılda Fazl b. Şâzân, Dâvûd b. Esed gibi âlimler yanında başta Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık olmak üzere on iki imam silsilesinde bulunan her imam ve çevresinde belli sayıdaki seçkin kimseler kendi dönemlerinin kelâmcıları olup fırkanın doktrininin geliştirilmesine yardımcı olmuşlardır (Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 132-134; Ca'fer es-Sübhânî, VI, 575-590; ayrıca bk. Hasan es-Sadr, s. 49-53). Mezhepler tarihi kaynaklarındaki bilgilere göre II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda kelâmcı diye bilinen ve Hz. Ali taraftarı olan kimseler Allah'ın sıfatları, kader-kazâ ve imâmet konuları etrafında bazı fikirler ortaya koymakla beraber kendi aralarında bir bütünlük teşkil edememişlerdir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî bu âlimlerin Allah'a cismiyet isnat edilip edilemeyeceği konusunda altı, irade sıfatı konusunda dört, sorumluluk doğuran fiillerin kaynağıyla ilgili olarak üç gruba ayrıldığını nakleder (Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn, I, 106, 115, 117). Esasen İsnâaşeriyye kelâmını III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonraya kadar götürmek gerekir. Bu çerçevede IV. (X.) yüzyılda kelâm konularıyla meşgul olan Muhammed b. Bişr el-Hamdûnî, Muhammed b. Kāsım el-Bağdâdî gibi âlimlerin yanı sıra Mu'tezilî anlayışa sahip Nevbahtî ailesine mensup bazı kişiler yetişmiş, bu

aileden Ebû Sehl İsmâil b. Ali ile yeğeni Hasan b. Mûsâ imâmeti nübüvvet konusunun devamı şeklinde değerlendirmiş, on ikinci imamın gaybetiyle ilgili boşlukları doldurmaya yönelik prensipler geliştirmişlerdir. Öte yandan baştan beri imamlarca nakledilen yahut imamlara izâfe edilen rivayetler Küleynî'nin el-Uṣûl mine'l-Kâfî adlı eserinde derlenmiş, bunun ilk bölümü kelâm konularına ayrılmıştır. Burada dinin inanç yönü tevhid ve hüccet diye ikiye ayrılmış, tevhidle ilgili olarak meselâ Allah'ın cisim ve sûretten münezzeh olduğu, O'nun ancak kendisinin zikrettiği sıfatlarla nitelendirilebileceği, zâtî sıfatların kadîm, irade ve kelâmın dahil bulunduğu fiilî sıfatların hâdis olduğu, Allah'ı görmenin imkânsızlığı gibi hususlar yanında Allah'a bedâ nisbet edilebileceği, Ehl-i beyt'in konumu ve onlarla ilgili âyetlerin Kur'an'dan çıkarıldığı gibi nakillere yer verilmiştir. Hüccet bölümünde imâmetin dindeki önemine temas eden rivayetler yanında her imamla ilgili naslar aktarılmıştır. Aynı asrın ikinci yarısında İbn Bâbeveyh el-Kummî yine rivayetlerden yola çıkarak fırkanın kelâm görüşlerini yansıtan bir eser kaleme almış, burada imamların mâsumiyetini dile getirmiş, Kur'an'da ziyade ve noksanlık bulunmadığını bilhassa belirtmiştir (Risâletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye, s. 99-103). İsnâaşeriyye kelâmını İbn Bâbeveyh'ten sonra öğrencisi Şeyh Müfîd sistemli bir yapıya kavuşturmuştur. Şeyh Müfîd, imâmetle ilgili konularda geleneksel çizgiyi sürdürürken temel inanç alanında bazı farklılıklara dikkat çekmekle birlikte (Evâʾilü'l-maḳālât, s. 4-10) büyük ölçüde Mu'tezile'nin akılcı anlayışını fırkaya mal etmiş, ardından Şerîf el-Murtazâ bu konudaki çalışmaları sürdürmüş, daha sonra Ebû Ca'fer et-Tûsî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi önemli kelâmcılar dikkate değer eserler kaleme almışlardır (Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 135-138; ayrıca fırkanın Mu'tezile ile ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. İrfan Abdülhamîd, s. 109-120; Madelung, s. 13-29). Fırka böylece kelâmî bir sisteme kavuştuktan sonra dinin usulü tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve meâd olmak üzere beş esas halinde tesbit edilmiştir. Tevhid ve adalet prensibini Mu'tezilî düşünce çerçevesinde benimseyen İmâmiyye kazâ-kader konusunda cebr ve tefvîz arasında orta yolu tutmak gerektiğini belirtmiş (Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 42-141), nübüvvet ve meâd (âhiret) esasını yaygın İslâmî anlayışa paralel biçimde ele almış ve imâmeti doktrininin temeline koymuştur. Buna göre: a) İmâmet seçimle değil ilâhî tayinledir. Hz. Peygamber, ilâhî emir çerçevesinde kendisinden sonra Ali'nin ümmetin yöneticisi olduğunu Gadîr-i Hum'da açıklamış, ayrıca onun ilk imam olmasının gerekliliği birçok âyet ve hadiste

belirtilmiştir (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 147-173). b) İmâmette en önemli ölçü efdaliyet olup Resûl-i Ekrem'den sonra Ali, ardından onun soyundan gelenler takvâ, ilim ve ahlâkta en üstün, dolayısıyla imâmete en lâyık kimselerdir. c) İmâmet nübüvvetin devamıdır; imamlar tıpkı peygamberler gibi mâsum olup özel bilgiyle donatılan, kendilerinden olağan üstü haller (mûcize) sâdır olan kimselerdir. d) Hepsi Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'inden sayılan imamların sayısı on ikidir. On ikinci imam beklenen mehdîdir, 260 (874) yılında gaybete girmiş olup halen hayattadır ve bir gün ortaya çıkıp yeryüzünde adaleti sağlayacaktır (Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 296-367). Küleynî'nin eserindeki rivayetlerde imamların Allah'ın nuru, yeryüzünün direkleri, peygamberlik ağacının dalları olduğu, Kur'an'ın ancak imamlar vasıtasıyla anlaşılabileceği, imâmetin İslâm'ın namaz, zekât, hac ve oruçla birlikte beş temel esasından birini, hatta en önemlisini teşkil ettiği, zira imâmetin bu ibadetlerin anahtarı konumunda bulunduğu ifade edilmiştir (el-Uṣûl mine'l-Kâfî, I, 188-189, 194, 196, 221-222; II, 18-19).

İsnâaşeriyye'nin imâmeti nübüvvetle, imamları peygamberlerle ilişkilendirip mâsum sayan yaklaşımları fırkanın yapısında kayda değer özellikler ortaya çıkarmıştır: a) Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin Hz. Ali'ye biat etmeyişi onları itikadî bakımdan problemli hale getirmiş, fırkanın bazı kaynaklarında sahâbeyi mürted sayan rivayetlere yer verilmiş (Şeyh Müfîd, el-İḫtiṣâṣ, s. 6-7; Kohlberg, s. 143-175), devlet başkanlığı görevini üstlenen ilk üç halifenin hilâfeti gayri meşrû kabul edilmiş, haklarında ağır suçlamalar yapılmıştır (meselâ bk. Mûsevî, s. 6-99, 148-244, 399-410). b) İmamlar mâsum kabul edildiği için on iki imamdan nakledilen söz, fiil ve takrirler Peygamber sözüyle eş değerde görülüp dinin Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı sayılmış, böylece fırkanın kendine mahsus bir hadis literatürü oluşmuş, bilhassa fıkhî görüşler bu rivayetlere dayandırılmıştır. c) İmâmete ve Ehl-beyt'e yönelik aşırı vurgunun Kur'ân-ı Kerîm'le temellendirilememesi onun sıhhatine yönelik kuşkuların doğmasına yol açmış, hâkim anlayış Kur'an'da ziyade ve noksanlık bulunmadığı yönünde olmakla birlikte kaynaklarda buna aykırı rivayetler yer almıştır (Kafârî, II, 586-601). d) İmamlara izâfe edilen rivayetler çerçevesinde özel inançlar oluşmuştur. Bunlar arasında kıyametten önce bazı Ehl-i beyt mensuplarıyla onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya getirilip (rec'at), zalimlerin cezalandırılacağı sakıncalı durumlarda gerçek inancın açıklanmayıp gizlenebileceği (takıyye), Allah'ın önceden bildirdiği

hükümlerde değişiklik olabileceği (bedâ), kabirde kişiye imamının kim olduğunun sorulacağı gibi hususlar zikredilebilir (M. Rızâ el-Muzaffer, s. 80-86). e) İmâmet anlayışı değişik biçimlerde fıkha da yansımış, meselâ “tevellî” ve “teberrî” fürû-i dinden sayılıp ilki ile Ehl-i beyt’i sevenlerin sevilmesi, ikincisiyle onları sevmeyenlerden uzaklaşılması kastedilmiş, bir cüzü olmadığı kabul edilmekle birlikte ezan ve kāmete “eşhedü enne Aliyyen veliyyullah” ibaresi eklenmiş, namaz kılarken secdede alnın tercihen Kerbelâ toprağından yapılmış “mühür” üzerine konulması istenmiş, humusun kapsamı genişletilerek ticarî kazancın beşte birinin yarısının hayatta olduğu sürece imama, gizlilik döneminde nâibi sıfatıyla taklit merciine verilmesi emredilmiş, namaz imamlığı,

zekât verilecek kimseler, nikâh akdinin kimlerle yapılabileceği gibi hususlarda on iki imamın imâmetinin kabul edilmesi önemli bir şart olarak belirlenmiştir (Kohlberg, s. 99-105). f) Faziletleri göz önünde bulundurularak on bir imamın doğum ve ölümleriyle on ikinci imamın doğum günlerinde anma törenleri düzenlenmiş, imamların kabirlerini ziyaret etmenin sevabıyla ilgili abartılı rivayetler aktarılmış (meselâ, bayram günü Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret edene on hac, on umre sevabı verileceği gibi, Meclisî, XCVIII, 34), bilhassa Kerbelâ’da şehid edilen Hz. Hüseyin’in acısını hissetmeye bağlı matem geleneği icat edilmiş, bu sayede toplumda reaksiyoner bir duygu yoğunluğu oluşturulmuştur. g) On ikinci imamın gizliliği gaybet fikrinin doğmasına yol açmış, küçük gaybet döneminde gaybetin sebebi imamın dostlarının azlığı ve düşmanlarının çokluğuna, büyük gaybetten sonra ise sadece Allah’ın bildiği sırlara bağlanmıştır. Bu dönemde imamlardan nakledilen rivayetlerin anlaşılması ve bağlayıcılığıyla ilgili olarak Ahbârîlik ve Usûlîlik adıyla iki ekol ortaya çıkmış, birincisi bunların temel alınmasını savunurken ikincisi akıl ve ictihada dayanmanın gereğini vurgulamış, ayrıca fakihlerin devlet yönetimini üstlenip üstlenemeyeceği konusunda “velâyet-i fakīh” kavramı üretilip değişik anlayışlar geliştirilmiştir. h) İmâmetin iman esası şeklinde ortaya konulması, bunu benimsemeyen genel müslüman çoğunluğun durumuna yönelik farklı hükümlerin gündeme gelmesine yol açmış, meselâ Şeyh Müfîd böyle kimselerin iman dairesinde kalamayacağını (Evâ᾿ilü’l-maḳālât, s. 7) ileri sürmüştür (fırkanın kelâmî görüşleri için bk. İSNÂAŞERİYYE). Amelî bakımdan fırka bünyesinde oluşan Ca‘feriyye mezhebinde ezana Hz. Ali’nin imâmetiyle ilgili cümlenin yanı sıra “hayye

alâ hayri'l-amel" ibaresinin eklenmesi, öğle ile ikindi, akşamla yatsı namazlarının çoğu zaman yahut devamlı şekilde birleştirilmesi, -muamelât konularıyla ilgili olarak geçici nikâhın (müt'a) meşru kabul edilmesi gibi farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır.

Gāliyye. Abdullah b. Sebe ile başlayan Gāliyye, müstakil bir fırka olmaktan ziyade çeşitli grupların bünyesinde değişik adlarla varlığını sürdürmüştür. Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'ye ulûhiyyet atfetmiş, bunun üzerine Ali onu Medâin'e sürmüş, İbn Sebe, Ali'nin vefatından sonra onun ölmediğini, kıyametten önce dönüp yeryüzünde adaletle hükmedeceğini iddia etmiştir. Bundan sonra gālî anlayışlar Keysâniyye'nin bazı tâli fırkalarında görülmeye başlanmıştır. Esasen Muhtâr es-Sekafî ileri sürdüğü düşüncelerle gālî anlayışlara kapı aralamış, fırkanın kollarından olan Râvendiyye mensupları Halife Mansûr'a ilâh diye hitap etmiş, Cenâhiyye tenâsühü benimsemiş, Kerbiyye'den Hamza b. Umâre ibâhî fikirlere sahip olmuş, Rizâmiyye, Allah'ın Ebû Müslim-i Horasânî'ye hulûl ettiğini ileri sürmüştür. Ardından ortaya çıkan Beyâniyye, Mansûriyye ve Mugīriyye, dönemlerindeki imamların karşı çıkmasına rağmen benzer aşırı fikirler ortaya atmış, daha sonra İsmâiliyye, Ebü'l-Hattâb el-Esedî, Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah vasıtasıyla bâtınî-gālî anlayışlara yönelmiştir. İsmâiliyye bünyesinde zuhur edip varlığını günümüze kadar devam ettiren Dürzîlik tamamen gālî yaklaşımlar sergileyerek Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'ı ilâh kabul etmiş; hesap, cennet, cehennem gibi âhiretle ilgili inançların bu dünyaya ait olduğunu ileri sürmüş; namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetleri nasların zâhiriyle ilgisi bulunmayan te'villere tâbi tutup ortadan kaldırmıştır. Bunlardan başka İsnâaşeriyye bünyesinde ilk dönemlerde Nusayriyye adıyla ortaya çıkan ve halen varlığını sürdüren gālî fırka Allah'ın Hz. Ali'ye hulûl ettiğini söylemiş, tenâsühü benimsemiş, İsmâiliyye gibi temel ibadetleri aslından uzaklaştırıp yorumlamıştır. Nihayet İsnâaşeriyye ile ilgili diğer bir gālî fırka, başlangıçta bundan zuhur eden Şeyhiyye ile XIX. yüzyılda ortaya çıkan Bâbiyye ve ardından bu yapıya mensup Mirza Hüseyin Ali Nûrî (ö. 1892) tarafından kurulan Bahâiyye olmuş, bunlardan Bahâiyye, İslâm'la bağını keserek müstakil din olduğunu ilân etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ressî, Uṣûlü'l-ʿadl ve't-tevḥîd (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve'tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 96, 107-109, 111-114, 121-123; a.mlf., el-Uṣûlü'l-ḫamse (a.e. içinde), I, 142; Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Kitâb fîhi maʿrifetullāh (a.e. içinde), II, 70-79; Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 44-95, 122-128, 130-133; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 100, 109, 114-117; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, Beyrut 1404/1984, s. 25-26, 64-68, 79-94; Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, I, 66-74, 106, 115, 117; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 95, 100-109, 188-189, 194-196, 221-222, 238-242, 258, 268 vd.; II, 18-19; Nu'mân b. Muhammed, Deʿâʾimü'l-İslâm (nşr. Âsaf b. Ali Asgar Feyzî), Kahire 1963, I, 1-98; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 156-165; İbn Bâbeveyh, Risâletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 99-103, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 223-227; Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1372 hş./1413, s. 4-10; a.mlf., el-İḫtiṣâṣ (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî - Mahmûd ez-Zerendî), Beyrut 1414/1993, s. 6-7; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, s. 30-34, 38-39, 61-62, 236-245; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 78-90; V, 37; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 42-141, 296-367; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. M.Seyyid Kîlânî), Beyrut 1410/1990, I, 145-149, 152-162, 167-171; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcü'l-kerâme (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne [nşr. M. Reşâd Sâlim], I içinde), Kahire 1382, s. 147-173; Zehebî, el-Münteḳā min Minhâci'l-iʿtidâl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Riyad 1413, s. 318-495; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 362; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XCVIII, 34; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1387, s. 297; D. M. Donaldson, The Shi'ite Religion, London 1933, tür.yer.; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Kahire 1969, s. 266-276; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 112, 168, 170; İrfan Abdülhamîd, İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981, s. 16, 22-24, 30-31, 50-54, 109-120; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin

Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 46-69, 198-209, 339-347; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 132-138; Abdülhüseyin Şerefeddin el-Mûsevî, en-Naṣ ve’l-ictihâd (nşr. Ebû Müctebâ), Kum 1404, s. 6-99, 148-244, 399-410; M. Ebû Zehre, Târîḫu’l-meẕâhibi’l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), I, 37-38, 44-48, 673-685; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa li-ʿulûmi’l-İslâm, Beyrut 1984, s. 49-53; Ethem Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, İzmir 2004, s. 113-198; a.mlf., “Bahâîlik”, DİA, IV, 464-468; M. Momen, An Introduction to Shi’i Islam, London 1985, tür.yer.; W. Madelung, “Imamism and Mu’tazilite Theology”, Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985, bl. VII, s. 13-29; M. Rızâ el-Muzaffer, ʿAḳāʾidü’l-İmâmiyye, Tahran, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyyetü’l-kübrâ), s. 80-86; Fethî Muhammed ez-Zağbî, Ġulâtü’ş-Şîʿa, Mekke 1409/1988, s. 395, 500-502, 584-586, 608, 684; E. Kohlberg, “Some Imāmī Shī’ī Views on the Ṣaḥāba”, Belief and Law in Imāmī Shī’ism, Hampshire 1991, bl. IX, s. 143-175; a.mlf., “Non-Imāmī Muslims in Imāmī Fıkh”, a.e., bl. X, s. 99-105; G. von Vloten, es-Siyâdetü’l-ʿArabiyye (trc. Hasan İbrâhim Hasan - M. Zekî İbrâhim), Kahire 1993, s. 83-84; Ca‘fer es-Sübhânî, Buḥûs̱ fi’l-milel ve’n-niḥal, Kum 1413, VI, 243-429, 575-599; Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Kafârî, Uṣûlü meẕhebi’ş-Şîʿa, [baskı yeri yok] 1414/1993, II, 586-601; M. M. Dakake, The Charismatic Community, New York 2007, s. 103-124; Mehmet Ümit, “Usulüddine İlişkin İlk Zeydî Metinler”, Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 11, Çorum 2007, s. 81-102; Avni İlhan, “Bâtıniyye”, DİA, V, 191-194; Hayreddin Karaman, “Ca‘feriyye”, a.e., VII, 4-10; Mustafa Öz, “Ca‘fer es-Sâdık”, a.e., VII, 1-3; a.mlf., “Dürzîlik”, a.e., X, 39-48; a.mlf., “Gāliyye”, a.e., XIII, 333-337; a.mlf., “İmâmiyye”, a.e., XXII, 207-209; a.mlf., “Muhammed el-Bâkır”, a.e., XXX, 506-507; a.mlf. - Mustafa Muhammed eş-Şek‘a, “İsmâiliyye”, a.e., XXIII, 128-133; İlyas Üzüm, “Kütüb-i Erbaa”, a.e., XXVII, 4-6; a.mlf., “Nusayriyye”, a.e., XXXIII, 270-274;

Murtazâ Mutahharî, “el-Kelâm I”, Dâʾiretü’l-maʿâ-rifi’l-İslâmiyyeti’ş-Şîʿiyye (haz. Hasan el-Emîn), Beyrut 1422/2002, XIX, 356-378; M. Ca‘fer Şemseddin, “el-Kelâm II”, a.e., XIX, 378-382; Abdülcebbâr er-Rifâî, “Neşʾetü ʿilmi’l-kelâm ʿinde’ş-Şîʿa”, a.e., XIX, 382-386; M. Rızâ el-Ca‘ferî, “ʿİlmü’l-kelâmi’ş-Şîʿî”, a.e., XIX, 386-431; Ahmed Sâmih Ali, “ʿİlmü’l-kelâm ʿinde’ş-Şîʿa”, a.e., XIX, 431-480.

İlyas Üzüm

Değerlendirme.

Mutedil Şîa'nın Hz. Ali ve evlâdıyla ilgili olarak nas, vasîlik, mâsumiyet gibi nazariyeleri, gālî fırkaların imamlara ilâhlık isnadı, tenâsüh, şer'î hükümlerin ilgası gibi aşırı anlayışları ve genellikle Şîa doktrini tarih boyunca geniş biçimde değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede nas ve vasiyet düşüncesinin İslâm toplumuna Abdullah b. Sebe vasıtasıyla girdiği, özellikle bazı gālî fırkalarda Hz. Ali'ye yahut imamlara ulûhiyyet nisbet edilmesi gibi hususların Hıristiyanlık'la paralellikler arzettiği ileri sürülmüştür (Goldziher, s. 215; Ahmed Emîn, s. 276). Bir başka anlayışa göre Araplar'ın hürriyete meyilli mizaçlarına karşılık Farslar'ın hükümdarlığa ve bunun verasetle intikaline alışkın olup halifenin seçimle iş başına geleceğini düşünmemeleri, Ehl-i beyt'e muhabbet göstererek Hz. Ali'nin muhaliflerinden gördüğü muameleye karşı çıkmaları, Hüseyin b. Ali'nin İran Hükümdarı Yezdicerd'in kızıyla evlenmesi dolayısıyla onun neslini eski hükümdarlarının vârisleri gibi kabul etmeleri, Selmân-ı Fârisî gibi ilk Şiî sempatizanlarının İran asıllı olması vb. hususlar Şiîliğin Fars kültüründen etkilenmesine yol açmıştır (Makrîzî, II, 362; Wellhausen, s. 168, 170). Ayrıca tarihten gelen bağlara dayanılarak gālî fırkalardaki bâtınî te'vil anlayışı, Allah'a cismanî özellikler atfedilmesi, bedâ, rec'at ve vasiyet gibi fikirlerin Yahudilik'ten, hulûl nazariyesinin Hıristiyanlık'tan, tenâsühün eski Hint dinlerinden, diğer aşırı anlayışların Zerdüştîlik, Maniheizm ve Mecûsîlik gibi kadîm İran dinlerinden intikal ettiği belirtilmiştir (Fethî Muhammed ez-Zağbî, s. 395, 500-502, 584-586, 608, 684).

İsmâiliyye başta olmak üzere bâtınî-gālî fırkalar tarih boyunca Sünnî, Mu'tezilî ve mutedil Şiî âlimleri tarafından İslâm dışı siyasî güçlere ve kültürlere bağlı biçimde ortaya çıkan hareketler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu fırkaların Allah'ın hiçbir sıfatla nitelendirilemeyeceğini ileri sürmesi, imamları peygamberlerden üstün görüp ilâhlaştırması, cennet ve cehennemin bu dünyada olduğu iddiasıyla âhireti inkâr etmesi ve indî te'villerle İslâm'ın temel hükümlerini fiilen

ortadan kaldırması gibi düşünce ve eylemlerinin Kur'an'ın ortaya koyduğu ve Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinle ilgisinin bulunmadığı ifade edilmiştir (meselâ bk. Gazzâlî, s. 37-54, 57-72).

Zeydiyye, aralarındaki fikrî yakınlıktan dolayı Mu'tezile tarafından olumlu değerlendirilirken imâmet anlayışı itibariyle İsnâaşeriyye'nin eleştirilerine mâruz kalmış, Ehl-i sünnet âlimlerince kelâm bakımdan Mu'tezile'ye yöneltilen tenkitlere muhatap olmakla birlikte kendilerine en yakın fırka olarak görülmüştür. Zeyd b. Ali'nin itikadî konularda Vâsıl b. Atâ'dan etkilendiğine, fıkhı Ebû Hanîfe ile birlikte okuduğuna ve Zeydî âlimlerinden Şevkânî'nin Selef yöntemine çok yakın bulunduğuna dikkat çekilerek Zeydiyye, Şîa dışındaki gruplara açılmaya en yatkın mezhep şeklinde değerlendirilmiş (Ahmed Subhî, s. 578), Ehl-i beyt sevgisinin mutedil şekilde Zeydiyye'de gerçekleştiği belirtilip Zeydîler'in ilk halifelerin meşruiyetini benimsemeleri ve ashaba dil uzatmamaları bakımından Ehl-i sünnet'le paralel konumda bulundukları söylenmiştir (Topaloğlu, Kelâm İlmi-Giriş, s. 248-249).

Câhiz, bütün Şîa'yı temsil eden İsnâaşeriyye'nin Hz. Ali'nin ümmetin en üstünü, dolayısıyla imâmete en lâyık kişi olduğu fikrini ve bu konuda ileri sürdüğü delilleri eleştiren bir kitap yazmış, Hz. Ebû Bekir'in Ali'den daha üstün olduğunu savunmuştur (el-ʿOs̱mâniyye, s. 44-95, 122-128, 130-133). Ehl-i sünnet âlimleri Şîa'nın temel görüşlerini Kur'ân-ı Kerîm, sahih sünnet, akıl ve tarihî gerçekler açısından ele alıp tenkide tâbi tutmuştur. Bu âlimlerin eleştirilerini şöylece özetlemek mümkündür: a) İmâmet imanın esaslarından değildir. Kur'an'da inanç konularına temas eden âyetlerin hiçbirinde bu yönde kesin bir açıklama yer almadığı gibi âhirette kurtuluşa erecek kimselerin özelliklerinin zikredildiği âyetlerde de imâmete atıf yapılmamıştır. b) İmâmet nübüvvetin devamı da değildir; zira Kur'an'da, "Bugün dininizi ikmal ettim, size verdiğim nimetimi tamamladım ..." (el-Mâide 5/3) meâlindeki âyette Resûl-i Ekrem'le birlikte İslâmî teşrîin sona erdiği açıkça belirtilmiştir. c) İmâmet ilâhî nas ve tayinle olmayıp toplumun tercihine bırakılmıştır, toplum da tarihte görüldüğü gibi şartlara uygun bir yol izlemiştir. Esasen Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nas olarak ileri sürülen âyetlerin hiçbirinde açık bir beyan bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra değişik halife adaylarının ortaya çıkması, ashabın Ebû Bekir'e biat etmesi, Ali'nin kendisine biat edilmesine yönelik herhangi bir

nas ortaya koymaması, ayrıca kendisinin ilk üç halifeye biat etmesi Şîa'nın nas iddiasını geçersiz kılmaktadır. d) İmamlar fazilet sahibi şahsiyetler olmakla birlikte kendilerine ismet sıfatı nisbet edilemez. Onlar peygamberler gibi mâsum olsaydı meselâ ortaya çıkan ihtilâflarda Resûlullah'ın hakem kabul edilmesini emreden âyette (en-Nisâ 4/65) imamlardan da söz edilmesi gerekirdi. Diğer taraftan Şîa'nın bu konuda delil konumunda ileri sürdüğü tathîr (mânevî arındırma) âyetinin (el-Ahzâb 33/33) kapsamı farklı olduğu gibi tathîr kelimesi başka âyetlerde müminler için de kullanılmıştır (et-Tevbe 9/103). e) İmâmet nazariyesi tarihî gerçekler bakımından büyük boşluklar taşımaktadır. Hz. Ali, Muâviye ile anlaşıp hilâfet hakkını ona devrettiği döneme kadar Hasan ve henüz işin başında şehid edilen Hüseyin dışında hiçbir imam fiilen yönetimde bulunmamış, dokuzuncu imam Muhammed el-Cevâd et-Takī yedi yaşında iken imam kabul edilmiş, on ikinci imam on bir asır boyunca gaybette olduğu için fırkanın imama yüklediği fonksiyonlar ortada kalmıştır. f) Kur'ân-ı Kerîm'in yalnız mâsum imamların rivayetleriyle anlaşılabileceği ve Kur'an'da eksiklik bulunduğu gibi iddialar her şeyden önce Kur'an'ın beyanlarına uymamaktadır. Zira çeşitli âyetlerde bütün insanlara hitap edilerek kendilerinden Kur'an'ı anlamaları istenmiş, ayrıca Kur'an'ın Allah tarafından indirildiğine ve O'nun tarafından korunacağına vurgu yapılmıştır (el-Hicr 15/9). g) Sahâbîler bizzat Hz. Peygamber tarafından eğitilmiş örnek bir nesildir. Kur'an'da birçok âyette hem muhacirler hem ensar övülmüştür (meselâ bk. el-Enfâl 8/72; et-Tevbe 9/100; el-Feth 48/18; el-Haşr 59/8-10). Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir, Mikdâd b. Esved ve Selmân-ı Fârisî gibi birkaç sahâbî dışında kalan ashaba dil uzatılması Kur'an'ın işaret edilen âyetlerine aykırıdır. h) İmâmet çevresinde ortaya çıkan bedâ, takıyye ve rec'at gibi anlayışlar tashihe muhtaçtır. Bedâ Allah'ın ilminin ezelî ve mutlak oluşuyla çelişir. Dinde özel durumlarda ikrah (zorlama) ve ihtiyatın yeri olmakla birlikte takıyyenin iman temeline oturtularak kabul edilmesi İslâm ahlâkının doğruluk prensibiyle bağdaşmaz (Zehebî, s. 318-495; Teftâzânî, V, 232-320; Âlûsî, s. 138-208; Yavuz, s. 667-687). Diğer taraftan geleneği sorgulayan çağdaş Şiî âlimlerinden Mûsâ el-Mûsevî inanç konularından ilk halifelere ve ashaba dil uzatma, takıyye, gaybet, rec'at;

fıkıh konularından müt'a, belli namazların sürekli biçimde cem'i, namazda Kerbelâ toprağından yapılan mühür üzerine secde edilmesi, gaybette cuma namazının farzıyetinin düşmesi gibi hususların ilk dönem Şiîliğinde mevcut

olmadığını ifade etmektedir (eş-Şîʿa ve't-taṣḥîḥ, s. 9-151). On dört asırlık İslâm tarihi boyunca müslümanların çoğunluğu tarafından çeşitli devletlerin kurulduğuna, fetihlerin yapıldığına, irşad faaliyetlerinin gerçekleştirildiğine ve medeniyetlerin geliştirildiğine dikkat çekilerek bunların temelini haksız hilâfet, gasp ve zulme dayandırmanın nas ve tarih bakımından kabul edilebilir olmadığı belirtilmektedir (Topaloğlu, Emâlî Şerhi, s. 82-83).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 44-95, 122-128, 130-133; Gazzâlî, Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1383/1964, s. 37-54, 57-72; Zehebî, el-Münteḳā min Minhâci'l-iʿtidâl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Riyad 1413, s. 318-495; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 232-320; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 362; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1387, s. 138-208, 297; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 215; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Kahire 1969, s. 266-276; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 112, 168, 170; İrfan Abdülhamîd, İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981, s. 16, 22-24, 50-54, 109-120; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 578; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, London 1985, tür.yer.; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1985, s. 248-261; a.mlf., Emâlî Şerhi, İstanbul 2008, s. 79-84; Mûsâ el-Mûsevî, eş-Şîʿa ve't-taṣḥîḥ, [baskı yeri yok] 1408/1988, s. 9-151; Fethî Muhammed ez-Zağbî, Ġulâtü'ş-Şîʿa, Mekke 1409/1988, s. 395, 500-502, 584-586, 608, 684; Yusuf Şevki Yavuz, "İmamiyye'nin Usûlü'd-dîn'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 667-687; Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, İzmir 2004, s. 113-198.

Mustafa Öz

Literatür.

Hz. Ali ve evlâdına yönelik siyasî taraftarlık şeklinde ortaya çıkıp kısa zamanda bir mezhep durumuna gelen, ardından birtakım gruplara ayrılmak suretiyle farklı coğrafyalara yayılan Şîa genel İslâm tarihi ve İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarında ele alınmış, bizzat fırka mensupları kendi inanç ve düşüncelerini anlatmak üzere çok sayıda eser telif etmiş, karşılıklı reddiyeler yazılmış, Şîa üzerine modern dönemde müslüman müellifler ve şarkiyatçılar tarafından çalışmalar yapılmış, böylece geniş bir literatür meydana gelmiştir. Şîa'nın ortaya çıkışıyla ilgili olarak Ya'kūbî'nin Târîḫ'i, Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i, kısmen sonraki gelişimlere ışık tutan İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ'i ile İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'si başvuru eserleridir. Kerbelâ Vak'ası'nın ardından ortaya çıkan Tevvâbîn hareketi, ilk Şiî fırkası sayılan Keysâniyye-Muhtâriyye'nin doğmasına yol açan Muhtâr es-Sekafî'nin faaliyetleriyle Emevîler'in son dönemlerinde gerçekleşen Zeyd b. Ali ve Abdullah b. Muâviye'nin isyanları adı geçen eserlerde uzun rivayetlerle anlatılmıştır. Diğer taraftan başta Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin olmak üzere imam kabul edilen şahıslar İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı ve Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ı gibi eserlerde ele alınmış, geç dönem tarihçileri de önceki kaynaklarda yer alan bilgileri tekrarlamıştır.

Mezhepler tarihi ve makālât türü eserler Şîa'nın kollarına ve belli ölçüde doktrinlerine ağırlık vermiştir. Bu türün en önemli teliflerinden sayılan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'inde (I, 66-166). Şîa mezhebi Gāliyye, Râfıza ve Zeydiyye şeklinde üç gruba ayrılmış, her grup tâli kollarıyla belirtilmiş ve temel görüşleri yargılayıcı bir tutum sergilenmeden nakledilmiştir. Buna karşılık Ebü'l-Hüseyin el-Malatî'nin eserinde Şîa dalâlet ehli diye nitelendirilmiş, bazı aşırı görüşler İmâmiyye'ye nisbet edilerek imâmetle ilgili fikirlerin reddine yönelik açıklamalar yapılmıştır (et-Tenbîh ve'r-red, s. 18-35). Abdülkāhir el-Bağdâdî ayrı bir grup içinde değerlendirdiği Gāliyye dışındaki Şîa'yı Zeydiyye, Keysâniyye ve İmâmiyye olarak ele alıp bunlardan doğan tâli grupları itikadî ve siyasî görüşleriyle birlikte yer yer tarafsızlığını koruyamadan anlatırken (el-Farḳ, s. 29-72) aynı dönemde yaşayan İbn Hazm'ın eserinde mutedil Şîa'nın reddettiği Gāliyye'ye ait birtakım görüşler onlara izâfe edilerek aktarılmıştır (el-Faṣl, IV, 177-188).

Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal'inde (I, 144-207), diğer eserlerde olduğu gibi grupların ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgili sosyokültürel arka plan ihmal edilmekle birlikte hem sağlıklı gruplandırmalar ortaya konmuş, hem de bunların görüşleri olabildiğince doğru nakledilmiştir. Bu tür içinde Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin Fıraḳu'ş-Şîʿa'sı ile Ebû Halef Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin el-Maḳālât ve'l-fıraḳ'ını da anmak gerekir. Birbirine çok benzeyen bu iki eserde, birinci imamdan on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatına kadar ortaya çıkan Şiî gruplarına ve bunların görüşlerine dair önemli bilgiler verilmiştir (makālât türü kaynaklarda Şîa hakkında yer alan bilgiler ve değerlendirilmesi için bk. Eisentein, s. 1-9). Şîa'ya dair asıl literatür bizzat fırka mensuplarının kaleme aldığı eserlerden oluşmuştur. Ancak Keysâniyye-Muhtâriyye gibi zamanla tarih sahnesinden çekilen ve eserleri bugüne ulaşmayan fırkalarla ilgili bilgiler tarih kaynaklarında ve makālât türü çalışmalarda bulunanlarla sınırlı kalmıştır.

Günümüze kadar varlığını sürdüren fırkalardan Zeydiyye zengin bir literatür ortaya koymuştur. Büyük çoğunluğu yazma halinde olan bu eserlerin bir kısmı bizzat imamlar tarafından telif edilmiştir (bu telifler için bk. Ahmed Mahmûd Subhî, s. 587-598). Abdullah el-Habeşî, Yemen'le ve kısmen aynı coğrafyadaki diğer mezheplerle ilgili çalışmasında Zeydî literatürüne geniş yer ayırmıştır (Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988). Ahmed el-Hüseynî, Yemen'den başka Taberistan ve Deylem bölgesini de dikkate alarak başlangıçtan günümüze kadar gelen süreçte 3346 Zeydî esere yer vermiş (Müʾellefâtü'z-Zeydiyye, I-III, Kum 1413), Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîz de aynı süre içinde eser telif eden 1246 Zeydî âlimini tanıtmıştır (Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999). Öte yandan fırkaya ait yazma eserler 1930-1950 yıllarında tahkik edilerek yayımlanmaya başlanmış, bir duraklamanın ardından 1980'lerden itibaren neşir faaliyeti yeniden hız kazanmış (Abdullah b. Muhammed, s. 144-147), bu çerçevede Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen el-Mecmûʿ (nşr. E. Griffini, Milano 1919) Müsnedü'l-İmâm Zeyd adıyla tekrar neşredilmiştir (nşr. Abdülazîz el-Bağdâdî, Beyrut 1401/1981). Fırkanın ikinci kurucusu kabul edilen Kāsım er-Ressî ve torunu Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in kelâm konularına ilişkin çalışmaları (Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd, nşr. Muhammed Amâre, I-II, Kahire 1971) ile Abdullah b. Hamza el-Mansûr-Billâh (ö. 614/1217) dönemine kadar Zeydî imamlarının biyografilerini içeren Kadı Humeyd b. Ahmed el-Mahallî'nin

el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye'si (I-II, tıpkı basım, baskı yeri yok, Dârü Üsâme, ts.) yayımlanmıştır.

İsmâiliyye sırrî karakterine rağmen geniş sayılabilecek bir literatüre sahip olmuş, fırkanın müellifleri çoğu Arapça ve Farşça, kısmen de Gucerâtî gibi mahallî dillerde çok sayıda eser yazmıştır. Bunlar daha çok bâtınî te'villere dayalı felsefî,

edebî ve fikrî konularda yoğunlaşmıştır. W. Ivanow ilk çalışmasında bunlardan 691 eseri tanıtmış (A Guide to Ismāʿīlī Literature, London 1933), ardından yayımladığı ikinci eserinde fırkanın Müsta'liyye ve Nizâriyye kollarına ait toplam 929 esere yer vermiş (Ismāʿīlī Literature, Tahran 1963), daha sonra kendisi de bir İsmâilî olan İsmâil K. Pûnâvâlâ (Ismail K. Poonawala), Biobibliography of Ismaili Literature adlı çalışmasıyla (California 1977) kapsamlı bir tanıtım yapmıştır. Fırkaya ait yazma eserler XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren neşredilmeye başlanmış olup Ferhad Defterî kendi eserinde yetmiş dolayında müelliften söz ederek bunların kitap ve risâlelerinin neşrini ve bir kısmının tercümesinin bibliyografik künyesini kaydetmiştir (Ismaili Literature, s. 106-161). Bu eserlerden Ebû Ya'kūb es-Sicistânî'nin Keşfü'l-maḥcûb'u (nşr. Henry Corbin, Tahran 1949) ile Hamîdüddin el-Kirmânî'nin Kitâbü'r-Riyâż'ı (nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1960) örnek olarak zikredilebilir.

İsnâaşeriyye âlimlerinin tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi temel İslâmî disiplinlerle diğer alanlarda ortaya koydukları çalışmaların listesi ciltleri bulmuştur. Muhsin el-Emîn, kaleme aldığı eserde fırkanın ileri gelenlerinin hayatı ve çalışmalarına dair 13.000 civarında telifi sıralamış (Aʿyânü'ş-Şîʿa, I-XI, nşr. Hasan el-Emîn, Beyrut 1403/1983), Âgā Büzürg-i Tahrânî yirmi beş ciltlik eserinde (eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1390/1970) alfabetik yöntemle fırka âlimlerine ait 53.510 çalışmayı tanıtmıştır. Bunlar arasında Tabersî'nin Mecmaʿu'l-beyân'ı (I-X, Beyrut 1415/1995), Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin 400 kadar eserdeki rivayetleri bir araya getiren 110 ciltlik Bi-ḥârü'l-envâr'ı (Beyrut 1403/1983), Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Tehẕîbü'l-aḥkâm'ı (I-X, Necef 1377-1382) ve Feyz-i Kâşânî'nin ʿİlmü'l-yaḳīn fî uṣûli'd-dîn'i (I-II, Kum 1979) zikredilebilir (geniş bilgi için bk. CA'FERİYYE [Literatür]; İSNÂAŞERİYYE [Literatür]).

Dürzîliğin temel metinleri asırlar boyu gizli kaldıktan sonra XIX. yüzyılın ilk yarısında ilim çevrelerinin eline geçmiştir. Fırkanın Hâkim-Biemrillâh, Hamza b. Ali, Bahâeddin el-Muktenâ gibi ileri gelenlerine nisbet edilen bu metinler 111 risâleden meydana gelmiş, Resâ˒ilü'l-ḥikme veya el-Ḥikmetü'ş-şerîfe adıyla anılmıştır (eserlerin içeriğiyle baskıları hakkında bk. Abdurrahman Bedevî, II, 514-549). Nusayrî-liğin temel metinleri de XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ilim çevrelerince bilinir hale gelmeye başlamış, özellikle fırkanın temel kaynağı niteliğindeki Kitâbü'l-Mecmûʿ ile Dürzîlik doktrinini konu edinen önemli eserler yayımlanmıştır. Abdurrahman Bedevî elli dolayındaki Nusayrî müellifinin 130'a yakın eserini tanıtmış (a.g.e., II, 427-440), Muhammed Ahmed el-Hatîb, çalışmasında başta Kitâbü'l-Mecmûʿ olmak üzere bu eserlerden geniş iktibaslara yer vermiştir (el-Ḥarekâtü'l-Bâṭıniyye, s. 394-416).

Şîa literatüründe muhaliflerce kaleme alınan reddiyelerin de özel bir yeri vardır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Ehl-i sünnet ve Muʻtezile âlimleri, Şîa'nın itikadî ve siyasî konulardaki düşüncelerine yönelik eserler yazmaya başlamış, Şiî fırkaları da birbirlerine karşı reddiyeler yazmıştır (reddiyelerin yoğun olarak görüldüğü II-IV. [VIII-X.] yüzyıllar arasındaki eserler için bk. Kahveci, VIII/23 [2005], s. 77-87). Bu telifler arasında İbn Mâlik Hammâdî el-Yemânî'nin Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye ve aḫbâri'l-Ḳarâmiṭa'sı (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1357), Muhammed b. Hasan ed-Deylemî'nin Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye'siyle (nşr. R. Strothmann, İstanbul 1938) Gazzâlî'nin Feḍâ˒iḥu'l-Bâṭıniyye'si (nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964; trc. Avni İlhan, Bâtınîliğin İçyüzü, Ankara 1933) öne çıkan eserlerdir. İsnâaşeriyye'ye yönelik en meşhur reddiyeler arasında İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-sünne'si (I-IX, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1986), İbn Hacer el-Heytemî'nin eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa ʿalâ ehli'r-rafż ve'ḍ-ḍalâl ve'z-zendeḳa'sı (nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî - Kâmil Muhammed el-Harrât, Beyrut 1417/1997; T trc. Yakıcı Yıldırımlar, trc. Hasib Seven, İstanbul 1990) ve Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Tuḥfe-i İs̱nâʿaşeriyye'si (Leknev 1255, 1295 [Ar. trc. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer]; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1953) sayılabilir. Ayrıca bunlara, Şiî bölgelerine yaptığı seyahatlerdeki gözlemlerini dikkate alarak reddiye yazan Mûsâ Cârullah'ın el-Veşîʿa fî naḳżı ʿakā˒idi'ş-Şîʿa'sıyla (Kahire 1935, 1403) İhsan İlâhî ez-Zahîr'in eş-Şîʿa ve'l-Ḳur˒ân (Lahor

1983), eş-Şîʿa ve's-sünne (Lahor 1984), eş-Şîʿa ve Ehlü'l-beyt (Lahor 1984) gibi eserlerini eklemek gerekir (reddiyelerle ilgili geniş bilgi için bk. REDDİYE [Şîa]). Diğer taraftan Şîa'nın siyasî meseleleri itikadî konular haline getirmesi, özellikle İsnâaşeriyye'nin imamı nasla belirlemesi ve imamların mâsum olduğuna hükmetmesi, ilk üç halife ile ashaba ta'n etmesi gibi sebeplerle Ehl-i sünnet âlimleri kelâma dair eserlerinin son bölümlerinde Şîa'ya yer verip görüşlerini değerlendirmişlerdir. Meselâ Mâtürîdiyye kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî (Tebṣıratü'l-edille, nşr. Claude Salamé, Dımaşk 1993, II, 825-912) ve Eş'arî kelâmcılarından Teftâzânî (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1409/1989, V, 232-320) imâmet konusuna geniş yer ayırarak Şiî iddialarını cevaplandırmıştır.

Modern dönemde Şîa'nın ortaya çıkışı ve tarihî gelişimi, ana fırkaları, Şiî şahsiyetler, usûlü'd-dîn ve fürû-i dîn ile ilgili konular, başta imâmet olmak üzere Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı noktalar vb. hususlarda bizzat Şîa'ya mensup müellifler, Ehl-i sünnet âlimleri ve şarkiyatçılar tarafından çok sayıda kitap, makale ve inceleme ortaya konmuştur. Şiî müelliflerinden Nebîle Abdülmün'im Dâvûd'un Neşʾetü'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye'si (Bağdat 1968), Abdullah Feyyâz'ın Târîḫu'l-İmâmiyye ve eslâfihim mine'ş-Şîʿa'sı (Beyrut 1975), Muhammed Hüseyin Zeyn'in eş-Şîʿa fi't-târîḫ'i (Beyrut 1979), Muhammed Hüseyin Muzaffer'in Târîḫu'ş-Şîʿa'sı (Beyrut 1985) bunlardan bazılarıdır. Doktrinle ilgili olarak Muhammed Hüseyin b. Ali Kâşifülgıtâ'nın Aṣlü'ş-Şîʿa ve uṣûlühâ (Beyrut 1954, T trc. Ca'ferî Mezhebi ve Esasları, trc. Abdülbakıy Gölpınarlı, Kum 1412), İbrâhim Mûsevî ez-Zencânî'nin ʿAḳāʾidü'l-İmâmiyyeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (I-III, Kum 1984) ve Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uṣûlü't-teşeyyuʿ (Beyrut, ts., Dârü'l-kalem) adlı çalışmaları ilgi gören eserlerdendir. Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı önemli konulara dair Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî'nin Maʿrifetü'l-imâme (Beyrut 1992), Abdülhüseyin Ahmed Emînî'nin el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-edeb (I-XI, Tahran 1987), Seyyid Abdullah Hasan el-Mûsevî el-Bahrânî'nin Baḥs̱ ḥavle'l-bedâʾ (Beyrut 1987), Ahmed b. Zeynüddin el-Ahsâî'nin Kitâbü'r-Recʿa (Beyrut 1414/1993) gibi eserleri zikredilebilir. Diğer taraftan Şîa adıyla anılmakla birlikte daha çok İsnâaşeriyye'ye ağırlık veren Farsça Dâʾiretü'l-maʿârif-i Teşeyyuʿ (I-VI, Tahran 1369-1376), Hasan Emîn tarafından neşredilen Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye (Beyrut 1410/1990), Muhammed Hüseyin el-Hâirî'nin kaleme

aldığı Dâ᾽iretü'l-maʿârifi'ş-Şîʿiyyeti'l-ʿâmme (I-XVIII, Beyrut 1413/1993) gibi ansiklopedilere de işaret etmek gerekir.

Sünnî dünyasında gerek Şiî gruplar gerekse Şîa adıyla İsnâaşeriyye merkezli çalışmalar kabarık sayılara ulaşmıştır. Ahmed Muhammed Ahmed Celî'nin Dirâse ʿani'l-fıraḳ fî târîḫi'l-müslimîn

el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (Riyad 1988), Muhammed Râşid el-Ukaylî'nin eş-Şîʿa neş᾽etühâ ve teṭavvürühâ (Amman 1400/1980), Ahmed Kemâl Şeat'ın eş-Şîʿatü'l-İmâmiyye felsefe ve târîḫ (Kahire 1414/1994) adlı çalışmaları bunlar arasında sayılabilir. Muhammed el-Bendârî'nin Şîa ile Fars kültürü arasındaki ilişkileri ele aldığı et-Teşeyyuʿ (Amman 1988), zaman zaman Şiî rivayetlerini mezhebin kabulleriyle aynileştirme yanlışlığına düşmekle birlikte büyük bir emek ürünü olan Nâsır b. Abdullah el-Kafârî'nin Uṣûlü meẕhebi'ş-Şîʿa (I-III, Riyad 1414/1993), titiz bir çalışma kabul edilen Muhammed İbrâhim el-Feyyûmî'nin eş-Şîʿatü'l-ʿArabiyye ve'z-Zeydiyye'si ile (Kahire 1423/2002) eş-Şîʿatü'ş-şuʿûbiyye ve'l-İs̱nâʿaşeriyye'si (Kahire 1423/2002) ve Kâmil Mustafa eş-Şeybî'nin eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ (I-II, Bağdat 1982) adlı eserleri özellikle anılmalıdır. İrfan Abdülhamîd, itikadî mezheplere tahsis ettiği kitabında Şiîliğin ortaya çıkışı ile İsnâaşeriyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye'nin kısa tarihçeleri ve doktrinleri hakkında değerli tahliller ortaya koymuş (Dirâsât fi'l-fıraḳ, s. 9-65), Abdurrahman Bedevî Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn'in (I-II, Beyrut 1973) II. cildini İsmâiliyye, Karâmita, Nusayrîlik ve Dürzîliğe ayırıp önemli bilgilere yer vermiştir.

Batı dünyası ilk defa Fâtımîler dönemi ve Haçlı seferleri sırasında Şîa'dan haberdar olmuş, İsnâaşeriyye hakkında ilk bilgiler Safevî hânedanlığı döneminde elde edilebilmiş, XVII. yüzyılda Şiî bölgelerini gezen seyyahların notlarıyla bu bilgiler genişletilmiştir. XIX. yüzyılda Joseph Arthur, James Morier, Alfred von Kramer gibi âlimlerin eserlerinde belirginlik artmış, oryantalizmin gelişmesiyle birlikte Şiîlik önceleri İslâm'a dair kitaplarda bir bölüm olarak işlenmiş, daha sonra müstakil çalışmalar yapılmıştır. 1979 yılındaki İran İslâm Devrimi'nin hemen öncesinden itibaren kitaplar, makaleler ve tezlerden oluşan yoğun bir yayın faaliyeti gerçekleştirilmiştir (Kohlberg, s. 23-44). Şarkiyatçıların çalışmalarında ilk dönemlerde İsmâiliyye, Nusayrîlik ve Dürzîlik gibi fırkalara ağırlık

verilmiş, bunlarla Hıristiyanlık arasında bağlar kurulmuş, İran İslâm Devrimi ile Körfez Savaşı'ndan sonra İsnâaşeriyye ile İran, Irak ve Lübnan bölgeleri özel çalışma konuları haline gelmiştir. Batı'da yapılan çalışmalar arasında, Dwight M. Donaldson'ın İsnâaşeriyye'yi konu edinen ilk müstakil eserlerden biri olma özelliğini taşıyan The Shi'ite Religion'ı (London 1933), Henri Laoust'un Les schismes dans l'Islam'ı (Paris 1965), Hint alt kıtası Şiîliği açısından önemli sayılan John Norman Hollister'in The Shi'a of India'sı (New Delhi 1979), Moojan Momen'in Şîa'nın kaynakları, nüfusu ve doktrini hakkında önemli bilgiler içeren An Introduction to Shi'i Islam'ı (London 1985), Irak Şiîliği hakkında özgün bilgiler aktaran Yizthik Nakash'ın The Shi'is of Irak'ı (Princeton 1992) ve W. M. Watt'ın ilk Şiî hareketleri ve düşüncesinin arka planlarına dair kıymetli bilgiler veren İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri adlı eseri (s. 339-347) burada sayılmalıdır. Bunların yanında Şîa'ın menşei, inançları, tasavvufla ilişkisi, İslâm sanatlarına katkısı gibi konular hakkında makalelerden oluşan Shi'ism Doctrines, Thought and Spirituality (ed. Seyyid Hossein Nasr v.dğr., New York 1988); İran, Irak, Lübnan, Körfez ülkeleriyle Afganistan ve Suudi Arabistan'daki çağdaş Şiî eğilimleri konu edinmiş makalelerden teşekkül eden Shi'ism and Social Protest (ed. Juan R. I. Cole - Niki R. Keddie, New Haven-London 1986) ile Wilfred Madelung'un diğer mezheplerle birlikte Şîa'nın çeşitli kollarına dair makalelerini bir araya getirerek yayımladığı Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985) ve Etan Kohlberg'in İsnâaşeriyye hakkındaki makalelerinden oluşan Belief and Law in Imami Shi'ism (Hampshire 1991) adlı çalışmaları da kaydedilmelidir (Batı'daki çalışmalar için ayrıca bk. M. Ali Amir-Moezzi - Sabine Schmidtke, CCLXXXV/1 [1997], s. 73-86).

Türkiye'de de Şîa ile ilgili önemli çalışmalar yapılmıştır. Kendisi de İsnâaşeriyye Şîası'na bağlı olan Abdülbaki Gölpınarlı, Şiî âlimlerinden yaptığı çok sayıdaki tercümeden başka Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik adıyla bir kitap yazmış (İstanbul 1987), Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş'te (İstanbul 1985) Şîa'nın ana kolları, görüşleri, yayılması ve coğrafyasının yanı sıra Şîa hakkında değerlendirmelere yer vermiş (s. 189-261), Ethem Ruhi Fığlalı Çağımızda Îtikādî İslâm Mezhepleri'nde (İzmir 2004) Şîa'nın ana kollarıyla ilgili kapsamlı bilgiler vermiş (s. 113-221), İmâmiyye Şîası adlı eseri (İstanbul 1984) bu alanda el kitabı niteliği kazanmış, Mazlum Uyar İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarîlik

isimli bir çalışma yapmıştır (İstanbul 2000). 1993 yılında İstanbul'da Sünnî ve Şiî âlimlerinin katılımıyla gerçekleştirilen sempozyumun tebliğleri Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu başlığıyla neşredilmiştir (İstanbul 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, I, 66-166; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 18-35; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 223-227, 238-241, 244-247; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, s. 29-72; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 177-188; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut 1410/1990, I, 144-207; İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi'l-fıraḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye, Bağdad 1387/1967, s. 9-65; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 427-440, 514-549; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 339-347; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 587-598; M. Ahmed el-Hatîb, el-Ḥarekâtü'l-Bâṭıniyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Amman 1404/1984, s. 394-416; E. Kohlberg, "Western Studies of Shi'a Islam", Shi'ism, Resistance and Revolution (ed. M. Kramer), London 1984, s. 23-44; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1985, s. 189-261; H. Eisenstein, "Sunnite Accounts of the Shi'a", Shi'a Islam, Sects and Sufism (ed. F. de Jong), Utrecht 1992, s. 1-9; Abdullah b. Muhammed b. Hamîdüddin, ez-Zeydiyye, San'a 1424/2004, s. 144-147; Farhad Daftary, Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies, London-New York 2004, s. 106-161; Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda Îtikādî İslâm Mezhepleri, İzmir 2004, s. 113-221; M. Ali Amir-Moezzi - Sabine Schmidtke, "Twelver Shī'itte Resources in Europe", JA, CCLXXXV/1 (1997), s. 73-122; Niyazi Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", Dinî Araştırmalar, VIII/23, Ankara 2005, s. 69-91; a.mlf., "Haricilik, Şia ve Mutezile'nin İmamet Literatürü Üzerine Çalışma", a.e., VIII/23 (2005), s. 171-189.

İlyas Üzüm

ŞİÂR

(الشعار)

Allah’a kulluk etmeye vesile olan, saygı gösterilmesi ve korunması gereken belli ibadet, işaret ve semboller anlamında terim.

Sözlükte “bilmek, hissetmek” anlamındaki şi‘r (şa‘r) kökünden türeyen şiâr (şaîre, çoğulu şeâir) “ayırıcı özellik, nişan, alâmet” mânasına gelir. Şiâre ve meş‘ar kelimeleri de aynı anlamdadır. Bu çerçevede bayrak ve sancak gibi temsil özelliği taşıyan şeylere veya askerlikte kullanılan parolalara da şiâr adı verilmiştir. Dinî terminolojide Allah tarafından vazedilen, O’na kulluk etmeye vesile olan, saygı gösterilmesi ve korunması gereken belli ibadet, işaret ve semboller şiâr kabul edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de şiâr kelimesi geçmemekle birlikte “dinin gerçekleştirilmesini

emrettiği hususlar” anlamındaki şaîrenin çoğulu olan şeâir hac ibadetinin konu edildiği dört yerde Allah kelimesine muzaf olarak zikredilir. Bu âyetlerde hac veya umre münasebetiyle aralarında yürünen Safâ ve Merve ile kurban edilecek hayvanların Allah’ın koyduğu dinî simgelerden olduğu (el-Bakara 2/158; el-Hac 22/36), söz konusu simgelere saygısızlık edilmemesi gerektiği ve bunları yüceltmenin Allah’a bağlılıktan kaynaklandığı (el-Mâide 5/2; el-Hac 22/32) belirtilmektedir. Başka bir âyette hacıların Arafat’tan sonra gittikleri mekâna (Müzdelife) “meş‘arü’l-harâm” (ibadet yeri) denilerek burada Allah’ın çokça anılması istenmektedir (el-Bakara 2/198). Hadislerde, Câhiliye döneminde uygulandığı için ashaptan bazılarının önceleri Safâ ile Merve arasında sa‘y etmekte tereddüt gösterdikleri, ancak Bakara sûresinin 158. âyeti indikten sonra bunu yerine getirdikleri bildirilmektedir (Buhârî, “Ḥac”, 79-80; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 2). Yine hac ibadeti sırasında yüksek sesle söylenen “telbiye”nin haccın şiarlarından sayıldığı haber verilmekte (Müsned, II, 325; V, 192), Hz. İbrâhim’den gelen dinî bir gelenek olduğu için hacdaki uygulamalara devam edilmesi emredilmekte (İbn Mâce, “Menâsik”, 55; Nesâî, “Menâsik”, 202), ayrıca Müzdelife’deki mekânın meş‘ar-i harâm olduğuna dair rivayetler yer almaktadır (Müsned, I, 298;

Müslim, “Ḥac”, 148; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56) (ayrıca bk. MEŞ‘AR-i HARÂM).

Şeâir kelimesi naslarda daha çok hac ibadetinin rükün ve unsurlarıyla ilişkili iken daha sonra tefsir kaynaklarında ve dinî literatürde muhtevası genişletilerek ibadete, saygı ve tâzime konu olan davranış ve sembollerin bütününü kuşatan bir terim şeklinde kullanılmaya başlanmış, hacda somut formlar halinde öne çıkan mekân, nesne ve uygulamaları tasvir için kullanılan terim dinin temelini oluşturan esasları da içine almıştır. Nitekim Zeccâc’ın şeâir tanımlaması bu yöndedir (Lisânü’l-ʿArab, “şʿar” md.). İmam Mâtürîdî konuyla ilgili âyeti tefsir ederken “şeâirullah” kavramına bütün farzların veya genel olarak dinî konuların girdiği şeklindeki anlayışlara temas eder (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, IV, 134). Fahreddin er-Râzî de bir anlama göre Allah’a kulluk işareti taşıyan her şeyin tek ibadetle sınırlı kalmayıp şeâir kapsamına girdiğini söyler (Mefâtîḥu’l-ġayb, IV, 177; XI, 128). Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, şeâirin alanını daha da genişleterek ibadetlerin yanında Allah’ın kendine has kıldığı ve mânen O’na yaklaşma vesilesi yaptığı, duyularla algılanabilen dinî sembolleri de bu terim içinde kabul eder. Buna göre en büyük dört şiâr Kur’an, Kâbe, Peygamber ve namazdır. Bunlara saygı göstermek Allah’a saygı göstermek, saygısızlıkta bulunmak O’na saygısızlık yapmak hükmündedir (Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, I, 206-209). Elmalılı Muhammed Hamdi şeâirin bazan ibadetin kendisiyle, bazan da ibadet edilen yerle ilişkili olabileceğini belirtir; bu bağlamda haccın rükünleri yanında ezanı, cemaatle namazı, cuma ve bayram namazlarını, hatta camileri ve minareleri de dinin şiârları arasında sayar (Hak Dini, I, 554).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 298; II, 325; V, 192; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şʿar” md.; Mâtürîdî, Teʾvîlâ-tü’l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 134-135; Ebû Bekir b. Hasan el-Mültânî, Ḫulâṣatü’ş-şerâyiʿ ve’ş-şeʿâʾir ve maʿrifetü’l-kebâʾir ve’ṣ-ṣaġāʾir, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2266, vr. 214b-226b; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, IV, 177-178; XI, 128-129;

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1413/1992, I, 206-209; Elmalılı, Hak Dini, I, 554; III, 1551-1552; V, 3403; Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyatı, İstanbul 1996, I, 537-538; Galip Atasağun, İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller, Konya 2002, s. 303-379; Ahmet Sezer, Bir Kelâm Problemi Olarak Şeâir Kavramı ve Güncel Hayatın Belirlenmesinde Bu Kavramın Etkisi (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasan b. Muhammed er-Remlî, el-Eẕân: Şiʿârü dâri'l-İslâm, Kahire 1426/2005, tür.yer.; Sadık Kılıç, "Kâbe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme", İslâmî Araştırmalar, sy. 5, Ankara 1987, s. 62-69; Muhammed Hamîdullah, "İslâm'da Sembol" (trc. İsmail Yakıt), Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Isparta 1995, s. 299-308; T. Fahd, "S̲h̲iʿār", EI² (İng.), IX, 424.

M. Sait Özervarlı

ŞİBAY, Halim Sabit

(bk. HALİM SABİT ŞİBAY).

ŞİBLÎ, Bedreddin

(بدر الدين الشبلي)

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh eş-Şiblî ed-Dımaşkī et-Trablusî (ö. 769/1367)

Hanefî fakihi.

712 (1312) yılında babasının kayyim olarak görev yaptığı Dımaşk'a bağlı Şibliye kasabasında doğdu. İlk tahsilini burada yaptı. 730'dan (1330) sonra Kahire'ye giderek Ebû Hayyân el-Endelüsî, Zehebî, Cemâleddin el-Mizzî, İbn Fazlullah el-Ömerî gibi âlimlerin ders halkasında bulundu, 737'de (1336) Kudüs'e geçip Mescidi Aksâ'nın başimamı Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî el-Alâî'nin öğrencisi oldu. Şam bölgesinin tanınmış âlimleri arasında yer alan Şiblî, 755'te (1354) Trablusşam kadılığına getirildi ve 769 Safer ayında (Ekim 1367) vefatına kadar bu görevde kaldı. Hocası Zehebî Şiblî'yi fakih, muhaddis, âlim, talebelerin zekilerinden ve gençlerin faziletlilerinden biri diye niteler (el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ, s. 237). İbn Habîb el-Halebî de Şiblî'nin değerli bir âlim olduğunu, silâh kuşanıp sahildeki ribâtlarda kaldığını, Trablus'ta kendisiyle defalarca görüşüp ondan faydalandığını kaydeder.

Eserleri. Şiblî'nin otuza yakın eserinin bulunduğu tahmin edilmekte, kendisi bunlardan sekizinin adını Meḥâsinü'l-vesâʾil adlı eserinde zikretmektedir (s. 34-42). 1. Meḥâsinü'l-vesâʾil ilâ maʿrifeti'l-evâʾil. Yirmi üç bölüm (fasıl) halinde düzenlenen eserde her varlığın başı (elevvel) olan Cenâb-ı Hak, O'nun yarattıklarının ilkleri, Hz. Âdem'den Hz. İbrâhim'e kadar olan dönemdeki ilkler, Kâbe, Hz. İsmâil ve Hz. Muhammed zamanındaki ilkler, ayrıca Hz. Peygamber'in seriyye ve gazveleri, dinî hükümler, Kur'an, sahâbe, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, çeşitli ilimler vb. konularda ilk defa vuku bulan yahut kıyamet alâmetleri ve âhiret gibi vuku bulacak olan şeyler hakkında bilgi verilmektedir. Eserin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki (nr. 5674) bir nüshasının sonunda Zehebî, Muhammed b. Ali ed-Dimyâtî ve Safedî'ye ait üç takriz bulunduğu

belirtilmektedir (Meḥâsinü'l-vesâʾil, neşredenin girişi, s. 11). Kitap Muhammed Altuncî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1412/1992). 2. Âkâmü'l-mercân fî aḥkâmi'l-cân. Cinler hakkındaki haberleri ve hükümleri konu edinen eser bir mukaddime, 140 bölüm (bab) ve bir hâtimeden meydana gelmiş olup çeşitli neşirleri yapılmıştır (Kahire 1326, 1356; nşr. Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk, Kahire 1376; nşr. İbrâhim Muhammed Cemel, Riyad 1402/1982; Ġarâʾib ve ʿacâʾibü'l-cin ve'ş-şeyâṭîn adıyla, Kahire 1404/1983; nşr. Ahmed Abdüsselâm, Beyrut 1408/1988; nşr. Seyyid Cümeylî, Aḥkâmü'l-cân adıyla, Beyrut 1405/1985). Süyûtî'nin Laḳṭü'l-mercân fî aḥkâmi'l-cân (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1406/1986), Nûreddin el-Halebî'nin ʿİḳdü'l-mercân fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-cân (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1408/1988) adıyla ihtisar ettiği eseri Muhammed Ferşad Türkçe'ye tercüme etmiştir (Cinlerin Esrarı, İstanbul 1974). 3. Şerḥu'l-Ḳudûrî. Hanefî fakihlerinden Kudûrî'ye ait el-Muḫtaṣar'ın şerhidir. Bazı

kaynaklarda el-Yenâbîʿ fî maʿrifeti'l-uṣûl ve't-tefârîʿ adıyla geçen eser Muhammed b. Ramazan er-Rûmî'ye de nisbet edilmektedir (İbn Kutluboğa, s. 260, 264; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1632, 1634). İstanbul kütüphanelerindeki çeşitli yazmaları Muhammed b. Ramazan adına kayıtlıdır. 4. Teskîfü'l-elsine bi-taʿrîfi'l-ezmine. Arap diline dair bir eser olup 743 (1342) tarihli müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 1686). 5. Zehvü'l-bedîʿ fî zehri'r-rebîʿ. Hadis ilmiyle ilgili olan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 4032). 6. Keşfü'l-ibhâm bi-şerḥi'l-aḥkâm (Şerḥu'l-ʿUmde fi'l-aḥkâm). Cemmâîlî'nin ʿUmdetü'l-aḥkâm adlı eserinin şerhi olup 25 Receb 738 (16 Şubat 1338) tarihli müellif hattı nüshasının dördüncü bölümü Chester Beatty Library'de kayıtlıdır (Arberry, I, 24). Şiblî'nin bunların dışında Ẕemmü's-semâʿi'l-mülhî ve taḥrîmühû ve beyânü ḥamîdi'ş-şiʿr min ẕemîmih, Risâle fî âdâbi'l-ḥammâm, el-Fuṣûl fî aḥvâli'r-Resûl, Taṣrîfü'l-aḳlâm ve's-süṭûr fî taʿrîfi'l-eyyâm ve'ş-şühûr, Neşrü'l-aʿlâm fî aḥkâmi's-selâm, Nüzhetü'l-kirâm ve'l-ekyâs fî ẕikri's-sihâm ve'l-ḳıyâs, Vaḳʿu'l-ḥicâbi's-sâtir fi'l-inbâʾ ʿani'l-lafẓi'l-mütevâtir, el-Envâʿu'l-vâride fî ṣalâti'l-ḫavf fî ṭardi'l-kelâm, Risâle fî âdâbi'l-ḥammâm adlı eserleri bulunmaktadır (Meḥâsin, neşredenin girişi, s. 8-9).

BİBLİYOGRAFYA

Bedreddin eş-Şiblî, Meḥâsinü'l-vesâʾil fî maʿrifeti'l-evâʾil (nşr. Muhammed Altuncî), Beyrut 1412/1992, s. 34-42, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-17; Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddiṡîn (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 237; Safedî, el-Vâfî, III, 378; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 322; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 487-488; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 260, 263-264; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 141; II, 1609, 1632, 1634; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 17; Serkîs, Muʿcem, I, 1101; Brockelmann, GAL, II, 90-91; Suppl., II, 82; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1959, I, 24; III, 21; VI, 46, 119; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerrihîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 197; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 234; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1624-1631; Th. Nöldeke, "Anzeigen: Kitâbu Âkâmi'l-mercân fî ahkâmi'l-cân", ZDMG, LXIV (1910), s. 439-445; E. Badeen - B. Krawetz, "EheschlieBung mit Dschinnen nach Badr al-Din al-Šiblī", WZKM, XCII (2002), s. 33-52.

İlyas Çelebi

ŞİBLÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر الشبلي)

Ebû Bekr Dülef b. Cahder (Ca‘fer b. Yûnus) eş-Şiblî (ö. 334/946)

İlk sûfîlerden.

247’de (861) Sâmerrâ’nın Şibliye köyünde doğdu. Türk asıllı bir ailenin çocuğu olduğu, babasının Abbâsî sarayında hâcibü’l-hüccâblık, dayısının İskenderiye’de emî-rü’l-ümerâlık görevinde bulunduğu kaydedilir (Hatîb, XIV, 389). Şiblî’nin adı kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. Serrâc, Kelâbâzî ve Hücvîrî Dülef b. Ca‘fer, Sülemî ve ondan naklen birçok müellif ise Ca‘fer b. Yûnus adını zikretmiştir. Diğer isimler bu iki isimdeki kelimelerin yanlış okunmasından kaynaklanmıştır. Sülemî, Şiblî’ye arkadaşı Hüseyin eş-Şâfiî’nin Ca‘fer b. Yû-nus dediğini ve mezar taşında da bu şekilde yazılı olduğunu belirtir (Ṭabaḳāt, s. 337). Şiblî’nin hayatına dair fazla bilgi yoktur. İyi bir öğrenim gördüğü, Abbâsîler’den Muvaffak’ın veliahtlığı sırasında onun arkadaşlarından olduğu ve daha sonra hâcibliğini yaptığı bilinmektedir. Devlet kademelerinde hızla yükselen Şiblî, Rey’e bağlı Dünbâvend’de valilik yaptı (Hatîb, XIV, 389). Valiliği esnasında devrin sûfîlerinden Hayr en-Nessâc’ın sohbetine katıldı; sohbetinden etkilenerek valilik görevini bırakıp tasavvufa yöneldi. Hücvîrî’nin kaydettiğine göre Cüneyd-i Bağdâdî’ye büyük hayranlık duyan Hayr en-Nessâc, Şiblî’yi onun yanına gönderdi (Keşfü’l-mahcûb, s. 259). Böylece Şiblî, tasavvuf eğitimini devrin en ünlü sûfîsinin yanında tamamlama imkânına kavuştu. Cüneyd’in, “Her topluluğun bir tacı vardır, sûfîlerin tacı da Şiblî’dir” sözü onun tasavvufta ulaşmış olduğu makama işaret etmektedir. Genç yaşta seyrü sülûkünün başında çokça seyahat eden Şiblî 334 yılı Zilhicce ayında (Temmuz 946) Bağdat’ta vefat etti.

Şiblî sadece tasavvuf eğitimiyle yetinmeyip dinî ilimlerle de ilgilenmiş, yıllarca hadis ve fıkıh okumuş, İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾını ezberlemiştir. Ebû Abdullah Muhammed er-Râzî, “Sûfîler içinde Şiblî’den daha âlim bir kimseyi görmedim” demiştir. Fakat onun daha sonra fıkıh ve hadis

ilimlerine karşı olumsuz tavır alması kendisinden sonraki pek çok sûfîyi etkilemiştir. Gerçeğe ulaşmada bu iki ilmi yetersiz gören Şiblî'ye göre gerçek fıkıh Allah ile kul arasındaki halleri açıklayan fıkh-ı ilâhîdir; ancak kendisi fakihlerden bu ilmi öğretecek bir kimseyle karşılaşmamıştır (Serrâc, s. 486). Kur'an'ı âyetlerin mânaları üzerinde yoğun biçimde düşünerek okumayı tavsiye eden Şiblî'nin bu usulle kırk üç yılda Kur'an'ın ancak dörtte birini okuyabildiği kaydedilmektedir (Hatîb, XIV, 392). Kaynaklarda onun bazı âyetler için yaptığı işârî tefsirler nakledilir.

Ebû Bekir eş-Şiblî tasavvufun bütün konu ve kavramları üzerinde fikir beyan etmiş ve onun bir ilim dalı olarak ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. A. J. Arberry, Şiblî'yi IV. (X.) yüzyılın özgün düşünürlerinden ve tasavvuf teorisyenlerinden biri diye kabul eder (Tasavvuf, s. 61). Başta el-Lümaʿ olmak üzere bütün tasavvuf klasiklerinde görüşlerine sıkça atıf yapılan Şiblî'nin ele aldığı konuların başında mârifetullah ve tevhid gelmektedir. Ona göre tasavvuf başı mârifetullah, sonu tevhid olan bir yolculuktur. Gerçek mârifet kişiyi Allah'tan başka her şeyden alıkoyar. Ârif O'nun kelâmından başka bir kelâm söyleyemez; O'ndan başkasını gözetemez. Mârifet, sâliki Hakk'a ulaştıran kanattır. Sâlikin Hakk'a doğru bu uçuşunda en önemli gıdası muhabbetullahtır. Şiblî'ye göre tasavvufun nihaî hedefi gerçek tevhiddir. Benliği terketmeden gerçek tevhide ulaşmak mümkün değildir. Allah'ı bilmek ve tanımlamak ancak O'nun kendisi için kullandığı tanımlarla mümkündür. Lafızlarla tevhidi anlatan mülhid, Allah'ı işaretle anlatmaya kalkışan kimse senevî (iki tanrıcı)

olur. Allah'a erdiğini sanan hiçbir şeye ermemiştir. O'nun hakkında konuşan gafildir. O'na yakın olduğunu zanneden O'ndan uzaktır. Tevhid Allah'a karşı duyulan dâimî bir aşk, O'na mutlak bir bağlılık ve sonsuz bir tevekküldür. Şiblî'ye göre ilim-amel bütünlüğü ve amelde ihlâslı olmak şarttır. Çünkü amel lisanı, ilim lisanından daha etkilidir. Nebîlere açılan keşif velîlere açılan keşiften çok büyüktür. Eğer Allah nebîlere açtığı keşiften bir zerresini velîlere açacak olsaydı velîlikleri iptal olurdu.

Şiblî şathiyeleriyle de ünlüdür. Serrâc el-Lümaʿın bir bölümünü (s. 478-491) onun şathiyelerine ayırmış, şathiyelerinden bir kısmını sıralayarak bunları diğer sûfîlerin ve kendisinin yorumlarıyla açıklamaya çalışmıştır. Hallâc-ı Mansûr'un en yakın arkadaşlarından olan Şiblî ilâhî sırları halka

açmaması hususunda kendisini defalarca uyardığını söyler. Özellikle idamı sırasında Hallâc'ın yanından hiç ayrılmamış, arkadaşına en zor anlarında destek olmaya çalışmıştır. Şiblî'nin, "Ben ve Hallâc aynı şey idik; beni divaneliğim kurtardı, onu aklı batırdı" sözü Hallâc ile aynı fikirleri paylaştığını gösterdiği gibi onun idam sonrası başlayan Hallâc taraftarlarını ortadan kaldırma hareketi sırasında canını nasıl kurtardığına da işaret etmektedir.

Şiblî'nin sözleri, işârî yorumları ve şathiyeleri, başta tasavvuf kaynakları olmak üzere tarih ve tabakat kitaplarında dağınık halde bulunmaktadır. Kâmil Mustafa eş-Şeybî onun şiirlerini bir araya toplayarak yayımlamıştır (Dîvânü Ebî Bekr eş-Şiblî, Bağdat 1967). Edebî yönden kuvvetli olan şiirleri tamamen tasavvufî anlamlar yüklüdür. Kendisinden sonra pek çok sûfî onun sözleri ve şiirleriyle eserlerini zenginleştirmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî Fuṣûṣü'l-ḥikem'inde, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Dîvân-ı Kebîr'inde Şiblî'nin, "İnsanların nazarında benim âşık olduğum kesinleşti, ama aşkımın kime olduğunu kimse bilemedi" beytini zikretmişlerdir. Şiblî Kādiriyye, Mevleviyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye silsilelerinde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Aḫbârü'l-Ḥallâc (ed. L. Massignon - P. Kraus), Paris 1957, s. 7-8; Serrâc, el-Lüma῾, s. 478-491; Ebû Tâlib el-Mekkî, ῾İlmü'l-ḳulûb (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1964, s. 46; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 60; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 337-348; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 389, 392; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, s. 247, 259-260; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 419-420; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 646-671; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VIII, 72-78; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. Abdülhalîm Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), s. 553-560; Şa῾rânî, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, Beyrut 1997, s. 148-151; L. Massignon, Recueil de textes inédits, Paris 1929, s. 77-79; a.mlf., "Şiblî", İA, XI, 516-517; Sezgin, GAS, I, 660; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri, İstanbul 1969, s. 85; a.mlf., Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları,

İstanbul 1970, s. 47-48; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, IV, 482-485; Abdülhalîm Mahmûd, Tâcü’ṣ-ṣûfiyye Ebû Bekr eş-Şiblî, ḥayâtühû ve ârâʾüh, Kahire, ts. (Dârü’l-maârif); A. J. Arberry, Tasavvuf: İslâm Mistiklerinin Öyküsü (trc. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul 2004, s. 61; E. Dermenghem, “Aboû Bakr Chiblî, poète mystique bagdadien”, Annales de l’institut d’études orientales, VIII, Paris 1949-50, s. 235-264; F. Sobieroj, “Love in the Mystical Discource and Experience of Abū Bakr Shiblī (10th Century Sufi, Iraq)”, Sufi, sy. 23, London 1994, s. 10-15; a.mlf., “al-Shiblī”, EI[2] (İng.), IX, 432-433; Rıfat Okudan, “Ebû Bekr Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, Tasavvuf, sy. 19, Ankara 2007, s. 211-234; Hadîce Bûtürâbî, “Şiblî”, DMT, IX, 521-522; R. P. Scheindlin, “al-Shiblī”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 711-712.

Dilaver Gürer

ŞİBLÎ NU‘MÂNÎ

(شبلي نعماني)

(1857-1914)

Hindistanlı âlim ve tarihçi.

Hindistan’ın A‘zamgarh bölgesine bağlı Bindûl’de doğdu. Adı Muhammed’dir. Şiblî lakabı ve İmâm-ı Âzam Nu‘mân b. Sâbit’e nisbetle Nu‘mânî nisbesiyle tanındı. Mevlânâ Şiblî diye de anılır. İslâmî ilimleri, Arap ve Fars edebiyatını dönemin önemli hocalarından okudu (hocaları için bk. M. Hüseyin Meşâyih-i Ferîdenî, III/1-2 [1368/1988-89], s. 41-42). 1877’de hacca gitti. 1882’de Seyyid Ahmed Han tarafından kurulan Aligarh’taki Mohammadan Anglo-Oriental College’da (daha sonra Aligarh İslâm Üniversitesi) Arapça hocası olarak çalışmaya başladı. Burada görev yaptığı yıllarda Thomas W. Arnold gibi şarkiyatçılarla tanıştı ve onlarla bilgi alışverişinde bulunarak kendini geliştirdi. Aligarh’taki kolejde çalışırken 1883’te A‘zamgarh’ta millî bir kolej kurdu. Bu dönemde tarih, edebiyat ve düşünce tarihiyle ilgilendi. Tarihe duyduğu ilgi onu İslâm dünyasındaki büyük kütüphaneleri dolaşmaya yöneltti. Bu amaçla Türkiye, Suriye ve Mısır’ı ziyaret etti. İstanbul’a gittiğinde II. Abdülhamid tarafından kabul edildi ve Mecidiye nişanı ile ödüllendirildi. Osmanlı hilâfeti lehine yazılar yazdı, konferanslar verdi. Mısır’a giderken Beyrut ve Kudüs’e uğradı. Mısır’da kaldığı süre içinde Ezher’de çalıştı ve kütüphanelerde araştırmalar yaptı. Tarihle ilgili ilk büyük eseri el-Meʾmûn’u 1887’de tamamladı. 1894’te Nedvetü’l-ulemâ’nın kuruluş toplantısına katıldı. Aynı yıl kendisine “şemsü’l-ulemâ” unvanı verildi. 1898’de on altı yıldır görev yaptığı Mohammadan Anglo-Oriental College’dan ayrıldı. 1900 Kasımında babasından kalan borçları ödemek amacıyla Haydarâbâd’a taşınmak zorunda kaldı. Burada bir süre Haydarâbâd nizamının hizmetinde bulundu. 1903’te kurulan Encümen-i Terakkî-i Urdû’nun birinci sekreterliğine getirildi. 1905’te A‘zamgarh’a dönüp Nedvetü’l-ulemâ’nın yayım organı Nedve dergisinin editörlüğünü ve Dârülulûm-i Nedvetü’l-ulemâ’nın ilmî işler sorumluluğunu üstlendi. Burada

eğitim programıyla ilgili bazı düşünceleri sebebiyle karşılaştığı muhalefet yüzünden 3 Mart 1913'te görevinden istifa etti. Onun ayrılmasını istemeyen öğrenciler üç ay boyunca Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'da eğitimi boykot ettiler. Şiblî ertesi yıl A'zamgarh'ta Dârülmusannifîn adlı bir eğitim ve araştırma merkezi kurdu. Ailesinden kalan evini ve kitaplarını buraya bağışlayarak bir kütüphane oluşturdu. 1914'te A'zamgarh'ta vefat etti. Ölümünden sonra öğrencileri Hamîdüddin Ferâhî ve Seyyid Süleyman Nedvî, Dârülmusannifîn ile ilgilenmişlerdir. Dârülmusannifîn, Hindistan alt kıtasında İslâmî araştırmaların gelişmesinde önemli rol oynamış, Şiblî'nin eserlerinin birçoğu bu kurumun yayını olarak basılmıştır. Mohammadan Anglo-Oriental College'da çalışması Şiblî'nin entelektüel gelişimine büyük etkide bulunmuştur. Hint alt kıtasında yetişen ilk modern müslüman tarihçi olan Şiblî geleneksel tarih anlayışıyla modern tarihçiliği birleştiren bir tarihçi diye kabul edilir. Onun Seyyid Ahmed Han'ın tarih anlayışından etkilendiği söylenebilir. Tarihçiliğinin en dikkat çekici yönü İslâm kültürünün ve dinî düşüncenin yeniden ihyasıyla ilgili fikirleridir. Bu bağlamda

kelâm ilmiyle de ilgilenmiş ve bu konuda eserler kaleme almıştır (aş.bk.).

Başlıca Eserleri. 1. el-Meʾmûn (Agra 1887). Şiblî bu ilk büyük çalışmasında Abbâsî Halifesi Me'mûn'u akılcı, entelektüel bir devlet adamı olarak tanıtmış, kültür faaliyetlerine dikkat çekmiştir. Seyyid Emîr Ali A Short History of the Saracens, P. K. Hitti Makers of Arab History adlı çalışmalarında bu eserden büyük ölçüde yararlanmışlardır. Sahasında Urduca kaleme alınmış ilk eser olma özelliğini taşıyan kitap Urduca tarih yazıcılığının gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Eserin ikinci baskısı Seyyid Ahmed Han'ın takriziyle yapılmıştır (A'zamgarh 1889). 2. Sîret-i Nuʿmân (Agra 1891). İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin hayatına dair Urduca eserde Şiblî sadece Ebû Hanîfe'nin biyografisini yazmakla kalmamış, Hanefî fıkhının önemli noktaları üzerinde de durmuştur. Eser İngilizce'ye tercüme edilmiştir (trc. M. Hadi Husain, Lahor 1972; New Delhi 1988). 3. Sevâniḥ-i Mevlânâ-yı Rûm (Leknev 1902; Lahor 1909). Şiblî, yeni ilm-i kelâma ilgisini göstermesi bakımından önemli olan bu eserinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi sadece bir sûfî olarak değil aynı zamanda seçkin bir kelâm âlimi olarak ele alıp değerlendirmiştir. 4. Sîretü'n-nebî. Şiblî, Hz. Peygamber'in hayatını anlattığı en önemli çalışması kabul edilen bu eserini

beş cilt halinde tasarlamışsa da iki cildini yazabilmiştir. Eserin ilk cildi Şiblî'nin ölümünden sonra basılmış (A'zamgarh 1918), II. cildi Seyyid Süleyman Nedvî'nin yaptığı bazı ilâvelerle yayımlanmış (A'zamgarh 1920), Nedvî dört cilt daha yazarak eseri tamamlamıştır. Ömer Rıza Doğrul, aslı Urduca olan eseri İngilizce tercümesinden İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (I-IV, İstanbul 1928; bk. ASR-ı SAÂDET). 5. Şiʿrü'l-ʿAcem yâ Târîẖ-i Şuʿarâ ve Edebiyyât-ı Manẓûm-ı Îrân (I-IV, Aligarh 1909-1912; V, A'zamgarh 1919). Eser Farsça'ya tercüme edilmiştir (trc. Burhâneddin Keşkekî v.dğr., Kâbil 1306-1315 hş.; Tahran 1326-1363 hş.). 6. Külliyyât-ı Şiblî. Kitapta Şiblî'nin şiirleri derlenmiştir (Kanpûr 1909; Tahran 1937; A'zamgarh 1954). İyi bir şair olan Şiblî'nin "Hımâr-ı Çeşm-i Sâkī" ve "Bâğ ü Bahâr" adlı şiirleri onun bu sahadaki kabiliyetini göstermektedir. 7. ʿÖmer el-Fârûḳ (Kanpûr 1899; İng. trc. Zafar Ali Khan - M. Saleem, I-II, Lahore 1957; İngilizce özeti: London 2004). Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçe'ye çevrilen eser Asr-ı Saâdet'in VII. cildi olarak yayımlanmıştır. Eserin iki Türkçe tercümesi daha vardır (Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi, trc. Talip Yaşar Alp, I-II, İstanbul 1986; Hazreti Ömer, trc. Fatih Güngör v.dğr., İstanbul 2004). Mevlânâ Şiblî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Ġazzâlî (Lahor 1902; T trc. Yusuf Karaca, İslâmın Fikir Kılıcı Gazzâlî, İstanbul 1972), Kitâbẖâne-i İskenderiyye (Agra 1891), Ḫuṭûṭ-ı Şiblî (Agra, ts.), Mekâtîb (nşr. Süleyman Nedvî, I-II, A'zamgarh 1927-1928), Maḳālât-ı Şiblî, (I-VIII, A'zamgarh 1934-1954), Sefer-nâme-i Rûm u Mıṣr u Şâm (A'zamgarh 1940), Târîẖ-i ʿİlm-i Kelâm (Far. trc. M. Takī Fahr-i Dâî-i Gîlânî, Tahran 1328), ʿİlm-i Kelâm-ı Cedîd (Far. trc. M. Takī Fahr-i Dâî-i Gîlânî, Tahran 1329).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 174-177; Seyyid Süleyman Nedvî, Ḥayât-ı Şiblî, A'zamgarh 1943; M. Emîn Zübeyrî, Ẕikr-i Şiblî, Lahor 1953; Âftâb Ahmed Sıddîkī, Şiblî ek Debis-tân, Dakka 1958; Muhammed İkrâm, Yâdgâr-i Şiblî, Lahor 1971; Hânbâbâ, Fihrist, I, 738; III, 3276-3277; IV, 4116; Mehr Afroz Murad, Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani, Lahore 1976; Anis Ahmad, Two Approaches to Islamic

History: A Critique of Shibli Nu’man’s and Sayed Amir Ali’s Interpretation of History (doktora tezi, 1980), Michigan University; Mazheruddin Siddiqui, Modern Reformist Thought in the Muslim World, Islamabad 1402/1982, s. 218-223; Seyyid Sabahaddin Abdurrahman, Mevlânâ Şiblî Nuʿmânî par ek Naẓar, Karaçi 1992; Javed Ali Khan, “Shibli’s Studies in Islamic History”, Encyclopaedic Survey of Islamic Culture (ed. Mohamed Taher), New Delhi 2003, V, 90-98; Fazlur Rahman, “Sirat al-Nabi of ‘Allamah Shibli”, JPHS, VIII (1960), s. 1-18, 167-183, 260-270; M. Hüseyin Meşâyih-i Ferîdenî, “Şemsü’l-ʿulemâ’ Şiblî Nuʿmânî Îrânşinâs-ı Meşhûr-ı Hind”, Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, III/1-2, Tahran 1368/1988-89, s. 34-60; W. Christian Troll, “Muhammad Shibli Nu’mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education”, Islam and the Modern Age, XXIV/1, New Delhi 1993, s. 1-19; Mihrünnisâ E. Han, “Mevlânâ Şiblî ve Şiʿr-i Fârsî”, Dâniş, sy. 84-85, İslâmâbâd 1385/2006, s. 223-234; J. A. Haywood, “S̲h̲iblī Nuʿmānī”, EI² (İng.), IX, 433-434.

Anıs Ahmad

Fikirleri.

Hindistan’da modernist düşünce genellikle Seyyid Ahmed Han’la başlatılsa da bölgede yeni kelâm hareketinin temsilciliğini Şiblî Nu‘mânî yapmıştır. Şiblî, tarihçiliğinin yanında çalışmalarında temel İslâm ilimlerini de konu edinmiş, ıslahat anlayışında fıkıh ve siyasetten ziyade kelâma öncelik vermiştir. Kelâm ilmini çağdaş dinî akılcılık bakımından bir hareket noktası ve ilham kaynağı olarak görmüş, eski kelâm metodunun yetersiz kalması yüzünden yeni bir kelâm kitabı yazma ihtiyacını dile getirmiştir (Târîḫ-i ʿİlm-i Kelâm, s. 2-3). Şiblî’ye göre son dönemde bazı kelâm kitapları telif edilmişse de bunların bir kısmı müteahhir Eş‘ariyye’yi, bir kısmı da Avrupa’ya has inanç ve düşünceleri ölçü almış, dolayısıyla birinciler taklide, ikinciler ise taklidî bir ictihada yönelmiştir. Bu sebeple Şiblî, Hindistan’da 1894’te Nedvetü’l-ulemâ adıyla kurulan cemiyetin hedefine uygun biçimde materyalizmin İslâm âleminde yayılmasına karşı yeni bir kelâm ilmi tesis etmek amacıyla eserler kaleme almıştır.

Modern çağın gereklerine uygun açıklamalar getirmeyi zorunlu gören Şiblî’ye göre itikadî konuların yanı sıra dinin tarihî, ahlâkî ve sosyal yönleri

de sorgulanmaya başlandığı için yeni kelâm ilminde bunların da ele alınması gerekir. Önceki kelâm kitaplarında bulunan uzun mukaddimeler, anlaşılması zor terimler ve lüzumsuz tartışmalara karşılık yeni çalışmalarda temel konulara açık biçimde yer verilmeli, aklın yanında kalp ve vicdanın da tatmin edilmesi hedeflenmelidir (ʿİlm-i Kelâm-ı Cedîd, s. 4). Şiblî, Selefî eğilimdeki Hint âlimlerinin aksine yalnızca Asr-ı saâdet'ten değil İslâm tarihindeki bütün birikimden ve her alandaki âlimlerden istifade edilmesini gerekli görmüştür. Gazzâlî veya Fahreddin er-Râzî birer kelâm âlimi olduğu gibi İslâm'ı farklı bir üslûpla takdim etmek isteyen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de bir kelâmcıdır. Şiblî'nin yeni metot arayışında, kelâm tarihindeki görüşlerden seçme ve tercihler yaparak gelenekten kopmadan kelâmı yenileme yolunu benimsediği görülmektedir. Yeni kelâmla ilgili eserinde kelâm kitaplarının başında yer alan bilgi konusu yerine dinin mahiyeti ve fıtrîliği konusunu işlemiş, din duygusunun doğuştan gelen bir haslet olduğu hususu üzerinde durmuştur.

Ulûhiyyet inancı bağlamında daha çok tevhid konusuna vurgu yapan Şiblî Nuʿmânî, Allah ile kul arasına herhangi bir aracının konmaması ve kişinin ihtiyaçlarını doğrudan Allah'a arzetmesinin gerekliliğini sıkça vurgulamıştır. Ona göre diğer din ve inançların ulûhiyyet anlayışındaki karmaşıklığın aksine İslâm'daki apaçık tevhid ve tenzih fikri, putperestliğin bir daha geri gelmeyecek şekilde müslüman toplumlardan tamamen sökülüp atılmasını sağlamıştır (a.g.e., s. 55, 117-118). Kur'an'da çoğunlukla ilâhî iradenin beşerî fiillerden sonraya bırakıldığı görülmekle beraber (Yûnus 10/9; en-Nahl 16/104; Muhammed 47/7; es-Saf 61/5) insanların fiillerinde zorunluluk altında olduğu kanaatini uyandıran bazı âyetler de bulunmaktadır (meselâ en-Nisâ 4/78; el-Enʿâm 6/18). Bundan

hareketle bazı çevreler, müslümanlar arasında görülen tembelliği ve geriliği kazâ ve kader inancına bağlamakta, dolayısıyla diğer dinlerin üstünlüğünü ileri sürmektedir. Bu iddia her ne kadar bir kısım tasavvuf ehlinin davranışlarıyla teyit edilmişse de gerçekte asılsızdır. İslâm dini insanı tamamen hür kabul etmekle beraber bu özelliğinin onu haddi aşmaya veya sorumluluklarını ihmal etmeye yöneltmesini de kabul etmez (a.g.e., s. 192-194; krş. Mehr Afroz Murad, s. 55).

Şiblî'nin yeni ilm-i kelâma dair eserinde üzerinde en çok durduğu konu

nübüvvettir. Peygamberliğin bazı üstün özelliklere sahip kimselere verileceği hususunda İbn Hazm, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Şah Veliyyullah'a dayalı açıklamalar yaptıktan sonra kendi görüşünü şöyle temellendirir: Allah bazı insanlara diğerlerinde bulunmayan yetenekler ihsan eder. Bu ruhanî kapasiteler içinde nefis terbiyesi ve ahlâk temizliğiyle ilgili bir yetenek vardır ki "kuvve-i kudsiyye" veya "meleke-i nübüvvet" diye anılır. Buna sahip olan kişi öğrenim görmediği halde nesne ve olayların mahiyeti kendisine açılır. Nitekim peygamberler ümmî iken fesahat, belâgat ve hitabette yüksek dereceler elde etmişlerdir. Meselâ Hz. İbrâhim, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed rehberlik ve telkin yoluyla dünya tarihini değiştirmiş, ahlâk felsefesinde Eflâtun ve Aristo'yu aşan prensip ve metotlar ortaya koymuştur (ʿİlm-i Kelâm-ı Cedîd, s. 89-90).

Mûcize üzerine kurulu yaygın nübüvvet anlayışını eleştiren Şiblî'ye göre davet ve tebliğleri sırasında peygamberlere mânevî destek verilirken Allah'ın koyduğu tabiat düzeninin bozulması gerekmez. Aksi takdirde her şeyin illetsiz meydana gelebileceği görüşü ortaya çıkar. Bundan dolayı mûcizelerin bilinmeyen gizli bir sebeple ve ilâhî kanun çerçevesinde oluşan hadiseler şeklinde açıklanması daha doğrudur. Nitekim âlemdeki sebepler zinciri üzerinde inceleme yapıldığı takdirde mûcizelerin sırrı daha iyi anlaşılabilir. Görevi dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştırmak olan bir peygamberin elindeki cismi ejderhaya çevirmesi hayret verici de olsa insanlığa sunduğu mânevî değerlere fazla bir katkı sağlamaz (a.g.e., s. 61-64, 72-73). Şiblî, mûcizelerin niteliği hususunda Allah'ın kanunlarına aykırı hiçbir olayın meydana gelmeyeceği yönünde -bazı Eşʿarîler hariç- bütün mezhep âlimlerinin birleştiğini söyler. Peygamberlere gelen vahyin insanlar tarafından anlaşılması konusuna değinen Şiblî nasların zâhirî çerçevesi içinde birbirinden farklı mânalarının olabileceğini, bunların ortaya çıkarılmasıyla bazı anlam sorunlarının çözüleceğini düşünür. Her dilde çok anlamlı mecazi ifadeler bulunur. Meselâ "el açıklığı" deyince cömertliğin anlaşılması hiçbir anlam değişikliği meydana getirmezken yaygın mânanın kastedilmesi bazı problemlere yol açar. Şu halde asıl dikkate alınması gereken husus şudur: Kur'ân-ı Kerîm, Allah kelâmı olmasının yanı sıra Arapça indirildiği için bu dilde bulunan bütün yapı ve kullanılışları yani mecaz, istiare ve teşbihlerin her çeşidini içerir. Dolayısıyla zâhirî anlamın terkedilmediği, aralarından birinin uygun görüldüğü açıklamalar çok defa te'vil olarak isimlendirilse de aslında bunlar tam bir te'vil değildir. Zira bir

kelimenin aslî mânasından başka bazan birçok anlamı bulunabilmektedir. Metinlerdeki kelimelerin tek mânaya indirilmesi durumunda lugat kitaplarında mevcut karşılıkların çoğunun göz ardı edileceği hesaba katılırsa dilde yer alan sözlük anlamlarının çoğunun aslında zâhirî mâna kapsamına girdiği anlaşılır (a.g.e., s. 163-169). Şiblî ayrıca, tarihteki Bâtıniyye tehlikesi yüzünden başka yönlere çekilmesini önlemek için dinî metinlerin âlimler tarafından sadece yaygın sözlük anlamlarıyla açıklandığını belirtir (İslâmın Fikir Kılıcı Gazzâlî, s. 137).

Kur'an'da Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan herkes müslüman kabul edildiğinden bazı hadislere dayanılarak tekfir iddialarının ortaya atılması mümkün değildir. Bu sebeple Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırkalar İslâm dışında tutulmamış ve ümmetin yetmiş üç fırkaya bölünüp yalnız birinin kurtuluşa ereceğini haber veren rivayete uyulmamıştır. Dolayısıyla metinlerin zâhirine takılıp kalan bazı âlimlerin bu tür hadisleri dikkate alıp bazı insanları tekfir etmeleri kabul edilemez bir durumdur.

Âhiret hayatının farklılığına dikkat çeken Şiblî, ruhanî âleme ve bedenlerin yeniden dirilmesine ateistlerin itiraz etmesi karşısında rüya olayını delil gösterir. Hiç kimse rüyayı inkâr edemeyeceğine göre rüya sahibinin uzak yerleri görüp nakletmesi gibi nebî ve velîlerin uhrevî ve ruhanî âlemi tasvir etmeleri de mümkündür. İnsanlara dünyada yaptıklarının karşılığı olarak âhirette mükâfat veya ceza verilmesi Şiblî'ye göre naslarda yalın biçimde ifade edilmiştir. Zira âhiret hayatı gibi beşer tasavvurunun dışında kalan bir konu ancak farklı ifadeler ve maddî bir üslûpla nakledilmesi halinde anlaşılabilir. Aslında ceza ve mükâfat konusunu sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamak gerekir. Madde âleminde nasıl zehir öldürücü, ilâç tedavi edici ise ruh dünyasında da aynı durum söz konusudur. İyi veya kötü davranışlardan ruhun etkilenmemesi mümkün değildir. Ruhun iyi fiiller neticesinde duyduğu mutlulukla kötü amellerden dolayı hissettiği üzüntünün isimleri dinde mükâfat ve cezadır. Gazzâlî'nin el-Maḍnûn adı eserine atıf yapan Şiblî bu konudaki görüşlerini şu şekilde açıklar: Allah'ın emir ve nehiyleri bir tabibin hastaya ilâç ve perhiz vermesine benzer. Hastanın bunlara uymaması durumunda rahatsızlığın sürmesinin gerçek sebebi ilâcın ve perhizin ihmal edilmesi iken halk genellikle bunu tabibin tavsiyesine uymamak şeklinde algılar. Aslında mesele doğrudan ilâç ve perhizle

ilgilidir. Tabip perhiz tavsiye etmeseydi bile kişi gerekli perhizi yapmadığı için yine zarar görecekti. Aynı şekilde Allah'ın günah işlemeyi yasaklamaması halinde de ruh onu işlemekle üzüntü duyacaktı. Nitekim Kur'an'da cehennemin kesin ilimle görülebileceği (et-Tekâsür 102/5-6) ve hâlihazırda insanı kuşattığı (el-Kehf 18/29; el-Ankebût 29/54) yönünde işaretler bulunmaktadır (ʿİlm-i Kelâm-ı Cedîd, s. 120-123, 179-181).

İslâm'ın temel ilkelerinde mevcut berraklık ve sadeliğe rağmen zamanla birçok ilâve yapılarak kelâm ilminin bir problemler yumağı haline getirildiğini belirten Şiblî, ilk dönem müslümanlarının bile bu tür meselelerle kuşatılmış İslâm'ı anlayamayacağını söyler. Ona göre asıl şaşılacak şey Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla münasebeti ve amelin imandan bir cüz sayılıp sayılmayacağı gibi tartışmaların küfür ya da imanın ölçüsü diye kabul edilmesidir. Bunlar eskiden bilinmediği halde bazı vasıtalarla kelâm ilmine girip zaman içinde kelâmcıların vazgeçilmez meselesi durumuna gelen tartışmalar veya Kur'an'da geçen, fakat mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyip te'vile tâbi tutulan konulardır. Ancak bu tartışmalar yüzyıllar boyunca İslâm esasları gibi telakki edildiğinden hemen çıkarılıp atılması kolay değildir (a.g.e., s. 144-146). Nitekim sahâbe devrinden itibaren ictihad teşvik edildiği halde daha sonra taklit hâkim olmaya başlamıştır. Düşünme ve araştırma ruhu her ne kadar kelâm kitaplarına, "İtikadda taklit câiz değildir" ifadesiyle geçmişse de bu, sonraki dönemlerde geçerliliği bulunmayan bir söz olarak kalmıştır (a.g.e., s. 115-116, 194).

Şiblî Nuʿmânî kelâmın siyerle bağlantısını kurmak istemiştir. Dinin sadece Allah'a imandan ibaret bulunmadığını, nübüvvetin de onun bir parçası olduğunu, dolayısıyla peygamberin şahsiyeti ve hayatıyla ilgili muhtemel sorularla kelâm ilminin ilgilenmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca evlilik, İslâm'ı zorla kabul ettirme, köleliğe izin verme, dünya işleri ve siyasetle uğraşma gibi konularda Batılı yazarlarca Hz. Peygamber'e eleştiriler yöneltildiğini ifade ederek bunlara cevap verilmesinin zorunlu hale geldiğini belirtir (Sirat-un-Nabi, I, 7, 88). Bu noktada İslâm'ın inanç ve prensiplerini diğer din ve medeniyetlerle mukayese edip üstünlüğünü göstermeye çalışır. Bunun yanında insan hakları, kadının konumu, miras ve amme hukuku gibi o zamana kadar kelâmda ele alınmayan konulara da başlıklar halinde yer vermiştir (ʿİlm-i Kelâm-ı Cedîd, s. 127-144). Bu

durumda kelâmın muhtevası, konularının sıralanışı sabit ve durağan olmaktan çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şiblî Nû‘mânî, Târîẖ-i ʿ İlm-i Kelâm (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-i Gîlânî), Tahran 1328, s. 2-3; a.mlf., ʿ İlm-i Kelâm-ı Cedîd (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-i Gîlânî), Tahran 1329, tür.yer.; a.mlf., İslâmın Fikir Kılıcı Gazzâlî'nin Bütün Cepheleri ile Hayatı ve Eserleri (trc. Yusuf Karaca), İstanbul 1972, s. 137; a.mlf., Imam Abu Hanifa: Life and Work (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988, s. 153-156; a.mlf., Sirat-un-Nabi (trc. M. Tayyib Bakhsh Budayūni), Lahore 1979, I, 7, 72-73, 88; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964, London 1967, s. 77, 110; L. S. May, The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857, Lahore 1970, s. 131-135; Mehr Afroz Murad, Intellectual Modernism of Shibli Nu‘mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas, Lahore 1976, tür.yer.; Fazlur Rahman, Islam, Chicago 1979, s. 217; a.mlf., Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago 1982, s. 51-52; Christian W. Troll, “The Fundemental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Nu'mani's Al-Kalam, Introduced, Translated and Annotated”, Islam in India: Studies and Commentaires I: The Akbar Mission and Miscellaneous Studies (nşr. Christian W. Troll), New Delhi 1982, s. 86-115; a.mlf., “Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani (1857-1914)”, Islam and the Modern Age, XIII/1, New Delhi 1982, s. 19-32; a.mlf., “Muhammad Shibli Nu‘mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education”, Madrasa: La transmission du savoir dans le monde musulmane (ed. N. Grandine - M. Gaborieau), Paris 1997, s. 145-157; D. Lelyveld, Aligarh's First Generation, Oxford 1996, s. 240-252; Semîr Abdülhamîd İbrâhim, “el-İtticâhü'l-İslâmî fî edebi'l-ʿallâme Şiblî Nuʿmânî”, Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 17, Riyad 1417/1996, s. 291-360; Muhammad Ahmadullah, “Shibli: On Religion”, IC, LXXI/4 (1997), s. 17-37; Arshad Islam, “Allama Shibli Nu‘mani (1857-1914): A Monumental Islamic Scholar”, Pakistan Journal of History and Culture, XXVI/1,

Islamabad 2005, s. 59-82; Mehmet Özşenel, “Hindistan’da Hilafet Meselesine Aykırı Bir Bakış: Şiblî Numanî ve Hilafet Makalesi”, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 15, Adapazarı 2007, s. 153-160; J. A. Haywood, “S̲h̲iblī Nuʿmānī”, EI^{2} (İng.), IX, 433-434.

M. Sait Özervarlı

ŞİBLÎZÂDE AHMED ÇELEBİ

(bk. BURSALI AHMED).

ŞİDDET

(الشدّة)

Arap alfabesinde bazı harflerin telaffuzunda belli bir özelliği ifade eden terim

(bk. HARF).

ŞİDYÂK

(bk. FÂRİS eş-ŞİDYÂK).

ŞİFA

(اتلشفاء)

Dinî, ahlâkî ve bedenî hastalıkların tedavisi ve ilâcı anlamında bir Kur’an terimi.

Sözlükte “bir hastalığı tedavi etmek, hastayı iyileştirmek” anlamında masdar olan şifâ’ “hastalıktan kurtulma, iyileşme; ilâç” mânasında isim şeklinde kullanılır. Kelime mecazen “cehalet hastalığını giderme” anlamına da gelir (Lisânü’l-ʿArab, “şfy” md.; Kāmus Tercümesi, “şfy” md.). Kur’an’da şifa kelimesi türevleriyle birlikte dört yerde dinî-ahlâkî (et-Tevbe 9/14; Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussılet 41/44), iki yerde bedenî (en-Nahl 16/69; eş-Şuarâ 26/80) hastalıkların tedavisi ve ilâcı mânasında yer almaktadır. Bu âyetler Abdülkerîm el-Kuşeyrî’den nakledilen bir keşfe atıfla şifa âyetleri diye anılmıştır (Zerkeşî, I, 435-436). Bunların ikisinde (el-İsrâ 17/82; Fussılet 41/44) Kur’an’ın inananlar için, birinde ise (Yûnus 10/57) göğüslerde bulunan hastalıklar için şifa olduğu belirtilir. Son âyette şifa mev‘iza, hidayet ve rahmet kelimeleriyle birlikte ve onlarla yakın anlamda kullanılmıştır. Cehalet hastalığına ilâç anlamında ise besâir (cehaleti ve basîret körlüğünü gideren deliller, nurlar; el-En‘âm 6/104; el-A‘râf 7/203; el-Câsiye 45/20) ve burhan (en-Nisâ 4/174) kelimeleriyle benzer bir kapsama sahiptir. Fiil kipiyle geçtiği Tevbe sûresinin 14. âyetinde “içi ferahlatma, öfke, intikam vb. duyguları teskin etme” mânasındadır. Tefsirlerde kaydedildiğine göre âyet, Hudeybiye Antlaşması’na dayanarak Hz. Peygamber’le ittifak kuran Huzâalılar’a Bekiroğulları’nın antlaşmayı bozarak saldırması ve Kureyşliler’in de onlara yardım etmesi üzerine tecavüzkâr müşriklere karşı müminleri cihada teşvik etmek için inmiştir (Kurtubî, VIII, 87; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, IV, 138). Şifa kelimesi hadislerde de Kur’an’daki kullanımıyla paralellik arzedecek şekilde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “şfy” md.). Şifanın karşıtı olan maraz (hastalık) Kur’an’da genellikle inkâr, şirk, nifak; vehim ve kuşku gibi dinî-itikadî hastalıkları, bir yerde de “şehevî zaaf” anlamında ahlâkî hastalığı (el-Ahzâb 33/12) anlatır. Bedensel hastalıklara ise daha çok marîz (hasta) kelimesi kapsamında işaret edilmiştir. İnanç, düşünce ve karakterdeki

sapmayı, bozulmayı ifade eden hastalıkların kaynağı kalb/kulûb ve sadr/sudûr kelimeleriyle belirtilirken itikadî-fikrî ve ahlâkî hastalıklara yakalanmamış ya da yakalandıktan sonra mârifet/yakīn (tevhid) ve tövbe ilâcıyla şifa bulmuş kalpler için “kalb-i selîm” tabiri kullanılır (eş-Şuarâ 26/89). Yûnus sûresinin 57. âyetinde, “Size … göğüslerdeki hastalıklara şifa olan Kur’an geldi” buyurularak dinî ve ahlâkî hastalıkların ilâcının Kur’an olduğu bildirilirken bedenî hastalıkların tedavisi bağlamında balın şifa verici özelliğine dikkat çekilir (en-Nahl 16/69). Hz. İbrâhim’in diliyle, “Hastalandığımda O bana şifa verir” âyetiyle de (eş-Şuarâ 26/80) İslâm’ın ulûhiyyet ve tevhid anlayışına göre asıl şifayı verenin Allah Teâlâ olduğu vurgulanır. Nitekim “eş-şâfî” (şifa veren) hadislerde Allah’ın isimleri kapsamında geçmektedir (Buhârî, “Ṭıb”, 38; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 17; Tirmizî, “Cenâˀiz”, 4).

Müfessirler Kur’an’ın şifa oluşunu dönemlere göre farklı şekillerde yorumlamışlardır. Kur’an’ın bedenî hastalıklar için de şifa olduğu düşüncesi eskiden beri bulunmakla birlikte ilk devir müfessirleri Kur’an’ın şifa niteliğini daha çok cehalet, inkâr, şirk, nifak, tereddüt ve fâsıklık gibi hastalıklara şifa diye yorumlamışlardır. Tıpla da uğraştığı bilinen Fahreddin er-Râzî ile birlikte Kur’an’ın cismanî hastalıklara şifa olabileceği dile getirilmeye başlanmıştır. Ruhanî/mânevî hastalıkların en zararlısının ulûhiyyet, nübüvvet, âhiret,

kazâ ve kader konusundaki yanlış inançlar olduğunu belirten Râzî, Kur’an’ın doğru inancı ortaya koyup bâtıl inançları çürüterek itikadî hastalıklara, kötü ahlâktan menedip güzel ahlâka ve erdemli davranışlara yönelterek ahlâkî hastalıklara ve Allah’ın yüceltilip azgın şeytanların lânetlendiği âyetlerinin okunmasıyla da cismanî hastalıklara şifa olduğunu söyler (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 29). Kur’an’ın bedenî hastalıklara şifa oluşuyla ilgili yorumun daha sık zikredilmesinde, Hz. Peygamber’in ve ashabın bedenî hastalıkların şifası için Kur’an’la rukye yaptıklarına dair bir kısım rivayetlerin etkisi olduğu anlaşılmaktadır (bk. HAVÂSSÜ’l-KUR’ÂN; RUKYE). Sosyal bilimlerin bağımsız disiplinler haline gelerek kendi sistemlerini kurmaya çalıştıkları son devirlerde müfessirler Kur’an’ın şifa oluşunu, genellikle İslâm’ın fert ve cemiyetin istikamet ve ıslahı için getirdiği ilkeler temelinde sosyolojik bir bakışla açıklarlar. Buna göre Kur’an, İslâm’ın fert ve cemiyetin salahı için koyduğu kurallara bağlılığı

engelleyen şehevî hastalıklarla kesin bilgiye ulaşmayı önleyen şüpheleri yok eden bir ilâçtır (Abdurrahman b. Nâsır es-Sa‘dî, I, 367; krş. Ahmed Mustafa el-Merâgī, XI, 122-123; XV, 82). Mevdûdî bunu kısaca Kur’an’ın bütün zihinsel, psikolojik, ahlâkî ve toplumsal hastalıklara şifa olduğu şeklinde ifade eder (Tefhîmü’l-Kur’ân, III, 70; krş. Elmalılı, IV, 3195). Kur’an’ın hangi alanlarda şifa verdiği konusundaki farklı yaklaşımların yanı sıra onun ne türden bir şifa kabul edildiği konusunda da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Kur’an’ın helâl ve haramı açıklayan bir beyan (Mukātil b. Süleyman, II, 269), dini hurafe ve bid‘atlardan arındırıp aslına döndüren bir ölçü (Mâtürîdî, VII, 82) olduğu yolundaki görüşler dikkate değerdir. İmâmiyye Şîası’nın müfessirlerinden Tabersî’ye göre Kur’an cehalet ve şüpheleri yok eden bir beyan, belâgat ve fesahatiyle Resûl-i Ekrem’in doğruluğunu gösteren bir mûcize, ihtiva ettiği tevhid ve adalet ilkeleri, hükümleri, emsal ve hikmetleriyle insanlar için hem dünyada hem âhirette bir şifadır (Mecmaʿu’l-beyân, V, 673).

Fussılet sûresinin 44. âyetinde Kur’an’ın inananlar için mutlak mânada şifa oluşundan bahsedilmesi, ayrıca muhtelif âyetlerde kötü yaratıkların ve şeytanın şerrinden Allah’a sığınmanın öğütlenmesi yanında (en-Nahl 16/98; el-Mü’minûn 23/97-98; Fussılet 41/36; el-Felâk 113/1-5; en-Nâs 114/1-6) Hz. Peygamber’den, ashap ve tâbiînden gelen rivayetleri dikkate alan İslâm âlimleri sözlerinin anlaşılması, faydanın Allah’tan umulması ve şirke sebep teşkil etmemesi kaydıyla Allah’ın kelâmı, ismi veya sıfatları okunarak rukye yapılmasında bir sakınca görmezler. Bunun bir kâğıt üzerine yazılıp taşınmasını İmam Mâlik, Saîd b. Müseyyeb ve Muhammed el-Bâkır bazı şartlarla, İbn Sîrîn şartsız câiz kabul eder (bk. MUSKA). Bu şekilde hazırlanmış kâğıdın suya batırılıp suyunun şifa niyetiyle hastanın vücuduna dökülmesi, sürülmesi ya da ona içirilmesini de hastaya zarar verilmemesi şartıyla câiz görenler bulunmakla birlikte Hasan-ı Basrî ve İbrâhim en-Nehaî gibi âlimlerce uygun görülmemiştir (Kurtubî, X, 318-319; Âlûsî, XV, 146).

Ortaya koyduğu ilkelerle insanların beden sağlığının korunmasına önem veren Kur’an, “Onda -balda-insanlar için şifa vardır” âyetiyle (en-Nahl 16/69) bedensel hastalıkların tedavisi için tıbbî müdahale ve ilâç kullanımının gerekliliğine dikkat çeker. Fiziksel ve ruhsal hastalıkların tedavisinde izlenecek yöntemlere dair işaretler taşıyan bu âyet hekimlere

başvurularak hastalıkların iyileştirilmesi ve bu amaçla ilâç kullanılmasının İslâmiyet'in tevekkül, zühd ve takvâ anlayışına ters düşmediğini gösterir (Kurtubî, X, 138). Hz. Peygamber de Allah'ın ihtiyarlık ve ölüm dışında her hastalık için bir şifa yarattığını bildirmiş ve insanları tedavi olmaya teşvik etmiştir (Müsned, III, 156; IV, 278; Buhârî, "Ṭıb", 7; Müslim, "Selâm", 88, 89). Tıbbî gerçekleri dikkate alan müfessirler, bal hakkındaki âyetin umum ifadesini hususa yorarak balın ancak bazı hastalıklar için ilâç olabileceğini, hatta usulünce kullanılmadığı takdirde sağlığa zarar verebileceğini belirtirler (Semerkandî, II, 281; Zemahşerî, II, 418; İbn Atıyye, III, 406). Kur'an'daki ifadelerden ve hadislerden bedenî hastalıkların ilâcının esas itibariyle maddî, ruhî hastalıkların ilâcının ise mânevî olduğu anlaşılmaktadır (Çetin, VII [1992], s. 73). Bu sebeple tıbbî müdahalenin gerektiği yerde sadece dua ve telkin yoluyla, rukye yapmakla yetinilmesi İslâmiyet'in hastalığa ve tedaviye yaklaşımına uygun düşmemektedir. Kur'an okumanın bazı fiziksel hastalıkların tedavisinde etkisinin görülmesi, sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde süreklilik arzeden fiziksel bir yasa (sünnetullah) niteliğinde değil Allah'ın meşîetine bağlı olarak gerçekleşen doğa üstü bir lutuf ya da imanın kazandırdığı yüksek moral gücünün fiziksel yansıması şeklinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bugün tedavi edilebilen bedensel ve ruhsal hastalıkların tedavisi sürecinde şifanın Allah'tan olduğu inancıyla Kur'ân-ı Kerîm gibi kutsal sözlerin ruhanî şifa iksirinden de yararlanılabilir (bk. TEDAVİ). Pozitif bilimlerin alanıyla ilgili âyetlerin yanında Hz. Peygamber'in hastalık ve tedaviye dair sözleri ve uygulamalarının, İslâmiyet'in erken dönemlerinden itibaren tıp biliminin ilgi görmesinin en önemli sebepleri arasında yer aldığı bilinmektedir. İslâm âlimleri konuyla ilgili naslardan hareketle bir literatür oluşturmuş (bk. TIBB-ı NEBEVÎ) ve tıbbı dinî ilimlerden sayan Süyûtî gibi âlimler, bazı Kur'an âyetlerinden koruyucu ve tedavi edici hekimliğin temel ilkelerine işaretler çıkarmışlardır (el-İtḳān, IV, 2).

Kaynaklarda, Kur'an'ın hastalıkların tedavisinde tesirinin görülebilmesi için hastanın ruhî bir hazırlığının bulunmasının (niyet/teslimiyet) önemine işaret edilmektedir (İbnü'l-Arabî, III, 139; Kurtubî, X, 138). Nitekim Kur'an'ın inananlar için şifa, inanmayanlar için hüsranlarını arttıran bir vesile (el-İsrâ 17/82) ya da kulaklarda sağırlık, gözlerde körlük (Fussılet 41/44) oluşu böyle bir hazırlığın bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Müfessirler bu durumu, aslında faydalı olan bir ilâcın bünyesi bunu kabul

etmeyen kişi için fayda sağlamaması gibi Kur'an'ın da kendisine hürmet ve tâzim nazarıyla bakmayanlar için fayda vermeyeceği şeklinde izah ederler (Mâtürîdî, VIII, 345; krş. Zerkeşî, I, 280). Esasen Şuarâ sûresinin 80. âyetinde (yk.bk.), yaratıcılık sıfatının sadece Allah'a nisbet edilmesi gereğine işaretin yanı sıra tedavisine başlanmış bir hastalığın tedavisi sürecinde samimi bir iman ve tevekkül bilincinin sağlayacağı mânevî katkıya ima vardır.

Kur'ân-ı Kerîm tevhid öğretisiyle akla, gönüle ve davranışlara âhenk getirmesi, sağlam bir imanla tek yaratıcıya kulluğu öğretmesi, kalbi yanlış itikadlardan ve kişiyi kötü huylardan arındırması, insanı ruhsal bozukluklar ve cinsel sapıklıklardan koruması anlamında bir şifadır. Bugün materyalist ve septik felsefelerin etkisiyle yaygınlık kazanan fikrî ve dinî-ahlâkî sapmalar, sınırsız tüketim ve israf kültürünün yol açtığı sosyal hastalıklar ancak Kur'an'ın rehberliğinde tedavi edilebilir. Günah ve suçluluk psikolojisinden kaynaklanan korku, ümitsizlik, gerilim ve endişe gibi, bazan mâneviyatı zayıf kimseleri intihara kadar sürükleyebilen ruhsal rahatsızlıkların ve bunalımların tedavi yolu da günahkâr kullar için tövbe kapısının açık tutulduğunu bildiren ve her zaman ümitvar olmayı

tavsiye eden Kur'an'da saklıdır. Şifa kavramı üzerine Rifai Erten (Hıristiyanlık'ta ve İslâmiyet'te Şifâ, 2004, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Selahattin Öz (Kur'an'da Şifâ Kavramı, 2004, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Bilal Umaç (Kur'an'da Şifâ, Sekîne ve Tuma'nîne, 2007, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 156; IV, 278; Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003, II, 269; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, X, 90-91; XV, 152-153; XXIV, 127; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 82; VIII (nşr. Halil İbrahim Kaçar), s. 345; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Tefsîrü's-Semerḳandî (nşr.

Mahmûd Mataracı), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), II, 281; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 418; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, III, 406; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 139; Tabersî, Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (nşr. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, V, 177, 673; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, I, 147; II, 15; V, 22; X, 153; XVI, 4; XVII, 93-94; XX, 59; XXI, 29; XXIV, 125; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 231; VIII, 87; X, 137-138, 318-319; XI, 39-40; Zerkeşî, el-Burhân, I, 280, 435-436; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), I, 147; II, 334; IV, 2, 137-144; a.mlf., ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1993, IV, 138, 366; V, 144; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XV, 145-146; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3195; Ahmed Mustafa el-Merâgī, Tefsîr, Kahire 1394/1974, XI, 122-123; XV, 82; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Ahmed Asrar), İstanbul 1997, III, 70; Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, Tefsîrü's-Saʿdî (nşr. İbn Useymîn), Beyrut 1421/2000, I, 367; Abdülazîz Kâmil, "el-Îmân ve'ş-şifâʾ", eṭ-Ṭıbbü'l-İslâmî, sy. 2, Küveyt 1402/1982, s. 79-96; Mustafa Çetin, "Kur'ân'da Şifâ Kavramı", DÜİFD, VII (1992), s. 67-82.

Adem Yerinde

eş-ŞİFÂ

(الشفاء)

İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) mantık ve nazarî felsefe disiplinlerine dair ünlü eseri.

İbn Sînâ’nın felsefî sistemini bütün yönleriyle kapsayan ve diğer eserlerinin anlaşılması için esas teşkil eden Kitâbü’ş-Şifâ˒, İslâm felsefesi geleneği yanında topyekün İslâm düşüncesi tarihinin de büyük bir klasiğidir. Filozofun kendi ilimler tasnifine dayalı olarak kaleme aldığı eser, onun terminolojisinde felsefî ilimler veya aklî ilimler diye geçen çok sayıda disiplini konu edinir. Eserde mantıkla temellenen felsefî araştırma tabiat felsefesi ve matematik ilimleriyle bilimsel boyutlar kazanır, metafizikle taçlanır, peygamberliğin ispatı meselesiyle son bulur. eş-Şifâ˒, Aristo külliyatının İslâm felsefe geleneğindeki ismiyle “et-ta‘lîmü’l-evvel”in yeniden ele alınışı olup felsefî ilimlerin öğretimi için kapsamlı bir kaynak şeklinde tasarlanmıştır. İbn Sînâ, felsefî çözümlemelerini Aristo külliyatından hareketle derinleştirirken tıpkı onun yaptığı gibi Thales ve Pisagor’a kadar giden felsefî fikirlerle hesaplaştığı için eş-Şifâ˒ aynı zamanda İbn Sînâ’nın bakışıyla yazılmış bir Grek felsefesi tarihi görünümündedir. Bu eleştirel tutumu çağının kelâmcılarına da yöneltmiş olması eseri İslâm kelâm geleneği bakımından önemli kılmaktadır. Filozofun fizik ve matematiğin çeşitli dallarını, ayrıca zooloji ve botaniği sistemli biçimde ele alması esere bilim tarihinin bakış açısıyla da yaklaşmayı gerektiren özel bir hüviyet kazandırmıştır.

Filozofun eş-Şifâ˒ya yazdığı genel giriş eserin amacı ve yöntemi hakkında fikir edinmek için önemli bir kaynaktır. Fizik bölümünün başındaki ikinci giriş de eserin müellif tarafından tanıtılması yönüyle önemlidir. Talebesi Ebû Ubeyd Abdülvâhid el-Cûzcânî’nin eş-Şifâ˒ya yazdığı sunuşla hocası hakkında kaleme aldığı Târîḫu’ş-Şeyḫ adlı biyografi de eserin yazılış süreciyle ilgili değerli bilgiler içermektedir. İbn Sînâ, eserini yazmaktaki maksadını “Eskiçağ’lara ait felsefî ilimlerde doğruluğunu araştırarak tesbit ettiğimiz (mâ tahakkaknâhu) ilkeleri özüyle ortaya koymak” diye

açıklamaktadır. Bu ifadedeki “tahakkuk” kavramı, İbn Sînâ terminolojisinde bilgiyi bir filozofun ya da felsefe akımının otoritesinden hareketle değil ayrıntılı mantıkî analiz ve kanıtlamalarla doğrulamak anlamına gelmektedir (Gutas, s. 188). Filozofa göre bu ilkeler, uzun yıllar boyunca ortak felsefî aklın çabaları ve kabulleriyle üretilmiş bir araştırma birikimini ifade etmektedir. Bu amacın, eski nesillerin ürettiği bilgileri aktarmakla yetinilmesi veya bu birikim karşısında pasif bir yorumcu konumunda bulunulması demek olmadığını vurgulamak üzere filozof, söz konusu ilkeler ve onlarla ilgili ikincil meseleler hakkında araştırmalar yaparken tam bir problem bilinci içinde davrandığını vurgulamaktadır. Klasik kaynaklarda yer alan bütün önemli birikimlerin esere alındığını özellikle belirten İbn Sînâ bu felsefî birikime kendisinin ulaştığı çok önemli hususları kattığını da belirtmektedir (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [1], s. 9-10). eş-Şifâʾda eleştirel bir yöntem izleyeceğini ve sonu gelmeyen tartışmalara girmek istemediğini fiziğe yazdığı girişte tekrar vurgulayan filozofun kendisinden önceki şârihlerce kaleme alınmış kitapları şerh veya tefsir etme yolunu seçmeyişi de bundandır. Ancak eseri Meşşâîler’in felsefesinde geçerli olana yakın bir tertip içinde düzenleme niyeti de açıkça dile getirilir (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [1], s. 3).

İbn Sînâ, Aristo’nun tertibine uyarak eş-Şifâʾya mantıkla başlamıştır. Mantığı fizik, matematik ve metafizik izler. Filozof, fizik ilimlerin öncüsü kabul edilen Aristo’nun Fizika’sıyla birçok hususta paralel düşmediğini vurgulama ihtiyacı duyar. Matematik alanında takip etmeyi düşündüğü yol ise konunun anlaşılıp öğrenilmesini kolaylaştıracak bazı ilâve, açıklama ve çözümlemeler yanında esas alınan metinlerin sistematik biçimde özetlenmesidir. İbn Sînâ’nın bu alanda dayandığı kaynakların geometride Öklid’in Kitâbü’l-Üsṭüḳussât’ı, astronomide Batlamyus’un Kitâbü’l-Mecisṭî’si, aritmetikte Gerasalı Nicomachus’un Kitâbü’l-Medḫal fi’l-ḥisâb’ı olduğunu yine kendisi söylemektedir. Filozof, matematiğin üçüncü fenni olan müzik hakkında yazdığı Cevâmiʿu ʿilmi’l-mûsîḳā adlı bölüm için kaynak adı vermez, fakat bu konuda giriştiği uzun ve zahmetli incelemelerden bahseder (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [1], s. 11). Gutas, eş-Şifâʾnın bu fenninde Batlamyus’un Harmonikon’undan yararlanıldığını kaydetmektedir (Avicenna, s.102). Son olarak filozof bütün bölümleri ve yönleriyle metafiziği ele almış, bu arada ahlâka ve siyasete -daha sonra bu konularda müstakil ve kapsamlı bir eser yazacağı gerekçesiyle-metafizik

içinde temas etmiştir. Dolayısıyla bu bölümde amelî felsefeye sadece metafizik temelleri itibariyle değinmiştir. İbn Sînâ'nın bu eserin, felsefe sanatıyla ilgili doyurucu bilgilerin yanı sıra başka kitaplarda kolayca rastlanmayacak türden özgün katkılar (ziyâdât) içerdiği yönündeki vurgusu dikkat çekicidir (eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ [1], s. 11).

Filozofun eş-Şifâ˒dan sonra bu kitaba bir şerhten, eserdeki temel ilkelerin açımlanması veya bir genişletme olmak üzere yazmayı planladığı Kitâbü'l-Levâḥıḳ adlı bir eserden söz etmesi, eş-Şifâ˒nın belli felsefî disiplinlerle ilgili hâlâ genişletilmeyi bekleyen bir eser şeklinde tasarlandığını akla getirmektedir. Nitekim eş-Şifâ˒nın kapsamının genişliğine rağmen hacminin küçük olduğunu özellikle belirtmektedir (a.g.e., a.y.). Eserin tertibinde başlıklandırma sistemi "cümle, fen, makale, fasıl" biçiminde düzenlenmiş olup

cümle terimi felsefenin dört ana dalını, fen ise tâli dalları ifade etmektedir. Bu cümleler sırasıyla mantık, fizik (tabîiyyât), matematik (riyâziyyât), metafiziktir (ilâhiyyât) ve hepsi birlikte Kitâbü'ş-Şifâ˒yı oluşturur (eserin genel planı için bk. Yahyâ Mehdevî, s. 132-169). eş-Şifâ˒nın cümleleri gibi kapsamlı, ancak ayrıntıya girmeyen eserlere Latinler'in "compendium" adını verdiği hatırlanırsa eş-Şifâ˒, felsefenin dört ana dalı hakkında yazılmış "compendium"lardan müteşekkil bir "compendia" sayılabilir. Bu açıdan bakıldığında eser için modern araştırmacıların kullandığı ansiklopedi kelimesi uygun düşmemektedir. Çünkü modern bir ansiklopedide her bir ana dal ve bilim dalı arasında iç bağlantıların tutarlı biçimde oluşturduğu organik birlik gözetilmez (Gutas, s. 103). eş-Şifâ˒ ise İbn Sînâ'nın nitelemesiyle bir "mecmû‘"dur (eş-Şifâ˒ eṭ-Ṭabî˓iyyât [1], s. 4), bütüncül bir eser hüviyetindedir.

Cûzcânî'nin eş-Şifâ˒ için yazdığı sunuşa bakılırsa talebeleri İbn Sînâ'dan artık ulaşılamaz hale gelmiş eserlerini yeniden yazmasını istemiştir. Filozof eskiden yaptığı gibi lafzî metin tahlilleri ve şerhiyle uğraşacak zamanı bulunmadığını, esasen böyle bir şeye gönlünün de yatmadığını, eğer zihninde hazır olanlarla yetinilirse kendince uygun gördüğü bir tertibe göre kapsamlı tek bir eser kaleme almayı tercih ettiğini belirtmiş ve fizik ilimlerinden başlayarak eş-Şifâ˒yı yazmaya koyulmuştur (eş-Şifâ˒, Cûzcânî'nin girişi, s. 2). Biyografisinde ise Cûzcânî'nin İbn Sînâ'dan

Aristo’nun kitaplarına şerh yazmasını istediği, fakat hocasının böyle bir iş için boş vaktinin olmadığı cevabını vererek dilerse felsefî ilimlerde doğru bulduklarını, muhaliflerle tartışmaya girmeksizin ve reddetme gailesiyle uğraşmaksızın bir kitapta toplayabileceğini söylediği belirtilir. Bu iki metinde dikkat çeken ilk husus filozofun eş-Şifâ˒ ile özgün bir eser ortaya koyma isteğidir. Dostu Ebû Ca‘fer el-Kiyâ’ya yazdığı mektupta eskilerin bütün ilimlerini kapsayan eş-Şifâ˒ adlı büyük kitapta yaptığı çalışmayı şerh, tafsil ve tefrî‘ (ilkelere göre ayrıntılı hale getirme) biçiminde özetlemiştir (el-Mübâḥaṡât, s. 374). Buradaki şerh, tafsil ve tefrî‘ terimleri felsefî ilimlerin açıklanmasına yönelik analiz yöntemlerini ifade eder. Filozofun eserinin metafizik bölümünde geçen “mantık ve fizikle ilgili şerhimizde” ifadesi de (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [1], s. 22) böyle anlaşılmalıdır. Çünkü İbn Sînâ, eş-Şifâ˒yı Aristo külliyatına daha önce yazılan şerhler dizisine eklenmiş sıradan bir halka gibi tasarlamamıştır. Nitekim Gutas’a göre filozof İskenderiye şârihlerinin yazdığı türden şerh tarzını kısmen terketmek istemiş, eş-Şifâ˒da kendi fikrî yaklaşımı içinde yeniden teşekkül etmiş haliyle felsefî ilimleri ortaya koymuştur. Bu karar, eş-Şifâ˒nın yanı sıra en-Necât ve Dânişnâme-i ʿAlâ˒î’nin telif tarzında da örneği görülen yeni bir tutumu ifade etmektedir (Gutas, s. 102). Cûzcânî’nin metinlerinde dikkati çeken ikinci husus, filozofun muhalif fikirler karşısında eleştirel tutumunu muhafaza etmekle birlikte yeni eserini sonu gelmeyen tartışmalara boğmadan kendi felsefî doğrularını öne çıkarma niyetidir. Nitekim bu niyeti, eş-Şifâ˒nın genel girişinde de vurguladığı gibi “meşrikī felsefe” hakkında yazdığı eserinde billûrlaşmıştır. Gutas (a.g.e., s. 109-111), eş-Şifâ˒nın girişinden hareketle İbn Sînâ’nın Aristo ve “Meşşâî ortodoksi” karşısındaki tutumunu tartışmış, filozofun bu girişte olsun, orada sözünü ettiği el-Felsefetü’l-meşriḳıyye’ye dair eserin girişinde olsun kendisini Aristocu geleneğin bilinçli bir reformcusu şeklinde takdim ettiğini yazmıştır.

Gutas, Cûzcânî’nin verdiği bilgileri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirirken İbn Sînâ’nın eserini yazmaya Hemedan Emîri Şemsüddevle’nin vefatından hemen önce 411 (1020) yılı dolaylarında başladığını söylemektedir. Cûzcânî’nin metinlerinden çıkan kronolojiye göre eş-Şifâ˒nın yazılışı 411-418 (1020-1027) yılları arasında gerçekleşmiş, muhtemelen müellif kırk sekiz yaşındayken tamamlanmıştır. Buna göre eserin yazılışı filozofun telif hayatının orta dönemine denk gelmektedir (a.g.e., s. 104-105, 145). Sık sık

yanlış biçimde eş-Şifâʾnın özeti olarak nitelenen, aslında filozofun eş-Şifâʾdan önce kaleme aldığı bazı eserlerden derlenmiş olan Kitâbü'n-Necât'ın yazılışı da bu sürecin son yıllarına rastlamaktadır (a.g.e., s. 112-114). Kitâbü'n-Necât'ta eş-Şifâʾya iki yerde atıf yapılmaktadır (s. 83, 131). Filozof son dönem eserleri olan el-İşârât (I, 483) ve el-Mübâḥaṣ̱ât'ta da (s. 92) eş-Şifâʾya göndermede bulunmuştur (İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojisi için bk. Gutas, s. 145; krş. Reisman, s. 304).

İbn Sînâ felsefesinin felsefe, kelâm ve tasavvuf üzerinde büyük bir etki yaptığı bilinmektedir. Bu etkiyi daha sonraki nesillere taşıyan eserler arasında eş-Şifâʾnın önemli bir yeri vardır. Her ne kadar hakkında yazılan şerhler vasıtasıyla el-İşârât ve't-tenbîhât ve nisbeten küçük hacmi sebebiyle Kitâbü'n-Necât yaygın biçimde okunmuşsa da eş-Şifâʾ, İbn Sînâ ile ilgili temel başvuru kaynağı olmuştur. Meselâ Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sinde ve Şehristânî'nin Nihâyetü'l-iḳdâm'ında özellikle âlemin hudûsu ve kıdemi problemi tartışılırken çoğunlukla eş-Şifâʾdan nakiller yapılmıştır. İbn Rüşd'ün Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife'sinde gerek olumlayıcı gerekse eleştiri amaçlı nakillerde de aynı durum söz konusudur. Ayrıca İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinin çeşitli yerlerinde eş-Şifâʾdan bahsedilmektedir. Nesefî'nin el-ʿAḳāʾid'i, Teftâzânî'nin el-Maḳā-ṣıd'ı, Îcî'nin el-Mevâḳıf'ı ile bunlara yazılan şerh ve hâşiyeler verilen örneklere eklendiğinde eş-Şifâʾnın yaygın bir çevrede okunduğu tahmin edilebilir (anılan eserlerde eş-Şifâʾdan nakiller ve esere yapılan atıflar hakkında bk. eş-Şifâʾ, İbrâhim Medkûr'un mukaddimesi, s. 29-30). Bunun yanı sıra eş-Şifâʾnın çeşitli cümle veya fenleri için yazılan şerh, hâşiye, taʻlik ve telhisler de eserin etkisini yansıtır (Yahyâ Mehdevî, s. 172-174; ayrıca bk. Ergin, s. 93, 111-112). Bunlardan Sadreddin eş-Şîrâzî'nin eş-Şifâʾnın el-İlâhiyyât'ı için yazdığı taʻlîkātla (Tahran 1305/1885 baskısının hâmişinde) Muhammed Mehdî en-Nerâkī'nin Şerḥu'l-İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâʾsı (nşr. Meh-dî Muhakkık, Tahran 1365/1986) özellikle anılmalıdır. eş-Şifâʾnın günümüze ulaşan yazma nüshalarının çokluğu da bu hususta fikir verir. Bazıları eserin tamamını içeren, bazıları riyâziyyâtı dışarıda bırakan, bazıları bir veya iki disiplinden ibaret çok sayıda yazma dünya kütüphanelerinde mevcut olup bunlardan elliyi aşkın nüsha İstanbul kütüphanelerindedir (eş-Şifâʾ yazmalarının bir dökümü için bk. Anawati, s. 69-78; Yahyâ Mehdevî, s. 170-172). Türkiye'de bulunan eş-Şifâʾ yazmaları içinde Fâtih Sultan Mehmed'e sunulan 871 (1466-67) istinsah tarihli el-

İlâhiyyât nüshası (Tire Necib Paşa Ktp., nr. NP/446 → Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2005), Türk kültür tarihinde esere olan ilginin anlamlı bir göstergesidir.

eş-Şifâʾ Latin Ortaçağı'nda genellikle Sufficientia, bazan da Sanatio adıyla tanınmıştır. Bu karşılıkların ilki Latince'de "yeterlik" anlamına geldiğinden isabetsizdir. Sanatio ise Latince'de "iyileşme" demektir ve eş-Şifâʾnın anlamına uygundur. Gilson, Liber Sufficientia adının bilinçli şekilde eş-Şifâʾnın eṭ-Ṭabîʿiyyât'ına ait Latince bir tercümenin ismi olarak da kullanıldığına dikkat çekmektedir. Buna göre İbn Sînâ'nın fizik kitabının bu adı taşımasının sebebi, yanlışları reddetmekle vakit kaybetmeksizin fizik hakkındaki doğruları yeterli biçimde ortaya koyma amacıdır

(History of Christian Philosophy, s. 192, 236). Eserin çeşitli cümle, fen, makale ve fasıllarına ait kısmî Latince tercümeleri farklı zamanlarda ve bazan yardımlaşarak başta Avendauth Israelite (İbn Dâvûd) ve Dominicus Gundissalinus olmak üzere Johannes Gunsalvi, Alfredus Sareshalensiss, Giraldus Lumbardus, Gehard de Cremona ve Michael Scotus gibi kişiler tarafından yapılmıştır. Avrupa'nın belli başlı kütüphanelerinde bu tercümelere ait 150'yi aşkın yazma nüshanın mevcut oluşu eş-Şifâʾya Ortaçağ Latin dünyasında verilen önemin bir göstergesidir (ayrıntılı bilgi için bk. Karlığa, s. 341-351).

Avrupa'da XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan eş-Şifâʾ tercümelerinin Latin Ortaçağ felsefe ve teoloji dünyasını etkilediği görülmektedir. İlk etkiler ise mütercimlerinin kendi eserlerinde görülmektedir. XII. yüzyılın sonlarına doğru, Liber de Anima adıyla eş-Şifâʾnın en-Nefs ve Liber de philosophia prima sive scienia divina adıyla el-İlâhiyyât fenlerinden tercümeler yapan Dominicus Gundissalinus, De processione mundi ve De Anima adlı eserlerinde başka kaynakların yanı sıra İbn Sînâ'dan da yararlanmıştır. XIII. yüzyılın başlarında varlığı bilinen De causis primis et secundis adlı anonim eser de geniş ölçüde eş-Şifâʾnın el-İlâhiyyât'ından derlenerek yazılmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren Paris Üniversitesi hocalarının İbn Sînâ'nın eserlerine vâkıf olduğu kaydedilmektedir. Oxford ve Cambridge'de ders vermiş olan Paris Üniversitesi hocalarından John Blund, eş-Şifâʾnın en-Nefs tercümesindeki ana fikirleri izlediği De Anima adlı eserinde filozofun adını yirmi yerde

zikretmiştir. eş-Şifâ ͗nın fiziğinden madenlerle ilgili bölümü De Mineralibus adıyla tercüme eden Sareshalli Alfredus, Aristo’nun Meteorologica’sına yazdığı şerhte İbn Sînâ’dan “büyük filozof” diye söz etmiştir. Bunun gibi Auvergneli William da De Anima adlı eserinde enerjisinin çoğunu en-Nefs’teki fikirlere saldırmaya ayırmıştır. eş-Şifâ ͗nın el-İlâhiyyât’ından çeviriler içeren Liber de philosophia prima’nın Avrupa Ortaçağ felsefesinde hareket noktası teşkil ettiği belirtilir. Özellikle iki büyük hıristiyan düşünürü Thomas Aquinas ve Duns Scotus’un metafiziklerinin şekillenmesinde bu eserin açık, kesin ve belirleyici etkileri olmuştur (Gilson, s. 236-238; Meranbon, II, 1003-1006; Butterworth - Kessel, s. 26-29, 44-45, 61-65).

Neşirleri ve Tercümeleri. eş-Şifâ ͗nın fizik ve metafiziği içeren ilk baskısı Tahran’da yapılmıştır (1305). Tamamı ise uzun süren bir proje kapsamında yirmi iki cilt halinde Kahire’de neşredilmiştir (1952-1983). Bu neşrin on cilt halinde Tahran’da (h. 1405, M. M. Âyetullah el-Uzmâ el-Mar‘aşî en-Necefî tarafından) ve Beyrut’ta (1992) tıpkıbasımları gerçekleştirilmiştir. eş-Şifâ ͗nın bazı fenleri çeşitli Batı ve Doğu dillerine tercüme edilmiştir. Eserin tamamının -Arapça neşriyle karşılıklı olarak-Türkçe’ye çevrilmesi projesi Muhittin Macit’in editörlüğünde halen devam etmekte olup bugüne kadar dokuz fenninin tercümesi yayımlanmıştır (İstanbul 2004-2008). Anılan neşirlerle tercümelerinin dökümü eş-Şifâ ͗nın özgün tertibine göre şöyledir: A) el-Manṭıḳ. 1. el-Medḫal (nşr. İbrâhim Medkûr - Georges C. Anawati - Mahmûd el-Hudayrî - Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952; T trc. Ömer Türker, Mantığa Giriş, Medhal [İstanbul 2006]). 2. el-Maḳūlât (nşr. Georges C. Anawati - Mahmûd el-Hudayrî - Ahmed Fuâd el-Ehvânî - Saîd Zâyid, Kahire 1959). 3. el-ʿİbâre (nşr. Mahmûd el-Hudayrî, Kahire 1970; T trc. Ömer Türker, Yorum Üzerine, İstanbul 2006). 4. el-Ḳıyâs (nşr. Mahmûd el-Hudayrî, Kahire 1970; İng. trc. N. Shehaby, The Propositional Logic of Avicenna. A Translation from al-Shifâ: al-Qiyâs, Dordrecht, Reidel 1973). 5. el-Burhân (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî, Kahire 1955; el-Burhân min Kitâbi’ş-Şifâ ͗, nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. bs., Kahire 1966; T trc. Ömer Türker, İkinci Analitikler, İstanbul 2006). 6. el-Cedel (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1965; T trc. Ömer Türker, Topikler, İstanbul 2008). 7. es-Safsata (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1958; T trc. Ömer Türker, Sofistik Deliller, İstanbul 2006). 8. el-Ḫaṭâbe (nşr. Muhammed Sâlim Sâlim, Kahire 1954). 9. Fennü’ş-Şiʿr min Kitâbi’ş-Şifâ ͗ (nşr. Abdurrahman Bedevî [Arisṭoṭâlîs: Fennü’ş-Şiʿr içinde, s. 161-198], Kahire 1966; İng. trc. I.

Dahiyat, Avicenna’s Commentary on the Poetics of Aristotle, Leiden 1974). B) eṭ-Ṭabîʿiyyât. 1. es-Semâʾü’ṭ-ṭabîʿî (nşr. Saîd Zâyid, Kahire 1983; es-Semâʾü’ṭ-ṭabîʿî min Kitâbi’ş-Şifâʾ, nşr. Ca‘fer Âlü Yâsîn, Beyrut: Dârü’l-Menâhil 1416/1996; T trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı, Fizik, I-II, İstanbul 2004-2005; Far. trc. M. Ferûgī, Fenn-i Semâʾ-i Ṭabîʿî, Tahran 1937, 1983). 2. es-Semâʾ ve’l-ʿâlem. 3. el-Kevn ve’l-fesâd. 4. el-Efʿâl ve’l-infiʿâlât (nşr. Mahmûd Kāsım, Kahire 1969; el-Kevn ve’l-fesâd’ın T trc. Muammer İskenderoğlu, Oluş ve Bozuluş, İstanbul 2008). 5. el-Meʿâdin ve’l-âs̱ârü’l-ʿulviyye (nşr. Abdülhalîm Müntasır - Saîd Zâyid - Abdullah İsmâil, Kahire 1965). 6. en-Nefs (nşr. Georges C. Anawati - Saîd Zâyid, Kahire 1975; Avicenna’s De Anima, Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ, nşr. Fazlurrahman, London 1959; en-Nefs min Kitâbi’ş-Şifâʾ, nşr. Âyetullah Hasanzâde Âmülî, Kum 1996; Far. trc. A. Dânâsareşt, Kitâb-i Revanşinâsî-yi Şifâʾ, Tahran 1929, 1985; Psychologie d’Ibn Sînâ [Avicenne], d’après son çuvre al-Shifâ, nşr. ve Fr. trc. J. Bakoš, Prague 1956; Paris-Beyrut 1982 [Fr. trc. hariç]; Rusça trc. L. Xromov, Book of the Soul [M. Asimov, Ibn Sina, Izbranniye filosofskia proizvedeniya, Moskow, Nauka 1980 içinde, s. 383-522]). 7. en-Nebât (nşr. Abdülhalîm Müntasır - Saîd Zâyid - Abdullah İsmâil, Kahire 1965). 8. el-Ḥayevân (nşr. Abdülhalîm Müntasır - Saîd Zâyid - Abdullah İsmâil, Kahire 1970). C) er-Riyâżiyyât. 1. Uṣûlü’l-hendese (nşr. Abdülhamîd Sabra - Abdülhamîd Lutfî Mazhar, Kahire 1976). 2. el-Ḥisâb (nşr. Abdülhamîd Lutfî Mazhar, Kahire 1975). 3. Cevâmiʿu ʿilmi’l-mû-sîḳā (nşr. Zekeriyyâ Yûsuf, Kahire 1956; T trc. Ahmet Hakkı Türabi, Mûsikî, İstanbul 2004). 4. ʿİlmü’l-heyʾe (nşr. Muhammed Rızâ Medver - İmam İbrâhim Ahmed, Kahire 1980). D) el-İlâhiyyât (I, nşr. Georges C. Anawati - Saîd Zâyid, Kahire 1960; II, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Süleyman Dünyâ - Saîd Zâyid, Kahire 1960; T trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I-II, İstanbul 2004-2005; Alm. trc. Max Horten, Die Metaphysik Avicennas: Das Buch der Genesung der Seele, Leipzig-New York 1907, Frankfurt 1961; Fr. trc. Georges C. Anawati, La Métaphysique du Shifâ’, I-II, Paris: J. Vrin 1978, 1985; İng. trc. ve nşr. Michael Marmura, The Metaphysics of The Healing: a Parallel English-Arabic Text, Provo, Utah 2005).

eş-Şifâʾnın çeşitli fen ve bahisleriyle ilgili ilk Latince neşirler 1485-1495 yılları arasında gerçekleştirilmiştir. Bunların içinde el-İlâhiyyât’ın ilk bölümüne ait olan Metaphysica sive prima philosophia (Venedik 1495;

Frankfurt 1966) özellikle zikredilmelidir. Daha sonra kısmî tercümelerden oluşan metinler ilk defa toplu halde Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera başlığıyla yayımlanmıştır (Venedik 1508). Bu neşrin Latince'deki İbn Sînâ araştırmacıları için önem arzeden tıpkıbasımı

Marie-Thérèse d'Alverny'nin açıklamalarıyla birlikte Avicenna Latinus adıyla yapılmıştır (Frankfurt 1961). Anılan toplu neşir içinde: 1. Logica (el-Manṭıḳ, el-Medḫal'den, vr. 2-12v); 2. Sufficientia (es-Semâʾü't-ṭabîʿî'den, vr. 13-36v); 3. De celo et mundo (es-Semâʾ ve'l-ʿâlem'den, vr. 37-42v); 4. De Anima (en-Nefs'ten, vr. 1-28v); 5. De Animalibus (el-Ḥayevân'dan, vr. 29-64); 6. De Intelligentiis (Liber Avicenne in primis et secundis substantiis et de fluxu entis. Kısaca Fluxu entis adıyla da bilinen bu tercüme İbn Sînâ'nın bir eserine ait olmayıp filozofa nisbet edilmiştir, vr. 64v-67v); 7. Alpharabius de intelligentiis (Fârâbî'nin Maḳāle fî Meʿâni'l-ʿaḳl'ından, vr. 68-69v); 8. Philosophia prima (el-İlâhiyyât'tan, vr. 70-109v) başlıklı metinler yer almaktadır. eş-Şifâʾnın Latince tercümelerinin tahkikli neşri ise toplu halde yine Avicenna Latinus adıyla yapılmıştır (nşr. Simone van Riet, Leiden 1968-1992). Bu diziden çıkan ve -1983 tarihli olanı hariç- her birine Gérard Verbeke tarafından giriş yazılan neşirler şunlardır: 1. Liber de anima seu sextus de naturalibus, I-II-III (1972). 2. Liber de anima seu sextus de naturalibus, IV-V (1968). 3. Liber de philosophia prima sive scienta divina, I-IV (1977). 4. Liber de philosophia prima sive scienta divina, V-X (1980). 5. Liber de philosophia prima sive scienta divina, I-X (1983). 6. Liber Tertius naturalium de generatione et corruptione (1987). 7. Liber Quartus naturalium de actionibus de actionibus et passionibus qualitatum primarum (1989). 8. Liber Primus naturalium. Tractatus Primus de causis et principiis naturalium (1992). Bu dizide yer almayan el-Meʿâdin ve'l-âs̱ârü'l-ʿulviyye'nin birinci makalesinden seçilmiş bölümlerin Alfredus Sareshalensis tarafından yapılmış Latince tercümesi de Arapça neşri ve İngilizce çeviriyle birlikte yayımlanmıştır (Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the Kitâb al-Shifâ', nşr. E. J. Holmyard - D. C. Mandeville, Paris 1927).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, eş-Şifâˀ el-İlâhiyyât (1), s. 22; a.mlf., eş-Şifâˀ el-Manṭıḳ (1), s. 9-11; ayrıca bk. Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'nin girişi, s. 1-4; İbrâhim Medkûr'un Mukaddime'si, s. 1-77; a.mlf., eş-Şifâˀ eṭ-Ṭabîˁiyyât (1), s. 3-4; a.mlf., el-İşârât, I, 483; a.mlf., en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 83, 131; a.mlf., el-Mübâḥaṣ̱ât (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1371/1413, s. 92, 374; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ˁulemâˀ (Lippert), s. 413-426; İbn Ebû Usaybia, ˁUyûnü'l-enbâˀ, s. 440-445; G. C. Anawati, Müˀellefâtü İbn Sînâ, Kahire 1950, s. 29-31, 69-79; Yahyâ Mehdevî, Fihristi Nüsḫahâ-yi Muṣannefât-ı İbn Sînâ, Tahran 1333 hş., s. 125-174; E. Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York 1955, s. 187-216, 235-245; Osman Ergin, İbn Sina Bibliyografyası, İstanbul 1956, s. 32-33, 93, 111-112; D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition, Leiden 1988, s. 101-114, 145, 188; J. L. Janssens, An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ: 1970-1989, Leuven 1991, s. 3-13; J. Meranbon, "Medieval Christian and Jewish Europa", History of Islamic Philosophy (nşr. Seyyed Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, II, 1003-1006; H. Daiber, Bibliography of Islamic Philosophy, Leiden 1999, I, 98-101, 472-473; II, 292-295; D. C. Reisman, The Making of the Avicennan Tradition, Leiden 2002, s. 289-295, 304; Charles E. Butterworth - B. A. Kessel, İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi (trc. Ömer Mahir Alper), İstanbul 2002, s. 26-29, 44-45, 61-65; Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri, İstanbul 2004, s. 339-361.

İlhan Kutluer

eş-ŞİFÂ

(الشفا)

Kādî İyâz’ın (ö. 544/1149) Peygamber sevgisine ve Hz. Peygamber’in müslümanlar üzerindeki haklarına dair eseri.

Tam adı eş-Şifâ bi-(fî)taʿrîfi ḥuḳūḳi (fî şerefi)’l-Muṣṭafâ’dır. Müellif kendisinden Resûl-i Ekrem’in yüceliğini, ona gösterilmesi gereken saygıyı, bu saygıda kusur edenlerin durumunu anlatan bir kitap yazması istendiği için bu çalışmayı yaptığını ve Resûlullah’ın müslümanlar üzerindeki haklarını da ortaya koyduğu eserini 535 (1140-41) yılında kaleme aldığını belirtmektedir. Ayrıca eş-Şifâ’yı Resûl-i Ekrem’in peygamberliğini inkâr eden ve mûcizelerine dil uzatanlar için yazmadığını, kitabını Resûlullah’ın davetini kabul edenlerin ona olan sevgisini arttırmak, sünnetine daha fazla sarılmalarını sağlamak ve imanlarını kuvvetlendirmek amacıyla telif ettiğini söylemektedir (eş-Şifâ, nşr. Abduh Ali Kûşek, s. 307). Dört bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber’e gerekli saygının gösterilebilmesi için onun maddî ve mânevî güzellikleri, Allah katındaki üstün yeri ve mûcizeleri ele alınmakta; ikinci bölümde ona inanıp itaat etmenin, onu bütün gönlüyle sevmenin, kendisine salâtü selâm getirmenin gereği vurgulanmaktadır. Kitabın asıl konusunun üçüncü bölümde ele alındığını, ilk iki bölümün buna giriş niteliği taşıdığını söyleyen müellif burada Resûl-i Ekrem’de bulunabilecek ve kesinlikle bulunmayacak hususları, Allah Teâlâ’nın onu günahlardan ve kötülüklerden koruduğu gerçeğini ve insan olması itibariyle yaptığı şeyleri anlatmaktadır. Dördüncü bölümde Resûlullah’a dil uzatanlara uygulanacak hükümler incelenmektedir. Her konuya âyetlerle ve müfessirlerin bu âyetlerle ilgili açıklamalarıyla başlanmakta, ardından gelen hadislerde ilk hadis senediyle, diğerleri senedsiz olarak verilmekte ve zaman zaman âlimlerin meseleye dair görüşleri nakledilmektedir.

Kādî İyâz çok yönlü ilmî kişiliğiyle konuları âyet, hadis, İslâm hukuku, dil ve edebiyat gibi pek çok yönden işlemiş, siyer ve megāzi, kelâm ve tasavvuf ilimlerinin önde gelen âlimlerinden faydalanmıştır. Hadiste Kütüb-

i Sitte yanında İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Bezzâr, Taberânî, Ebû Süleymân el-Hattâbî, İbn Abdülber enNemerî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî; tefsir ilminde İbn Cerîr et-Taberî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî; tasavvufta Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Mekkî b. Ebû Tâlib; siyer ve megāzîde İbn İshak, Vâkıdî, İbn Sa'd; fıkıhta özellikle İmam Mâlik ile Mâlikî fakihlerinden İbn Habîb es-Sülemî, Sahnûn, İbn Sahnûn, İbn Abdûs el-Kayrevânî, İbnü'l-Cellâb; Arap dili, edebiyatı ve kıraat ilimlerinde Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Müberred, Sa'leb, Zeccâc, Niftâveyh, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî ve Rummânî; kelâm ilminde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Bâkıllânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi otoritelerden yararlanmıştır. Görüşlerinden en çok faydalandığı zâhidler arasında Sehl et-Tüsterî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî zikredilebilir. Kādî İyâz eserinde âlimlerin farklı görüşlerini nakletmekle yetinmemekte, bu görüşler arasında tercihler yapmaktadır. eş-Şifâ'yı müelliften pek çok kimse rivayet etmiştir. Bunların başında oğlu Muhammed, talebesi İbn Zerkūn ve eserlerinin çoğunu kendisinden nakleden İbnü'l-Gāzî Muhammed b. Hasan el-Ensârî es-Sebtî; rivayeti Endülüs, Tunus, Mısır, Suriye ve Medine'de yayılan Ebû Ca'fer İbn Hakem el-Hassâr ile Zâhirî fakihi İbn Madâ bulunmaktadır. Müelliften eş-Şifâ'yı icâzet yoluyla rivayet edenler arasında İbn Kurkūl, İbn Beşküvâl, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre de yer almaktadır.

İslâm Dünyasındaki Yeri. eş-Şifâ yazıldığı tarihten itibaren İslâm dünyasında büyük ilgi görmüş, üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar ve tercüme şeklinde pek çok çalışma yapılmış, medreselerde öğrencilere, camilerde halka okutulmuştur. Özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde düşman tehlikesine ve

hastalıklara karşı okunması gelenek halini almış, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin belirttiğine göre amansız hastalıklardan ve âfetlerden korunmak için evlerde eş-Şifâ bulundurulmuştur. Bu âdetin diğer İslâm ülkelerinde de mevcut olup meselâ Sultan Abdülhamid'in sürgünde bulunduğu günlerde Çanakkale savaşlarında zafer kazanılması için eş-Şifâ okuduğu kaydedilmektedir (Hülagü, s. 243). Eserin Mağrib'de kolayca okunabilmesi için mushaf cüzleri gibi otuz cüz halinde yayımlandığı ve Cezayir'de askerlik görevini yapacak olanların Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile eş-Şifâ üzerine yemin etme âdetinin günümüzde sürdüğü belirtilmektedir (Türâbî, s. 327). Eser hakkında takdirkâr sözler söylenmiş, öncelikle müellif eser tamamlandığı

zaman, şeytanın hasedinden çatlayacağını, müminin kalbinin aydınlanıp içinin rahatlayacağını ve aklı olan herkesin Resûlullah'ın kıymetini daha iyi anlayacağını kaydetmiştir (eş-Şifâ, nşr. Abduh Ali Kûşek, s. 51, 52). İbn Ferhûn, Kādî İyâz'ın eş-Şifâ ile benzersiz bir eser meydana getirdiğini, aynı görüşte olan Taşköprizâde de vebaya karşı eş-Şifâ okumanın faydalı olduğunu "meşâyihten" duyduğunu söylemiş, eş-Şifâ şerhlerinin en güzelini kaleme alan Ali el-Kārî de bu eserin sahasında yazılan bütün kitapları ihtiva ettiğini (Şerḥu'ş-Şifâ, I, 2), Kâtib Çelebi eserin son derece yararlı olduğunu ve İslâm dünyasında bir benzerine rastlanmadığını belirtmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1053), eş-Şifâ'nın en önemli şârihlerinden olan Şehâbeddin el-Hafâcî eserin aynı zamanda müellifin değerini ortaya koyduğunu vurgulamıştır. Hintli âlim Seyyid Süleyman Nedvî'nin kaydettiğine göre Fransa'da bulunduğu sırada şarkiyatçı Massignon kendisine, Avrupalılar'a Hz. Muhammed'in üstünlüğünü anlatmak için eş-Şifâ'nın Avrupa dillerinden birine çevrilmesinin yeterli olacağını söylemiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki pek çok belgede kaydedildiği üzere Osmanlı ülkesinde Şifâ-i Şerîf adıyla bilinen esere hem devlet hem halk tarafından büyük ilgi gösterilmiş, Şifâ-han (Şifâ-i Şerîf mukarriri) adıyla müderrisler tayin edilmiş, ayrıca devletin ve vakıfların desteğiyle "asâkir-i şâhâne"nin ve "donanma-yı hümâyun"un selâmeti için Ravza-i Mutahhara başta olmak üzere Bâb-ı Seraskerî, Bâb-ı Fetvâ, Fâtih Camii, Kastamonu Nasrullah Paşa Camii, Tarsus Nur Camii gibi pek çok camide Şifâ-i Şerîf okunup hatimler yapılmıştır (BA, Y.PRK.UM, 69/14; BA, İ.İLM, 3/1318 M-2; BA, İ.DH, 282/17747, 306/19466, 376/24853, 397/26294, 428/28297, 527/36434, 998/78872; BA, HAT, 228/12683; BA, A.MKT.UM, 424/88; BA, A.MKT.NZD, 67/62, 146/98). Hatta eşkıya ile karşılaşan Osman Paşa'nın zafer elde etmesi için bazı dergâhlarda kelime-i tevhid yanında Şifâ-i Şerîf okutulmuş, bunun Enderun'da da yapılmasına karar verilmiştir (BA, HAT, 55/2543, 29 Z 1215). Eser günümüzde çeşitli İslâm ülkelerinde ve Türkiye'deki bazı camilerde halka okutulmaktadır. eş-Şifâ'yı methetmek için şiirler söylenmiş, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, bunların bir kısmını Ezhârü'r-riyâż fî aḫbâri ʿİyâż adlı eserinde bir araya getirmiştir. Burada, İbn Ebü'l-İsba'ın eserdeki Resûl-i Ekrem'in nübüvvet delilleri ve sıfatlarına dair bilgileri 315 beyit halinde nazma çektiği kasidesi de anılmalıdır.

Şifâ Hadislerinin Değerlendirilmesi. eş-Şifâ'nın ihtiva ettiği 1830 kadar rivayetin bir kısmı tenkit edilmiştir. Zehebî, Kādî İyâz'ın en değerli çalışmasının eş-Şifâ olduğunu belirttikten sonra onun iyi bir muhaddis olmasına rağmen eserini hadis tenkidi konusunda bilgisiz bir kimse gibi uydurma rivayetlerle doldurduğunu ve kitabında bazı uzak te'villere yer verdiğini söylemiştir. Şemseddin es-Sehâvî, Zehebî'nin bu eleştirisini aşırı bulmuş, Kādî İyâz gibi büyük itibar görmüş bir âlim hakkında daha uygun bir ifadenin kullanılması gerektiğini ifade etmiştir (el-İntihâż fî ḫatmi'ş-Şifâ li-ʿİyâż, s. 18-19). Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî de Zehebî'nin eş-Şifâ hakkındaki sözlerini isabetli bulmadığını kaydetmiştir. Kādî İyâz'ın hadiste bir otorite sayıldığını belirten Ali el-Kārî, eş-Şifâ'da rastladığı bazı zayıf rivayetleri değerlendirirken Kādî İyâz'ın bunların güvenilir bir senedini görmüş olabileceğini veya zayıf hadislerin faziletli ameller hususunda delil sayılabileceğini belirtmiştir (Şerḥu'ş-Şifâ, II, 91-92). eş-Şifâ şârihlerinden Şemseddin Muhammed b. Muhammed ed-Delecî el-Osmânî'nin eserdeki bir hadisin kaynağını bulamadığını bildirmesi üzerine Ali el-Kārî, "Bu hadisi büyük muhaddislerden olan Kâdî İyâz'ın rivayet etmesi yeterlidir; eğer hadisin bir senedi olmasaydı onu kitabına almazdı" demiştir (a.g.e., I, 629).

Şerhleri. eş-Şifâ üzerine yazılan pek çok şerhten günümüze ulaşanların bazıları şunlardır: 1. Abdullah b. Ahmed et-Ticânî, el-Vefâ fî şerḥi (bi-beyâni fevâʾidi)'ş-Şifâ. Eserin yaklaşık yarısı Tunus'ta Mektebetü câmii'z-Zeytûne'de bulunmaktadır (nr. 1321). 2. Tâceddin el-Yemenî, el-İḳtifâʾ fî şerḥi elfâẓi'ş-Şifâ (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 452; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 895; Köprülü Ktp., nr. 1116; ayrıca bk. Brockelmann,

GAL Suppl., I, 631). Yemenî daha sonra eserini Telḫîṣu'l-İḳtifâʾ adıyla ihtisar etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1054). 3. İbn Merzûk el-Hatîb, Şerḥu'ş-Şifâ. Eserin beş ciltten oluşan bir nüshası Gotha Herzoglichen Bibliothek'te kayıtlıdır (EI² [İng.], III, 867). 4. Sıbt İbnü'l-Acemî, el-Muḳtefâ (el-İḳtifâʾ) fî (şerḥi/żabṭı) elfâẓi'ş-Şifâ li'l-Ḳādî ʿİyâż. İbnü'l-Acemî'nin 797'de (1395) tamamladığı eserin (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 863, vr. 312b) kendi hattıyla birer nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 1301) ve Köprülü Kütüphanesi'ndedir (Fâzıl Ahmed Paşa, Yazmalar, nr. 797). Ayrıca muhtelif nüshaları Millet (Feyzullah Efendi, nr. 876), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 442), Süleymaniye (Kadızâde Mehmed Efendi, nr.

76; Kılıç Ali Paşa, nr. 194; Damad İbrâhim Paşa, Yazmalar, nr. 863; Murad Molla, nr. 453, 457) ve Âtıf Efendi (nr. 472) kütüphanelerinde kayıtlıdır. İbnü'l-Kabâkıbî, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin şerhini Zübdetü'l-Muḳtefâ fî taḥrîri (ḥalli) elfâẓi'ş-Şifâ adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 586; Yazma Bağışlar, nr. 4333). 5. Nûreddin Ali b. Muhammed b. Akbars, Fetḥu'ṣ-ṣafâ li-şerḥi meʿânî elfâẓi'ş-Şifâ. Eserin Süleymaniye (Cârullah Efendi, nr. 320; Lâleli, nr. 520; Reşid Efendi, nr. 143), Hacı Selim Ağa (nr. 185, 828) ve Millet (Murad Molla, nr. 455-456) kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır. Murad Molla Kütüphanesi'ndeki nüshanın (Murad Molla, nr. 455, 456) şârihin hattıyla olduğu kaydedilmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 631). 6. Ebrekân diye anılan Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Mahlûf er-Râşidî et-Tilimsânî, Ġunyetü (Buġ-yetü) ehli'ṣ-ṣafâ fî şerḥi'ş-Şifâ. Kâtib Çelebi şârihin aynı adı taşıyan üç şerhinden birincisinin iki cilt, ikincisinin bir cilt, üçüncüsünün daha küçük hacimde olduğunu bildirmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1053). Brockelmann, Ebrekân'ın Ġarîbü'ş-Şifâ adlı çalışmasının bir kısmının Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunduğunu (nr. 41/17) zikretmektedir (GAL Suppl., I, 631); Şârihin üçüncü çalışması muhtemelen bu eserdir. 7. Şümünnî, Müzîlü'l-ḫafâ ʿan (ʿalâ) elfâẓi'ş-Şifâ. eş-Şifâ'nın oldukça muhtasar bir hâşiyesidir (İstanbul 1264; eş-Şifâ'nın kenarında, I-II, Beyrut 1399/1979, 1409/1988; nşr. Abdüsselâm Muhammed Emîn, Beyrut 2000). Sehâvî, Şümünnî'nin bu eseri Sıbt İbnü'l-Acemî'nin el-Muḳtefâ'sından kısaltarak yazdığını belirtmektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 175). 8. Abdullah b. Ahmed b. Saîd ez-Zemmûrî, Îżâḥu'l-lebs ve'l-ḫafâ ʿan elfâẓi'ş-Şifâʾ. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî eserin müellif hattıyla olan nüshasını gördüğünü söylemekte, yazma nüshasının Fas'taki Sûs şehrinde Edûz köyündeki medresenin kütüphanesinde bulunduğu kaydedilmektedir (Ziriklî, IV, 68). 9. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hasenî et-Tilimsânî, el-Menhelü'l-aṣfâ fî şerḥi mâ temessü'l-ḥâcetü ileyhi min elfâẓi'ş-Şifâ. Kâtib Çelebi'nin eş-Şifâ şerhlerinin en güzellerinden biri diye nitelediği bu iki ciltlik eseri (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1053) Tilimsânî 917'de (1511) tamamlamıştır. Eserin Süleymaniye (Fâtih, nr. 838; Pertev Paşa, nr. 97; Murad Molla, nr. 451) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 673) kütüphaneleriyle Mektebetü'l-Ezher'de (nr. 499, hâs), iki ciltten oluşan bir başka nüshası Rabat'tadır (el-Mektebetü'l-âmme, nr. 340 K, 1316). 10. Şemseddin Muhammed b. Muhammed ed-Delecî el-Osmânî, el-Iṣ-ṭıfâ li-beyâni meʿâni'ş-Şifâ. Beyazıt Devlet (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 117; Veliyyüddin Efendi, nr.

674), Âtıf Efendi (nr. 493), Kayseri Râşid Efendi (nr. 170) kütüphaneleriyle Rabat'ta el-Hizânetü'l-âmme'de (nr. 1448 ك, Mağrib hattıyla) nüshaları bulunmaktadır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 631). 11. Ali el-Kārî, Şerḥu'ş-Şifâ fî ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ (Refʿu'l-ḫafâ ʿan ẕâti'ş-Şifâ). Şârih eserini Sıbt İbnü'l-Acemî'nin el-Muḳtefâ, Delecî'nin el-Iṣṭıfâ, Muhammed b. Ali et-Tilimsânî'nin el-Menhelü'l-aṣfâ, Yemenî'nin el-İḳtifâʾsı gibi şerhlerden faydalanarak 1011'de (1602) Mekke'de tamamlamış, yararlandığı kaynakları yer yer tenkit etmiştir. Eserin pek çok baskısı vardır (İstanbul'da, her biri iki cilt olarak 1264, 1285, 1290, 1299, 1307, 1308, 1309, 1312, 1316, 1319; Bulak 1257 taşbaskısı; I-IV, Kahire 1325-1327, Hafâcî'nin Nesîmü'r-riyâż'ı ile birlikte; I-V, nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1398/1977). 12. Ömer b. Abdülvehhâb el-Urzî el-Halebî, Fetḥu'l-ġaffâr bimâ ekrema'llāhu bihî nebiyyehü'l-muḫtâr. Üç ciltlik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Pertev Paşa, nr. 99). 13. Şehâbeddin el-Hafâcî, Nesîmü'r-riyâż fî şerḥi Şifâʾi'l-Ḳāḍî ʿİyâż. eş-Şifâ'nın bazı şerhlerinin okuyucuyu bıktıracak kadar uzun ve yanlış bilgilerle dolu olduğunu söyleyen şârih, esere ait şerhlerin en güzellerinden biri sayılan bu çalışmasını 1058'de (1648) tamamlamıştır. Kitap Bulak'ta (1257, Ali el-Kārî şerhiyle birlikte), İstanbul'da (1267, 1314, 1317), Kahire'de (1312-1317, 1325, 1327 [Ali el-Kārî'nin Şerḥu'ş-Şifâ'sı ile birlikte]), Beyrut'ta (1326, ofset) dört cilt ve Muhammed Abdülkādir Atâ tarafından altı cilt halinde

(Beyrut 1421/2001) neşredilmiştir. İsmâil b. Abdullah el-Üsküdârî Nesîmü'r-riyâż'ı ihtisar etmiştir (Ziriklî, I, 318). 14. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fâsî el-Hureyşî, Fetḥu'l-feyyâż fî şerḥi'ş-Şifâ li'l-Ḳāḍî ʿİyâż. İki cilt olduğu belirtilen eserin bir nüshası Rabat Hizânetü'l-âmme'de bulunmakta (I. nr. 1701 د, II. nr. 13334 ك), bir başka nüshasının el-Hizânetü'l-Kettâniyye'de olduğu kaydedilmektedir (Tihâmî Râcî el-Hâşimî, s. 134). 15. İdvî, elMededü'l-feyyâż bi-nûri'ş-Şifâ li'l-Ḳāḍî ʿİyâż (I-II, Kahire 1276, 1286 [Ahmed b. Hüseyin er-Remlî'nin eş-Şifâ hâşiyesiyle birlikte taşbaskısı olarak]). İdvî, eş-Şifâ'nın nüsha farklarını tesbit edip garîb kelimelerini açıkladığı bu çalışmasına bir girişle başlamış, girişte Kādî İyâz ile eş-Şifâ'yı kısaca tanıtıp eserin mukaddimesinde geçen nâdir kelimeleri şerhetmiştir. 16. Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed et-Tâdilî, Şerḥu'ş-Şifâ. Bir nüshası Rabat'ta bulunmaktadır (Hizânetü'l-âmme, nr. 2199 ك).

Muhtasarları. eş-Şifâ’nın belli başlı muhtasarları arasında şunlar zikredilebilir: 1. İbnü’l-Bârizî, Tevs̱îḳu ʿura’l-îmân fî tafżîli (feżâʾili) ḥabîbi’r-raḥmân (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 834; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1050; Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 2046; Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 173). Eser, İbn Karâ Şehâbeddin Ahmed b. Ömer el-Hârizmî tarafından Nuḫbetü’n-nuḫab el-mûṣıl ilâ aʿle’r-rüteb adıyla ihtisar edilmiş olup bu muhtasarın bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (Sîre, nr. 37). 2. Muhammed b. Hasan Muhammed el-Mâlekī, Lübâbü’ş-Şifâ. Bir nüshası Tunus’ta Câmiu’z-Zeytûne’de (II, 267) kayıtlıdır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 632). 3. Bennânî, Lafẓu nidâʾi’l-ḥiyâż min ezhâri nesîmi’r-riyâż fî şerḥi’ş-Şifâ li’l-Ḳāḍî ʿİyâż. Eser üzerine bir şerhi de bulunduğu anlaşılan Bennânî’nin (Abdülhay el-Kettânî, II, 224) muhtasarının iki nüshası Rabat el-Hizânetü’l-âmme’dedir (nr. 1456K, Mağrib yazısıyla olan bu nüshanın baş tarafı eksiktir; nr. 1400K). 4. Abdullah b. Ali es-Süveydân, Ḥüsnü’l-vefâ bi’t-tenbîhi ʿalâ baʿżı ḥuḳūḳi’l-Muṣṭafâ. Türâbî eserin Mektebetü’l-Ezher’de bir nüshasının bulunduğunu kaydetmektedir (el-Ḳāḍî ʿİyâż, s. 326). 5. Ebü’l-Berekât Mustafa b. Muhammed b. Rahmetullah el-Eyyûbî. eş-Şifâ’ya yaptığı şerh kadar muhtasarının da mükemmel olduğu belirtilmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 424). 6. Ahmed b. Muhammed es-Selâvî, İtḥâfu ehli’ṣ-ṣıdḳ. eş-Şifâ’nın hem muhtasarı hem şerhi mahiyetindedir (Yale University Library, Landberg Collection, nr. 9). eş-Şifâ üzerinde yapılan ihtisar çalışmaları arasında İbnü’l-Haydırî’nin eṣ-Ṣafâ bi-taḥrîri’ş-Şifâ’sı da zikredilebilir. Oflu Hacı Mehmed Emin Efendi Şifâʾü’l-müʾminîn adlı çalışmasında eserin muhtevası hakkında bilgi vermiş, hemen her konu başlığından söz ederek eseri özetlemiş, bu özet seksen yedi sayfa halinde basılmıştır (İstanbul 1304).

eş-Şifâ’daki hadisleri tahrîc etmek üzere eserler kaleme alındığı ve İbn Kutluboğa’nın bu konuda bir çalışması olduğu zikredilmekteyse de bu eserlerden günümüze ulaşan sadece Süyûtî’nin Menâhilü’ṣ-ṣafâ fî taḫrîci eḥâdîs̱i’ş-Şifâ’sıdır. Süyûtî eserinde, eş-Şifâ’daki 1362 hadisin kaynaklarını hâfızasına dayanıp tesbit etmeye çalıştığı için hadislerin hangi kitaplarda geçtiğini belirtmekle yetinmiştir (Kahire, ts., taşbaskı; Hindistan 1275/1858, taşbaskı). Semîr Kādî, Menâhilü’ṣ-ṣafâ’yı hadislerin geçtiği yerleri belirleyerek yeniden yayımlamıştır (Beyrut 1409/1988). Menâhilü’ṣ-ṣafâ’yı

tamamlamak için Ebü'l-Alâ İdrîs b. Muhammed el-Irâkī el-Fâsî'nin bir eser yazdığı kaydedilmektedir (a.g.e., II, 818). eş-Şifâ hadislerinin ricâlini tesbit amacıyla yapılan çalışmalardan Ebû Abdullah Muhammed Kuveysim b. Ali et-Tûnisî'nin Simṭü'l-leʾâl fî taʿrîfi mâ bi'ş-Şifâ mine'r-ricâl'inin günümüze kadar geldiği bilinmektedir. eş-Şifâ'da adları geçen kişilerin biyografilerine de yer verilen eserin on ciltten meydana geldiği, müellifin kitabını on dört yılda kaleme aldığı belirtilmektedir. Simṭü'l-leʾâl'in I. cildi Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de bulunmakta (nr. 1376K, burada adı Simṭü'l-leʾâl fî beyâni me'ştemele ʿaleyhi Kitâbü'ş-Şifâ mine'r-ricâl diye kaydedilmekte), diğer ciltlerinin de orada olabileceği söylenmektedir (Tihâmî Râcî el-Hâşimî, s. 131). Ziriklî eserin bir nüshasının Tunus Ahmediyye Kütüphanesi'nde yer aldığını zikretmektedir (el-Aʿlâm, VII, 11). Şemseddin es-Sehâvî, Taḳfîṣu me'ştemele ʿaleyhi'ş-Şifâ mine'r-ricâl adlı bir eser yazdığını bildirmektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 17).

Daha çok IX. (XV.) yüzyıldan itibaren hadis, siyer, fıkıh gibi ilimlere dair eserleri talebelerine okutan bazı âlimler, bu eserler için yapılan hatim merasimlerinde okunmak üzere risâleler kaleme almışlardır. eş-Şifâ'nın hatim merasimi için yazılan eserler arasında İbn Nâsırüddin'in Meclis fî ḫatmi'ş-Şifâ (nşr. Abdüllatîf b. Muhammed el-Cîlânî, Beyrut 1424/2003), Şemseddin es-Sehâvî'nin el-İntihâż fî ḫatmi'ş-Şifâ li-ʿİyâż (nşr. Abdüllatîf b. Muhammed el-Cîlânî, Beyrut 1422/2001) ve er-Riyâż

fî ḫatmi'ş-Şifâ li-ʿİyâż (Medine Ârif Hikmet Ktp., Mecmûa, nr. 308), Şemseddin İbn Tolun'un Ġāyetü'l-vefâ fî ḫatmi'ş-Şifâ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1194) adlı çalışmaları zikredilebilir. Murat Gökalp, Kâdı Iyâz ve eş-Şifâ Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru adıyla bir doktora tezi yapmıştır (2005, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Hülya Çakıl Kādî İyaz'a Göre Peygamber'in Dindeki Konumu adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Türkçe Tercümeleri. 1. Hanîf İbrâhim Efendi, Hulâsatü'l-vefâ fî şerhi'ş-Şifâ. Mütercim çalışmasında büyük ölçüde Ali el-Kārî'nin şerhinden faydalanarak eş-Şifâ'yı tefsirî mahiyette tercüme etmiştir (Bulak 1257; I-II, İstanbul 1314-1317). 2. Bursalı Abdurrahman Darîr, Tercüme-i Şifâ-i Şerîf. Abdurrahman Darîr'in muhtasar bir şekilde tercüme ettiğini söylediği eserin (vr. 1b) bir nüshası Kütahya Vahîd Paşa Kütüphanesi'ndedir (nr. 1245). 3.

Şeyhülislâm Ebûishakzâde İshak Efendi, el-İstişfâ fî tercemeti'ş-Şifâ. 1140'ta (1727) Türkçe'ye çevrildiği ve Arapça metni yer almadığı halde otuz cüz hacminde olduğu belirtilen eserin (Hanîfzâde, s. 550) bazı nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 656) ve Süleymaniye (Lâleli, nr. 397) kütüphaneleriyle İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 93) kayıtlıdır (ayrıca bk. DİA, XXII, 531). 4. Müderris Seyyid Muhammed Lübbî, Tercemetü'ş-Şifâ fî şemâili sâhibi'l-ıstıfâ. 1161 (1748) yılında Dârüssaâde Ağası Maktul Beşir Ağa adına tercüme edilmiş olup (Hanîfzâde, s. 550) bir nüshası Tire İlçe Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Necip Paşa, nr. 126). 5. Tâlib Hocazâde İshak Necib Karsî, Tercüme-i Şifâ-i Şerîf. Yazma nüshalarından biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Pertev Paşa, nr. 59, 60), diğeri Millî Kütüphane'dedir (nr. 4900). 6. Köprülülü Ali Rıza Doksenyedi, Açıklamalı Şifâi Şerîf Tercemesi. Mütercim eserin birinci bölümünün yaklaşık yarısını her biri 150-170 sayfadan oluşan dört kitap halinde yayımlamış (Eskişehir, İstanbul 1946-1949), dipnotlarda bazı terimleri açıklamış, bazı olaylar hakkında bilgi vermiş, yer yer kendi şiirlerini de eklemiştir. Tercümesinin önsözünde eş-Şifâ'yı on kitapta tamamlayacağını söyleyen mütercimin çalışmasını bitiremediği anlaşılmaktadır. eş-Şifâ'yı Naim Erdoğan, Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul 1977) ve Suat Cebeci de (Ankara 1992) Türkçe'ye çevirmiştir. Âişe Abdurrahman (Aisha Abdarrahman) Bewley eş-Şifâ'yı Muhammad Messenger of Allah (Ash-Shifa of Qadi 'Iyad) adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Grenada, Spain 1991).

eş-Şifâ bilindiği kadarıyla İstanbul'da 1264 (1848) ve 1290'da (1873) (I-II, Yûsuf b. Muhammed Ebü's-Suûd'un tashihiyle) taşbaskı olarak neşredilmiştir. Eserin yine İstanbul'da (I-II, 1295) Mustafa Râkım'ın hattıyla harekeli olarak Muharrem Efendi Matbaası'nda basıldığı belirtilen nüshasının, hayatında beş adet eş-Şifâ yazdığı belirtilen (DİA, II, 117) Ahmed Râkım Efendi'ye ait olabileceği akla gelmektedir. Eser ayrıca Kahire'de (1276 [İdvî'nin tashihiyle], 1295, 1312, 1322, 1329, 1369/1950), Bombay'da (1276), Caunpûr'da (1877), Fas'ta (I-II, 1305, 1313) yayımlanmıştır. eş-Şifâ'nın ilmî neşirleri arasında Muhammed Karaali v.dğr. (I-II, Dımaşk 1392/1972-1973, 1398/1978), Ali Muhammed el-Bicâvî (I-II, Kahire 1397/1977; Beyrut 1984) ve Abduh Ali Kûşek'in (Beyrut-Dımaşk 1420/2000) çalışmaları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, eş-Şifâ bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1977, I-II; a.e. (nşr. Abduh Ali Kûşek), Beyrut-Dımaşk 1420/2000; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 216; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 49; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 175; VIII, 17; a.mlf., el-İntihâż fî ḫatmi'ş-Şifâ li-ʿİyâż (nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Cîlânî), Beyrut 1422/2001, neşredenin girişi, s. 3-23; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 149; Ali el-Kārî, Şerḥu'ş-Şifâ fî ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ, İstanbul 1285, I, 2, 629; II, 91-92; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A'râb - Muhammed b. Tâvît), Rabat 1398/1978, IV, 271-309; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1053, 1054, 1194, 1884; Şehâbeddin el-Hafâcî, Nesîmü'r-riyâż fî şerḥi Şifâʾi'l-Ḳāḍî ʿİyâż (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Beyrut 1421/2001, I, 11; Brockelmann, GAL, I, 455; Suppl., I, 630-632; Îżâḥu'l-meknûn, I, 52; Ahmed Hanifzâde, Âsâr-ı Nev: Nova Opera (nşr. G. Fluegel), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 550; Kettâ-nî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 106; Seyyid Süleyman Nedvî, Hz. Muhammed Aleyhisselâm Hakkında Konferanslar (trc. Osman Keskioğlu), Ankara 1967, s. 83; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 424; II, 224, 800, 818; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 318; IV, 68, 125; VII, 11; Tihâmî Râcî Hâşimî, el-Ḳāḍî ʿİyâż el-luġavî min ḫilâli ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ, Dârülbeyzâ 1985, s. 79-142; Halil İbrahim Kutlay, el-İmâm ʿAlî el-Ḳārî ve es̱eruhû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1408/1987, s. 367-374; Beşîr Ali Hamed et-Türâbî, el-Ḳāḍî ʿİyâż ve cühûdühû fî ʿilmeyi'l-ḥadîs̱ rivâyeten ve dirâyeten, Beyrut 1418/1997, s. 301-332; Metin Hülagü, Sultan İkinci Abdülhamid'in Sürgün Günleri, İstanbul 2003, s. 243; Muhammed Menûnî, "Kitâbü'ş-Şifâ li'l-Ḳāḍî ʿİyâż", el-Menâhil, sy. 22, Rabat 1402/1982, s. 305-423; M. Hadj-Sadok, "Ibn Marzūḳ", EI² (İng.), III, 867; İsmail Durmuş, "İbn Ebü'l-İsba'", DİA, XIX, 467; Saffet Köse, "İbn Merzûk el-Hatîb", a.e., XX, 187; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Bârizî", a.e., XX, 526.

M. Yaşar Kandemir

ŞİFÂ bint ABDULLAH

(الشفاء بنت عبد الله)

Ümmü Süleymân eş-Şifâ’ (Leylâ) bint Abdillâh b. Abdişems el-Adeviyye el-Kureşiyye (ö. 20/641 civarı)

Kadın sahâbî.

Mekke’de doğdu. Kureyş’in Adîoğulları kolundan olup Hz. Ömer’le akrabalığı vardır. Asıl ismi Leylâ iken hastaları tedavi konusundaki bilgisi ve bu alanda yaptığı hizmetler sebebiyle Şifâ diye tanındı. Câhiliye devrinde de iyilik severliği ve güzel ahlâkıyla bilinen Şifâ, İslâm’ın ilk yıllarında müslüman oldu. İlk iman edenlerle birlikte müşriklerin eziyetlerine katlandı. Mekke döneminde önce Ebû Hasme b. Huzeyfe, daha sonra onun kardeşi Merzûk ile evlendi. Ebû Hasme ile evliliğinden Süleyman, Merzûk’tan Ebû Hakîm künyesiyle bilinen bir oğlu doğdu. Ayrıca bir de kızı olmuştur. Medine’ye ilk hicret edenler arasında yer alan Şifâ, oğlu Süleyman ile birlikte Hz. Peygamber’in kendisine tahsis ettiği bir eve yerleşti. Okuma yazma bilen az sayıdaki kadınlardan biri olduğu için özellikle kadınlara yönelik eğitim faaliyetleri yürüttü. Resûl-i Ekrem’in hanımı Hafsa’ya da okuma yazma öğretti. Şifâ, Câhiliye devrinde “nemle” denen bir cilt hastalığını rukye yoluyla (dua okuyarak) tedavi ederdi. İslâmiyet gelince bu tedavi yöntemini bıraktı. Ancak hastaların ısrarı üzerine duasını Resûlullah’a okuduğu, Resûlullah’ın da ona şirke götüren bir söz ve davranış içermediği sürece rukye yapmakta bir sakınca bulunmadığını belirttiği, hatta eşi Hafsa’ya bu tedavi yöntemini de öğretmesini tavsiye ettiği rivayet edilir (Taberânî, XXIV, 316). Şifâ, Hafsa’nın hem öğretmeni olması hem de aralarında akrabalık bağı bulunması sebebiyle onun yanına sıkça uğrar, Resûl-i Ekrem’in diğer hanımlarını da ziyaret ederdi. Resûlullah da Şifâ’yı ve ailesini zaman zaman görmeye gider, hatta onların evinde istirahat edip kaylûle yapardı. Şifâ, Hz. Peygamber evlerine geldiğinde istirahat etmesi için bir yatakla bir çarşaf hazırlayıp ona tahsis etmişti. Kendisinden sonra gelen aile fertleri bu yatağı saklamış, Emevîler döneminde Mervân b. Hakem yatağı Şifâ’nın

torunlarından satın almıştır.

Hz. Ebû Bekir ve Ömer hilâfetleri döneminde Şifâ'ya değer verirdi; Hz. Ömer

onu evinde ziyaret eder, kendisiyle istişarede bulunur ve ona birtakım görevler teklif ederdi. Hatta oğlu Süleyman'ın sabah namazında cemaate devam etmediğini görünce Şifâ'nın evine gitmiş ve bunun sebebini sormuştu (el-Muvaṭṭâʾ, "Ṣalâtü'l-cemâʿa", 7). Daha sonra Şifâ'nın da cemaate devam konusu üzerinde durduğu, bir mazereti sebebiyle cemaate katılamayan damadı Şürahbîl b. Hasene'yi azarladığı zikredilmiştir (İbn Hacer, el-İṣâbe, VII, 729). Bir defasında Şifâ yolda ağır ağır yürüyüp yavaş sesle konuşan adamların kim olduğunu sormuş, onların zühd sahibi kimseler olduğunu öğrenince, kendisi de âbid ve zâhid olan Ömer'in sesini duyuracak şekilde konuştuğunu ve hızlı hızlı yürüdüğünü hatırlatarak onları uyarmıştı (İbn Sa'd, III, 290). Şifâ'nın Hz. Ömer (bir rivayete göre Resûl-i Ekrem) tarafından kadınların devam ettiği Medine pazarına esnafı denetlemekle görevlendirildiği nakledilir (Kettânî, I, 195, 449). Onun "emîrü'l-mü'minîn" unvanının Hz. Ömer için ilk defa nasıl kullanıldığını rivayet etmesi (Taberânî, I, 64) devlet işlerine de ilgi duyduğunu göstermektedir. Akıllı, bilgili, görgü sahibi ve becerikli bir hanım olan Şifâ, Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Medine'de vefat etti. Kaynaklarda Hafsa'ya yazıyı ve rukyeyi öğretmekle görevlendirilmesi, en faziletli ameller, yağmur duası, haccın fazileti, cemaatle namazın önemi ve kadınların mescidde cemaatle namaza katılmaları gibi konularda Şifâ bint Abdullah'tan nakledilen on iki rivayet yer almaktadır (İbn Hazm, s. 149). Resûl-i Ekrem'e ve Hz. Ömer'e dayanan bu rivayetler oğlu Süleyman b. Ebû Hasme, torunları Ebû Bekir ile Osman b. Süleyman, Hafsa, Ebû Seleme b. Abdurrahman ve hizmetçisi Ebû İshak tarafından nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 290; VIII, 268; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 368;

Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, I, 64; XXIV, 312-317; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 149; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1868-1870; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 162-163; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 727-729; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, XII, 457; Mehmet Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ (haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1982, I, 400; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, II, 300-301; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti'ṣ-ṣaḥâbiyyât, İdlib-Suriye 1410/1990, s. 487-488; Ahmed Halîl Cum'a, Nisâʾ min ʿaṣri'n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, I, 231-240; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 188, 195, 449; Cengiz Kallek, "Hisbe", DİA, XVIII, 135.

Aynur Uraler

ŞİFÂHÂNE

(bk. BÎMÂRİSTAN).

ŞİFÂÜ’l-GALÎL

(شفاء الغليل)

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) Tevrat ve İncil’in tahrifine dair risâlesi.

Tam adı Şifâ˒ü’l-ġalîl fî beyâni mâ vaḳa˓a fi’t-Tevrât ve’l-İncîl mine’t-tebdîl şeklinde yazma nüshaların başında müellifin ismiyle birlikte kaydedilmiş (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2246, vr. 55a; nr. 2247/2), sonunda ise müstensihe ait bir kısaltma olduğu tahmin edilen Şifâ˒ü’l-ġalîl fî beyâni vuḳū˓i’t-tebdîl ismi yazılmıştır (nr. 2246, vr. 71a; nr. 2247, vr. 107a). Müellif kitabın adını doğrudan zikretmemişse de metinde “şifâ˒ li’l-ġalîl” terkibi yer almaktadır (s. 7, 41). Brockelmann, nüshaların bulunduğu mecmuaların kapak sayfasındaki kayıtlar sebebiyle eseri Gazzâlî’nin zaten kendisine nisbeti tartışmalı olan er-Reddü’l-cemîl’i zannetmiş (GAL Suppl., I, 747), sonraki kayıtlarında ise doğrusunu yazmıştır (a.g.e., I, 673). Cüveynî ve eserlerinden bahseden kaynaklarda kitabın adına rastlanmamaktadır. Büyük Selçuklu Veziri Amîdülmülk el-Kündürî’nin Eş‘arîliğe karşı baskıcı tutumu yüzünden Nîşâbur’u terkederek (445/1053) bir süre Bağdat’ta ikamet eden Cüveynî’nin, bölgenin ileri gelen âlimleriyle ilmî sohbetlerde bulunmasının yanı sıra orada yaşayan yahudi ve hıristiyan din adamları ile İslâm âlimleri arasındaki tartışmalara da ilgi duyduğu ve bu eseri muhtemelen o dönemde kaleme aldığı belirtilmektedir (Allard, s. 10-11; Gaudel, I, 120).

Risâlenin muhtevasını bir mukaddimeden sonra iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Mukaddimede Tevrat ve İncil metinlerinin tahrifi (tebdil) meselesi, her iki metinde Hz. Peygamber’den bahsedildiği Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça bildirilmesine rağmen (el-A‘râf 7/157; es-Saf 61/6) yahudi ve hıristiyanların bunu inkâr ettikleri, ayrıca onların birbirlerini kutsal metinlerini tahrif etmekle suçladıkları halde İslâm âlimlerince ileri sürülen tahrif olayını kabul etmedikleri belirtilmektedir. Hz. Muhammed’in nübüvvetinin önceki kutsal metinlerde müjdelenmesi ve Kitâb-ı Mukaddes’in tahrifi meselesine Cüveynî sadece değinmekle yetinmiş,

Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifini metnin kayda geçirilmesi tarihi ve muhtevasıyla ilgili olarak yaptığı mukayeselerle ispat etmeye çalışmıştır. Cüveynî eserin birinci bölümünde, Bâbil Kralı Buhtunnasr (Nebukadnezzar) tarafından Süleyman Mâbedi'nin yıkılıp İsrâiloğulları'ndan çoğunluğu âlim olan Yehuda halkının Bâbil'e sürgün edilmesi döneminde (m.ö. 586-538) ellerindeki kutsal metinlerin kaybolduğunu ve sürgünden sonra Tevrat'ın yazıcı Ezra tarafından yeniden yazıldığını belirtir. Ayrıca hıristiyanların, ellerindeki Tevrat metinlerinin Îsâ Mesîh'in gelişini müjdelediği, fakat yahudilerin bunu inkâr etmek için kendi metinlerini değiştirdikleri şeklindeki iddialarını kaydeder. Ardından yahudilerin, Mesîh'in gelişine dair haberleri Hz. Îsâ'nın yaşadığı zaman olan insanlığın yedinci dönemine denk gelecek şekilde hıristiyanlar tarafından Tevrat metinlerine eklendiği yönündeki iddialarını zikreder ve her iki tarafın birbirini tahrifle suçlamasının kendi tezini doğruladığına

dikkat çeker. Cüveynî'nin üzerinde durduğu diğer bir husus, yahudi (İbrânîce metin) ve hıristiyanların (Grekçe Yetmişler tercümesi) ellerinde bulunan metinler arasında özellikle Tekvîn kitabında yer alan (5/3-32; 11/10-26), Hz. Âdem'in çocuklarından Patriyarklar'a kadarki dönemde yaşayan önemli şahsiyetlerin soy kütükleri ve yaşlarıyla ilgili çelişik bilgilerdir. Cüveynî, Sâmirîler'in Tevrat metninde de farklılıkların bulunduğunu ifade eder.

Eserin ikinci bölümünde İncil'in tahrifi meselesini ele alan Cüveynî, İncil yazarlarının, metinlerini Hz. Îsâ'nın göğe yükseltilmesinden sonra farklı zamanlarda kaleme aldıklarını bizzat kendilerinin ifade ettiklerini belirttikten sonra onların naklettikleri bilgileri koruma hususunda hassas davranmamaları yüzünden zamanla başka değişikliklerin de meydana geldiğini kaydeder. İnciller arasındaki farklılık ve çelişkiler üzerinde durarak Hz. Îsâ'nın soy kütüğünün İnciller'de hatalı ve birbirinden farklı biçimde yazıldığını söyler (Matta, 1/1-17; Luka, 3/23-38). Rûhulkudüs'ün ilhamıyla kaleme alındığına inanılan metinlerdeki bu tür problemlerin varlığı onların güvenilirliğini ortadan kaldıracak niteliktedir. Cüveynî ayrıca İncil müfessirlerinin, Hz. Îsâ'nın ataları için eş anlamlı isimlerin kullanılması dolayısıyla soy kütüğü kayıtlarında hatalar oluştuğu şeklindeki açıklamalarını da ikna edici bulmaz. Hz. Îsâ'nın Petrus'a söylediği, "Horoz iki defa ötmeden sen beni üç defa inkâr edeceksin" şeklindeki sözüyle

muhakeme edilmek üzere yakalanacağı geceyi haber vermesi (krş. Matta, 27/75; Luka, 22/34, 54-60; Yuhanna, 13, 38), havârileriyle beraber Kudüs'e yaklaştıklarında havârilerinden ikisini gönderip onlardan binek getirmelerini istemesi (krş. Matta, 21/1-7; Markos, 11/1-5), çarmıha gerilmesi esnasında orada bulunan iki hırsızla Îsâ arasında bir konuşmanın geçmesi (krş. Matta, 27/39-40, 44; Luka, 23/39-43), çarmıha gerildiğinde mâbedin perdesinin yukarıdan aşağı kadar ikiye ayrılması (Markos, 15/38; Luka, 13, 45), Matta'nın ifadesiyle "yerin sarsılıp kayaların yarılması, kabirlerin açılıp uykuda olan nice mukaddeslerin cesetlerinin kıyam etmesi" (27/51-53) gibi olayların İnciller'de eksik veya çelişik olarak kaydedildiğine dikkat çeker. Kitabın sonunda Cüveynî tarihî bilgiler yanında Tevrat ve İncil metinleri incelendiğinde dalgınlık, unutma veya metnin gereği gibi muhafaza edilememesi şeklinde de olsa bu metinlerde tahrifin gerçekleştiğini tekrar vurgulamaktadır.

İslâm âlimleri arasında, Ehl-i kitabın kutsal metinlerinde yorum ve tercümeden kaynaklanan mânaya yönelik tahrifin gerçekleştiğini kabul edenlerin bulunduğu belirtilse de bu konudaki yaygın kabul tahrifin metinlerde gerçekleştiği yönündedir (Adang, s. 223-224; EI² [İng.], X, 111-112). Tahrif meselesi Ehl-i kitaba karşı yazılan reddiyelerde daha önce ele alınmış olmakla birlikte problemi sistematik biçimde ilk defa İbn Hazm ortaya koymuştur. İbn Hazm yahudilerin elindeki Tevrat ile Sâmirîler'in Tevrat'ının farklı olduğunu, Hz. Mûsâ'dan çok sonra Tevrat'ın Ezra tarafından yeniden kaleme alındığını belirterek tahrifi Tevrat'tan aldığı metinlerle ortaya koymaya çalışmış (el-Faṣl, I, 201-285), Tevrat ve İncil metinleri yanında Ahd-i Cedîd metinleri arasındaki çelişkilere işaret edip bunların asıllarının korunamadığını ifade etmiştir (a.g.e., II, 213-217). Cüveynî'nin Şifâʾü'l-ġalîl'i ise Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önceki kutsal metinlerde haber verildiği gerçeğinden hareketle sadece Tevrat ve İncil metinlerinin tahrifi meselesinin ele alındığı ilk reddiyedir. Sistematik bir muhtevaya sahip bulunan eserde Cüveynî tezini metinlerin tarihiyle ilgili bilgiler yanında bunların iç tutarlılığı, nüshalar/kitaplar arasındaki farklılık ve çelişkilerden hareketle ispat etme yoluna gitmiştir. Onun üslûbunun İbn Hazm'ınki kadar sert olmadığı, sadece mantıkî doğruluğu hedeflediği belirtilmektedir (Gaudel, I, 121).

Cüveynî'ye yahudi ve hıristiyan kutsal metinlerine İslâm'ın vahiy

anlayışıyla yaklaştığı, nüshalar arasındaki farkları tahrif sebebi olarak kullandığı, özellikle çeşitli İncil metinlerindeki farklılıkların izahını mümkün kılan, Hıristiyanlık'taki Tanrı'nın vahyedilmiş mesajı ile kutsal ruhun ilhamıyla kaleme alınan metinler arasında bir ayırıma gitmediği şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir (a.g.e., I, 122). Ancak Cüveynî vahiy veya ilham kaynaklı olduğu kabul edilen metinleri iç âhenk ve mantıkî tutarlılık açısından ele almaktadır. Nitekim son dönemde hıristiyanların Kitâb-ı Mukaddes'e uyguladıkları metin tenkidi çalışmalarının İslâm âlimleri tarafından tahrif tezlerini desteklemek için kullanıldığına dikkat çekilmektedir (EI² [İng.], X, 111-112). Bilinen iki nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eseri Michel Allard Fransızca'ya çevirerek yayımlamış (Textes apologétiques de Ğuwainī içinde, Beyrouht 1968, s. 38-83), Ahmed Hicâzî es-Sekkā da bir nüshasını (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2247) esas alarak eseri neşretmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1399/1979; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 201-285; II, 213-217; M. Allard, Textes apologétiques de Ğuwainī, Beyrouth 1968; C. Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden 1996, s. 223-224; J. M. Gaudel, Encounter and Clashes: Islam and Christianity in History, Rome 2000, I, 120-122; Brockelmann, GAL Suppl., I, 673, 747; Hava Lazarus-Yafeh, "Taḥrīf", EI² (İng.), X, 111-112.

Ramazan Biçer

ŞİFÂÜ'l-GALÎL

(شفاء الغليل)

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) illet nazariyesine dair fıkıh usulü eseri.

Tam adı Şifâʾü'l-ġalîl fî beyâni'ş-şebeh ve'l-muḫîl ve mesâliki't-taʿlîl olan eser fıkhî kıyasın en temel konusunu teşkil eden illet nazariyesine tahsis edilmiştir. Kaynaklarda Bâkıllânî'nin el-Aḥkâm ve'l-ʿilel adlı bir eserinden söz edilirse de muhtevasının fıkıh usulüyle sınırlı olup olmadığı bilinmediğinden Şifâʾü'l-ġalîl, illet nazariyesini müstakil şekilde işlemesi yönüyle fıkıh usulü tarihinde benzersiz bir yere sahiptir. Eserin yazılış tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte el-Menḫûl'den sonra ve el-Müstaṣfâ'dan önce kaleme alındığı kesindir. Gazzâlî bu kitabını, hocası Cüveynî'nin yöntemine göre yazılan eserlerde eksik ve yetersiz işlenen, fakat münazaralarda kendisine ihtiyaç duyulan kıyas konularını açıklığa kavuşturma ve özellikle ilim çevrelerinde Hanefî fakihi Debûsî'nin eserlerinden gelişigüzel yapılagelen nakilleri inceleyip tartışma amacıyla kaleme aldığını belirtir (Şifâʾü'l-ġalîl, s. 8-9, 16, 207). Bu konudaki ifadelerinden müellifin, eserini Bağdat'taki müderrislik vazifesine başlamadan önce Nîşâbur'da kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Gazzâlî eserini telif ederken ilim çevrelerinde süregelen tartışmaların yanı sıra çok sayıda yazılı kaynaktan yararlanmış olmakla birlikte Şifâʾü'l-ġalîl üzerinde üç eserin etkisi açıkça görülür. Bunlardan ilki Cüveynî'nin el-Burhân'ı olup Gazzâlî burada yer alan maslahatla ilgili görüşleri esas alıp geliştirmiştir; konusu bakımından bu iki eser arasındaki süreklilik bellidir. İkinci eser, başta tenbih ve ima metoduyla ilgili kısımlar olmak üzere illeti tesbit metotları konusunda bazı görüşlerini

ve tasniflerini benimsediği Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'idir. Diğeri Taḳvîmü'l-edille olup Gazzâlî, Debûsî'nin bu eserdeki illeti tesbit metotlarıyla ilgili görüşlerinden yola çıkmış ve onun özellikle tard metodunu kabul edenlere yönelttiği eleştirileri cevaplandırmaya çalışmıştır. Yazılışı Gazzâlî'nin mantık ilmiyle ilgili incelemeleri ve eserleri öncesine

rastladığı için Şifâʾü'l-ġalîl'de mantıktan ziyade cedel eserlerinin etkili olduğu ve cedel terimlerinin kullanıldığı görülür. Ancak fakihlerin naklî değil kıyasî saydıkları meselelerde kullanılan üç tür delilin (burhân-ı iʻtilâl, burhân-ı istidlâl, burhân-ı hulf) ele alındığı kısımda (s. 435-455) mantık ilmindeki burhan metodunun etkilerini görmek mümkündür.

Şifâʾü'l-ġalîl, bilhassa kıyası kabul edenler arasındaki tartışmalar dikkate alınarak yazıldığından genel usul eserlerindeki kıyas bölümlerinden farklı olarak kıyasın ispatıyla ilgili özel bir başlık içermemektedir. Kıyas, illet ve delâlet terimleri hakkında kısa açıklamaların yapıldığı bir mukaddimenin ardından beş bölüme ayrılan eserin ilk ve en uzun bölümü illeti tesbit metotlarına ayrılmıştır (s. 23-455). İkinci bölüm illetle hüküm arasındaki ilişkiye (s. 456-599), diğer üç bölüm ise sırasıyla hüküm (s. 600-634), asıl (s. 635-672) ve ferʻ (s. 673-679) konularına tahsis edilmiştir. İncelediği konuları çeşitli tanımlar, tahliller, delillerle ve çok sayıda örnekle açıklaması bakımından öğretici özelliğe sahip olan eserde Gazzâlî'nin meseleleri ayrıntılı biçimde işleme yöntemini benimsediği ve ağırlıklı şekilde münazara üslûbunu kullandığı görülür.

Gazzâlî, el-Müstaṣfâ'da illetle ilgili konuları çoğunlukla Şifâʾü'l-ġalîl'den özetlemiş olmakla birlikte aralarında bazı önemli farklılıklar da vardır. Öncelikle Şifâʾü'l-ġalîl'de sık sık atıf yapılan cedel ve münazara konuları el-Müstaṣfâ'da neredeyse tamamen dışarıda bırakılmıştır. Daha da önemlisi, Gazzâlî'nin ilkinden farklı şekilde el-Müstaṣfâ'da aklî illet nazariyesini ve buna benzetilerek geliştirilen tesbit metotlarını bütünüyle bir kenara bırakmış olmasıdır. Şifâʾü'l-ġalîl'de sahih olarak gördüğü tard ve aks metodunu el-Müstaṣfâ'da fâsid diye nitelendirmiş, öte yandan ilkinde tard ile tard-aks metodu arasında bir mertebede gördüğü şebehi ikinci eserde münasebet metodu içerisinde ele almıştır. Bu tür farklılıklar Gazzâlî'nin usul alanındaki fikrî gelişimine dair bir örnek teşkil etmekle beraber iki eser arasında gerek hüküm nazariyesi gerekse illetin mahiyeti, nas, icmâ ve münasebet metotları gibi illetle ilgili diğer konular bakımından bir tutarlılık bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Pek çok yazma nüshası bulunan eser üzerinde Hamed el-Kebîsî tarafından bir doktora çalışması gerçekleştirilmiş (1969, Ezher Üniversitesi), ancak kısa bir mukaddime dışında inceleme bölümüne yer verilmeksizin sadece tahkik kısmı yayımlanmıştır (Bağdat 1971). Kitap ayrıca Zekeriyyâ Umeyrât tarafından bazı notlar eklenerek

tahkiksiz şekilde neşredilmiştir (Beyrut 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1391/1971; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1051; Brockelmann, GAL Suppl., I, 754; Tuncay Başoğlu, Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Wael b.Hallaq, "Uṣūl al-Fiqh: Beyond Tradition", Journal of Islamic Studies, III, Oxford 1992, s. 172-202 (aynı makale için bk. Wael B. Hallaq, Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, London 1995, s. 188-190).

Tuncay Başoğlu

ŞİFÂÜ’s-SÂİL

(شفاء السائل)

İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) tasavvuf konusundaki eseri.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında, bir şeyhe bağlanmadan kitaplarla yetinerek tasavvuf hayatı yaşamanın mümkün olup olmadığı konusunda Endülüs âlimleri arasında bir tartışma çıkmış (Şifâʾü’s-sâʾil, s. 3-5), bunun üzerine İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, Mağrib’in tanınmış âlimlerine birer mektup göndererek bu konudaki düşüncelerini sormuştu (bu soruya İbn Abbâd er-Rundî ile Ebü’l-Abbas el-Kabbâb’ın verdikleri cevaplar için bk. Şifâʾü’s-sâʾil, tekmile kısmı, s. 111-134). Söz konusu mesele kendisine sorulmadığı halde İbn Haldûn, 1372-1374 yıllarında konuyla ilgili olarak tam adı Şifâʾü’s-sâʾil li-tehẕîbi’l-mesâʾil olan bu eserini kaleme almıştır. Müellif, tasavvufun temelini teşkil eden kalple ilgili fiillerin bedenle ilgili fiillere nisbetle önemini vurguladıktan sonra tasavvufun ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında kısa bilgiler verir. Ona göre bu meselenin doğru anlaşılabilmesi için ruh, nefis, akıl ve kalbin, bazan da rabbânî latife denilen şeyin ne olduğu, ruhun kendisine yaraşan kemali nasıl kazanacağı ve sayesinde kemale erdiği ilim ve irfana nasıl ulaşacağı, saadetin anlamı, dereceleri ve elde edilmesinin gerekliliği, keşfin neticesi olan mârifetin zevki ve bunun mertebeleri konusuna açıklık getirmek gerekir. Müşahede ve keşf ile mârifete eriştiğini kabul etmekle beraber Kuşeyrî’nin er-Risâle’sindeki, “Hak zuhur edince halk mahvolur” ifadesini nakledip bunun sakıncalarına işaret eden İbn Hal-dûn (Şifâʾü’s-sâʾil, s. 32), en mükemmel şekilde âhirette gerçekleşecek olan ilâhî tecelliyi (rü’yetullah) bu dünyada gerçekleştirmeye çabalamanın hem zor hem de mahzurlu olduğunu söyler.

İbn Haldûn tasavvufta imsak, riyâzet ve mücâhede gibi terimlerle ifade edilen nefis terbiyesinin üç türünden (takvâ mücâhedesi, istikamet mücâhedesi, keşf ve ıttılâ mücâhedesi) bahseder. Takvâ sahibi olabilmek için mücâhedenin farz olduğunu, ancak bunun için bir şeyhe bağlanmak gerekmediğini, bunun şart ve hükümlerinin kitaplardan yahut hocalardan öğrenilebileceğini belirtir. Ona göre istikamet sahibi olmak amacıyla

yapılan mücâhede ve nefis terbiyesi takvâ için yapılan mücâhedenin daha ileri seviyesi ve daha mükemmel şeklidir. Maksat ahlâkta kemale erişmek için her hususta ölçüyü ve dengeyi korumak, Hz. Peygamber'i örnek alıp Kur'an ahlâkıyla ahlâklanmaktır. Mücâhede müminlere farz kılınmamakla birlikte faydalı ve lüzumludur, yapılması bir fazilettir. Bu mücâhede için bir şeyhe bağlanmak zaruri değilse bile son derece gereklidir. Çünkü sâlikin nefsindeki kötü huyları bilmesi ve bunları kendi kendine tedavi etmesi güçtür. İstikamet sahibi olmak için mücâhede yapmanın iki şartından biri riyâzet/çile, diğeri güçlü bir iradedir. Keşf ve ıttılâ maksadıyla mücâhedede ise asıl amaç sâlikin bedenle ilgili bütün niteliklerden ayrılması ve arınmasıdır. Bu mücâhede usul ve şartlarına uygun biçimde gerçekleştirilirse gayba ait bazı hususları keşf ve onlara ıttılâ mümkün olabilir; ölümden sonra görülecek şeylerin bir kısmı bu dünyada görülebilir. Fakat mücâhede yoluna girmek ne farz ne de fazilettir, aksine kerâhet derecesinde sakıncalıdır. Allah ve resulü bu mücâhedeyi emir ve tavsiye etmediği gibi bir tür ruhbanlık olan bu mücâhede konusunda uyarıda bulunulmuştur. İbn Haldûn, aslının Kur'an ve Sünnet'te olduğunu söylediği söz konusu mücâhedenin sadece nebî ve resuller için meşrû sayıldığını, zira onların bu mücâhedenin hakkını vermeye ve gereklerini yerine getirmeye doğuştan yetenekli bulunduklarını ifade eder. Bununla beraber bu yolu tutanların takvâ sahibi olup istikamet mücâhedesini usulüne uygun biçimde gerçekleştirmeleri, kâmil bir mürşide kayıtsız

şartsız bağlanmaları, çile çekerek bütün kötü huylardan arınmaları, beden bakımından ölü, ruh bakımından diri olmaları, samimi ve güçlü bir iradeye sahip bulunmaları gerektiğini belirtmektedir (s. 39-43).

Şartlarına tamamıyla uymadan bu yolu tutmanın zındıklığa ve mülhidliğe sebep olacağını belirten İbn Haldûn bazı sûfîlerin keşf ile bilgi elde etme yoluna girdiklerini ve bunların iki yol izlediklerini söyler. Birincisi tecellî, mezâhir, esmâ ve hadarât ehlinin yolu olup garip bir felsefî yoldur. İbnü'l-Fârız, İbn Berrecân, Ebü'l-Kāsım İbn Kāsî, Ahmed b. Ali el-Bûnî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Sevdekîn gibi sûfîler bu yolu tutmuşlardır. Bunlar için varlığın ortaya çıkışı ve mertebeleri önemlidir. Genellikle vahdet-i vücûd terimiyle ifade edilen bu görüşü anlatmak amacıyla kullanılan terimler muğlak, kavramlar karmaşıktır. Bunların varlık hakkındaki görüşleri filozofların aynı konudaki görüşlerine benzer. İbn

Haldûn'a göre ikinci yol öncekinden daha garip, anlaşılması daha zor, akıl çerçevesinde açıklanması daha güçtür. İbnü'd-Dahhâk ve İbn Seb'în gibi mutasavvıflar mutlak vahdet denilen bu yolu tutmuşlar, harf ve sayılardaki sırlardan bahsetmişler, bunlarda bulunduğuna inandıkları tabiat üstü kuvvetlere dayanarak tabiatı etkilemenin imkânına inanmışlardır. Bu yolu tutanlardan Hallâc-ı Mansûr'un şeriat ehlinin fetvasıyla katledilmesinin gerekçesi onun kâfir olduğuna inanmalarıdır.

Muhammed b. Adülganî Hasan ve Ali Abdülvâhid Vâfî gibi müellifler eserlerinin bir listesini veren İbn Haldûn'un Şifâ᾿ü's-sâ᾿il'den bahsetmediğine, ayrıca İbnü'l-Hatîb gibi onun çağdaşı olan müelliflerin de bu eseri zikretmediklerine dikkat çekerek Şifâ᾿ü's-sâ᾿il'in Muḳaddime müellifi İbn Haldûn'a değil Haldûnoğulları'ndan Ebû Bekir Muhammed b. Haldûn'a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir (Muḳaddime, neşredenin girişi, I, 152). Muhsin Mehdî, Abdurrahman Bedevî, Muhammed b. Tâvît et-Tancî ve Ignace Abdo Khalifé ise eserin Muḳaddime yazarı İbn Haldûn'a ait bulunduğu kanaatindedir. Bunlara göre Muḳaddime ile Şifâ᾿ü's-sâ᾿il'deki fikirler arasında görülen ve fazla önemli sayılmayan farklar İbn Haldûn'un meseleyi Şifâ᾿ü's-sâ᾿il'de bir müftü, Muḳaddime'de ise bir sosyal bilimci ve kültür tarihçisi gibi ele almış olmasından kaynaklanmaktadır.

Muhammed b. Tâvît et-Tancî'nin Şifâ᾿ü's-sâ᾿il neşrinin ek bölümüne koyduğu, İbn Haldûn'a aidiyeti kabul edilen bir fetvada (s. 110-111) biri ilk sûfîlere, diğeri sonraki mutasavvıflardan bazılarına ait olmak üzere tasavvufta iki yolun bulunduğundan, birinci yolun İslâm'a uygunluğundan, ikinci yolun ise bid'atlarla dolu olduğundan bahsedilmekte, bu yolu tutan İbn Berrecân, İbn Seb'în ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların kitaplarının küfre götürecek sözler içerdiği kaydedildikten sonra Fuṣûṣü'l-ḥikem ve el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye gibi eserlerin yakılarak veya suya atılarak yok edilmesi gerektiği belirtilmektedir. İbn Haldûn, Muḳaddime'nin "gaybı bilenler" ve "tasavvuf" bölümlerinde mutasavvıflar hakkında daha ılımlı ifadeler kullanmakla beraber son dönem mutasavvıflarının İsmâiliyye'nin etkisinde kaldıklarını ve kutub inancını onlardan aldıklarını özellikle vurgulamaktadır. Şifâ᾿ü's-sâ᾿il Muhammed b. Tâvît et-Tancî (İstanbul 1957-1958) ve Ignace Abdo Khalifé (Beyrut 1959) tarafından neşredilmiş, eseri Süleyman Uludağ Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1977, 1984). Yayımlandığı tarihten itibaren birçok tasavvuf tarihçisi ve âlimin dikkatini

çeken eser tasavvufa eleştirel yaklaşımların vazgeçilmez kaynaklarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Şifâ͗ü's-sâ͗il (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Ankara 1958, s. 3-5, 32, 39-43, ayrıca bk. tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin eklediği tekmile kısmı, s. 110-134; ayrıca bk. neşredenin girişi; a.e. (nşr. Ignace Abdo Khalifé), Beyrut 1959, neşredenin girişi, s. 1-12; a.mlf., İslâm Tasavvufunun Mahiyeti: Şifâü's-sâil Tercümesi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1977, tercüme edenin girişi, s. 19-76; a.mlf., Muḳaddime (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1951, neşredenin girişi, I, 152; a.e. (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, tercüme edenin girişi, I, 61-65; E. Chaumont, "La voie du soufisme selon Ibn Khaldoun, présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du Shifa al Sāil", Revue philosophique de Louvain, LXXXVII (1989), s. 264-273; Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfîlere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 15, İstanbul 2006, s. 52-79.

Süleyman Uludağ

ŞİGĀR

(الشغار)

İki erkeğin birbirlerinin velâyeti altındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz evlenmesi anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “kaldırmak, boş ve tenha olmak” anlamına da gelen şigār kelimesi, Câhiliye döneminde iki erkeğin -kızları ve kız kardeşleri gibi- velâyetleri altında bulunan kadınları karşılıklı olarak mehirsiz alıp vermek suretiyle yaptıkları nikâh akdini ifade ediyordu. Bu tür nikâhta mehir kaldırıldığı yahut mehir açısından boşluk meydana geldiği için söz konusu akdin bu şekilde isimlendirildiği belirtilir. Günümüzde genellikle ekonomik yönden zayıf bazı müslüman ülkelerle Türkiye’nin bazı bölgelerinde bu tarz evlenmelere rastlanmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da daha çok başlık sorununu aşmak için hem kızı hem oğlu bulunan iki ailenin çocuklarını karşılıklı evlendirmelerine berdel adı verilmektedir.

Hz. Peygamber şigār ve müşâgara lafızlarıyla değindiği bu tür nikâhı kesinlikle yasaklamıştır (Müsned, IV, 134; Buhârî, “Nikâḥ”, 28; Müslim, “Nikâḥ”, 57-62). Bu rivayetlerin bir kısmında yer alan, “Şigār iki adamın birbirlerinin kızları veya kız kardeşleriyle mehir vermeden evlenmesidir” şeklindeki tanımın (Buhârî, “Nikâḥ”, 28; Müslim, “Nikâḥ”, 61) Resûl-i Ekrem’e aidiyeti tartışmalıdır (İbn Hacer, IX, 162-163); zira başka rivayetlerde bunun hadisin râvilerinden tâbiî âlimi Nâfi‘e ait olduğu görülmektedir (Buhârî, “Ḥiyel”, 4). Şigārın anlamı ve yasaklandığı hususunda fikir birliği bulunmakla birlikte bu konudaki yasaklama ifadelerinden Hanefîler mekruh, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler ise haram olduğu sonucuna ulaşmış ve yasağın illetiyle alâkalı farklı değerlendirmeler yapmıştır. Ayrıca nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceğiyle ilgili Hanefîler ve diğerleri arasındaki tartışma da buradaki görüş ayrılığında etkili olmuştur.

Şigārı mekruh sayan Hanefîler’e göre evlenilen kadınların birbirleri için mehir sayılması fâsid bir şarttır; ancak nikâh akdi bu fâsid şart sebebiyle

geçersiz olmayıp her bir kadına mehr-i misil ödenmesi gerekir. Çünkü yasaklanan bizâtihi nikâh değil tıpkı şarap veya domuzun mehir diye verilmesi örneğinde görüldüğü gibi mehir olamayacak bir şeyin mehir yerine konularak şart koşulmasıdır. Ayrıca böyle bir nikâhı feshetmemenin dinî-dünyevî bazı yararları olabilir. Hanefîler'e göre kadınların mehir sayılmayıp sadece karşılıklı evliliğin şart koşulması şigār olarak nitelenmez. Mâlikîler'e göre iki kadının mehirsiz evlendirilmesinin şart koşulması bâtıldır; zifaf gerçekleşmiş olsun veya olmasın bu nikâhın feshedilmesi ve fesih zifaftan sonra ise mehr-i misil ödenmesi gerekir. Kadınlar için mehir belirlenmişse bu açıdan şigāra benzemese bile karşılıklı evlilik şart koşulduğu için şigāra benzediğinden bu nikâh zifaftan önce feshedilmelidir; ancak

zifaftan sonra nikâhın feshi gerekmeyip mehr-i müsemmâ ile mehr-i misilden hangisi çoksa ödenip evlilik sürdürülür. Kadınlardan yalnız biri için mehir belirlenmişse mehri belirlenenin nikâhı zifafın ardından geçerlidir; belirlenmeyeninki ise gerek zifaftan önce gerek sonra feshedilmelidir. Şâfiîler'e göre iki kadının cinselliğinden yararlanma hususu açık biçimde birbirine karşılık kılınarak yapılan nikâh şigār olup bâtıldır. Bu durumda mehir belirlenmiş olsa bile tercih edilen görüşe göre hüküm aynıdır. Fakat bu husus zikredilmezse nikâh sahih sayılır ve her bir kadına mehr-i misil ödenir. Hanbelîler'e göre de mehir olmadan iki kadının karşılıklı evlendirilmesi şigār sayılır ve bâtıl olur. Fakat her bir kadın için mehir belirlenirse nikâh sahih, şart bâtıl olur ve mehr-i müsemmâ ödenir. Kadınlardan sadece biri için mehir belirlenirse onun nikâhı sahih, diğerininki bâtıldır.

Mezhepler arasındaki görüş ayrılığı, şigārın yasak olmasının illeti hakkında farklı değerlendirmeler yapılmasından kaynaklanmaktadır. Yasağın illetini mehrin ortadan kaldırılmasına bağlayanlar mehr-i misil takdir etmek suretiyle akdin sahih duruma geleceği, yasağı mehrin bulunmamasıyla değil bizâtihi şer'an yasaklanmış olmasıyla açıklayanlar ise bu tür nikâhın mutlaka feshedilmesi gerekeceği sonucuna ulaşmıştır. Şâfiîler'ce dile getirilen iki kadının cinselliğinden yararlanmanın birbirine karşılık kılınması şeklindeki gerekçe İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiş, ayrıca şigārda kadının rıza ve iradesinin zedelendiği düşüncesine dikkat çekilmiştir (Serahsî, V, 105, 107; İbn Teymiyye, XXIX, 343; XXXII, 40;

Şirbînî, III, 142). Şigārdan sonra zifaf gerçekleşmiş ve akid bâtıl sayıldığı için ayrılma meydana gelmişse mezhepler arasında akdin butlânı konusunda ihtilâf bulunması sebebiyle bu nikâha sıhrî hısımlık, mirasçı olma ve iddetle ilgili hükümler bağlanır. Öte yandan nikâhın bâtıl oluşuyla ilgili ictihad farklılığı cezayı düşüren bir şüphe teşkil ettiği için şigār nikâhından sonra gerçekleşen birleşme sebebiyle taraflara had cezası uygulanmayacağına hükmedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 482-483; Lisânü'l-ʿArab, "şġr" md.; Müsned, IV, 134; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, V, 76, 174; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 152-153; Kudûrî, el-Muḫtaṣar (Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb içinde, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1383/1963, III, 18; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî, Beyrut 1407/1987, s. 236-238; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 105, 107; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Beyrut 1385/1965, s. 332; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 278; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, VII, 134-136; IX, 55; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 200-201; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 343; XXXII, 40; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), IX, 162-164; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348, XIV, 108; XX, 108-109; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 142-143; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 537-538; Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, Ḥükmü's-süfûr ve'l-ḥicâb ve nikâḥi'ş-şiġār, Riyad 1405/1985, s. 4-10; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1409/1989, V, 261; VII, 116-117, 118-119, 120-121; "Şiġār", Mv.F, XXVI, 126-130.

Hasan Güleç

ŞİHÂBİYYE

(bk. SÜHREVERDİYYE).

ŞİHÂBÜ’l-AHBÂR

(شهاب الأخبار)

Kudâî’nin (ö. 454/1062) kısmen alfabetik olarak düzenlediği ve daha sonra seçme hadis literatürüne örnek teşkil eden eseri.

Tam adı Şihâbü’l-aḫbâr fi’l-ḥikem ve’l-ems̱âl ve’l-âdâb mine’l-eḥâdîs̱i’l-merviyyeti ʿani’r-resûli’l-muḫtâr olup Şihâbü’l-aḫbâr fi’l-ḥikem ve’l-ems̱âl ve’l-âdâb, Şihâbü’l-aḫbâr ve eş-Şihâb şeklinde de adlandırılmaktadır. Sözlük anlamı “alev” olan şihâb ile ahbârdan oluşan şihâbü’l-ahbâr terkibi “hadis alevleri, hadis kıvılcımları” mânasına gelir. Kudâî, ihtiva ettiği hadislerle eserinin karanlıkları aydınlatıp doğru yolu göstereceği ümidiyle ona bu adı vermiş ve eseri çok tutulduğundan kendisi “müellifü Şihâb” diye anılmıştır. V. (XI.) yüzyıla kadar hadis kitapları ya konularına veya râvi adlarına göre tasnif edilirken ilk defa Kudâî bu eserinde hadisleri ilk kelimelerine göre sıralamıştır. Müellif eserin kolayca taşınıp ezberlenmesi için hadislerin senedlerini zikretmemiş, fıkıh konularına ilişkin hadislere yer vermemiş, sadece Hz. Peygamber’in âdâb-ı muâşeret ve darbımesellere dair hikmetli sözlerini derlemiştir. Fıkhî muhtevaya sahip bazı hadisleri ise başka özelliklerinden dolayı eserine almıştır.

Şihâbü’l-aḫbâr, ilk kelimeleri aynı olan veya ortak bir özellik taşıyan hadislerin meydana getirdiği on yedi bölümden oluşmaktadır. Bunlar: 1. Mübtedâ-haber şeklinde bir isim cümlesi olan hadisler. 2. “Men” ile başlayanlar. 3. Mâzi-muzâri fiillerle başlayanlar. 4. Emir sîgası veya bu anlamdaki kelimelerle başlayanlar. 5. “Mâ-i nâfiye” ile başlayanlar. 6. “Lâ” ve “len” olumsuzluk edatlarıyla başlayanlar (“iyyâke” ve “iyyâküm” gibi sakındırma edatlarıyla başlayan hadislere de bu bölümde ayrı bir başlık altında yer verilmiştir). 7. “İnne” ve “innemâ” ile başlayanlar. 8. “Leyse” ile başlayanlar. 9. “Hayrü, efdalü, ehabbü ni‘me” gibi üstünlük ifade eden kelimelerle başlayanlar. 10. “Bi’se” ve “şerru” gibi kötülük ve değersizlik ifade eden kelimelerle başlayanlar. 11. “Meselü” ile başlayanlar. 12. “İzâ” ile başlayanlar. 13. “Kefâ” ile başlayanlar. 14. “Rubbe” ile başlayanlar. 15. “Levlâ” ve “lev” ile başlayanlar. 16. Kutsî hadisler. 17. “Allāhümme”

lafzıyla başlayan dua hadisleri şeklinde düzenlenmiştir. Eser 1200 cümlelik 897 hadis ihtiva etmektedir. Bu eserde yer alan hadislerin büyük çoğunluğu iki kelime ile bir satır arasında değişen veciz rivayetlerden oluşmaktadır. Eserin önsözünde müellif tarafından kullanılan "elf ve mietey kelime" ifadesi (Şihâbü'l-Ahbâr Tercümesi, metin, s. 6) 1200 hadis olarak değil, 1200 cümleli hadis şeklinde anlaşılmalıdır. Eserin Bin İki Yüz Hadîs-i Şerîf adıyla yapılan çok hatalı bir baskısının (İstanbul 1327) Türkçe başlığı "elf ve mietey kelime" ifadesinden kaynaklanmıştır.

Kudâî Şihâbü'l-aẖbâr'ı kaleme alırken halkın istifadesini ön planda tutmuş, onu ayrıca hadis ilmiyle meşgul olanlara hitap edecek tarzda yeniden düzenlemiştir. Müsnedü'ş-Şihâb adını verdiği bu çalışmada hadis metinleri senedleriyle zikredilmiş, hadislerin hangi hocalardan nerede ve ne zaman alındığını belirten edâ sîgaları gösterilmiş, diğer rivayet yollarına da işaret edilmiştir. Metinleri itibariyle Şihâbü'l-aẖbâr'dan pek farklı olmayan Müsnedü'ş-Şihâb birinci el önemli hadis kaynaklarından biridir. İslâm âlimleri Şihâbü'l-aẖbâr'ın hadislerini delil olarak kullanırken genelde Müsnedü'ş-Şihâb'ı kaynak göstermişlerdir. Bununla birlikte Şihâbü'l-aẖbâr'ın çok tutulduğu, Müsnedü'ş-Şihâb'ın ise daha az yayıldığı görülmektedir. Müsnedü'ş-Şihâb iki cilt halinde yayımlanmıştır (bk. bibl.).

İbâdât ve muâmelât dışındaki konuları ön plana çıkaran Kudâî'nin tasnif şekli kendisinden sonra birçok müellif tarafından benimsenerek geliştirilmiştir. Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî Firdevsü'l-aẖbâr, Uklîşî en-Necm min kelâmi seyyidi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem, Radıyyüddin es-Sâgānî Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye ve İbn Gānim Cemâleddin Abdullah b. Ali b. Muhammed el-Fâʾiḳ mine'l-kelâmi(fi'l-lafẓi)'r-râʾiḳ adlı eserlerini Şihâbü'l-aẖbâr'ın

metoduna uygun biçimde düzenlediklerini belirtmişlerdir. Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin Künûzü'l-ḥaḳāʾiḳ ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin Râmûzü'l-eḥâdîs̱'inin telif metodunda da bu eserin etkisi görülmektedir. Şihâbü'l-aẖbâr özellikle Osmanlılar zamanında kaleme alınan kırk hadis mecmualarının, hat malzemesi olarak mimari eserlerin ve hüsn-i hat levhalarının başlıca kaynağı olmuştur (Yardım, KAM, XII/1 [1983], s. 70-74).

İstanbul kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan Şihâbü'l-aḫbâr, eş-Şihâb fi'l-ḥikemi ve'l-âdâb (Tahran 1322/1904; Bağdat 1327/1909); Şihâbü'l-aḫbâr (nşr. Mîr Celâleddin Urmevî, Tahran 1342/1923) ve Şihâbü'l-Ahbâr Tercümesi (bk. bibl.) adıyla birkaç defa basılmıştır. Müellifin vefatından kısa bir süre sonra meşhur olan eser, özellikle VI. (XII.) yüzyılın başlarından itibaren Ehl-i sünnet'ten ve Şîa'dan birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. Sünnî âlimlerinden Radıyyüddin es-Sâgānî, Keşfü'l-ḥicâb ʿan eḥâdîs̱i'ş-Şihâb adıyla kaleme aldığı şerhinde (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 550/1, vr. 1a-22a) Şihâbü'l-aḫbâr'ı kendisine ait Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye'nin metoduna uygun biçimde bab başlıklarına göre düzenleyip şerhetmiş ve hadislerini de rumuzlarla rivayet tekniği açısından değerlendirmiştir. Sâgānî, ed-Dürrü'l-mülteḳaṭ fî tebyîni'l-ġalaṭ ve nefyi'l-laġaṭ adlı kitabında ise (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî, Beyrut 1405/1985, müellifin el-Mevżûʿât isimli eseriyle birlikte) Şihâbü'l-aḫbâr'da nakledilen ve kendisi tarafından mevzû sayılan altmış küsur hadise yer vermiş, ancak Zeynüddin el-Irâkī Risâle fi'r-reddi ʿale'ṣ-Ṣâġānî adlı çalışmasında onu eleştirmiş ve mevzû olduğuna hükmettiği hadislerin çoğunda yanıldığını belirtmiş, bunlardan on üç tanesinin ya sahih veya hasen derecesinde bulunduğunu ileri sürmüştür (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1407/1986, Müsnedü'ş-Şihâb'ın sonunda, II, 349-368). Necmeddin el-Gaytî Telḫîṣu Şihâbi'l-aḫbâr adıyla bir eser meydana getirmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1067), Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, eş-Şihâb'daki hadisleri önce İsʿâfü(İmʿânü)'ṭ-ṭullâb bi-tertîbi'ş-Şihâb ismiyle alfabetik sıraya göre düzenlemiş (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 6993/2), daha sonra bunları Refʿu'n-niḳāb ʿan (eḥâdîs̱i)kitâbi'ş-Şihâb adlı eserinde karışık olarak şerhetmiştir (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 6993/3), Süyûtî ise Şihâbü'l-aḫbâr'ı el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'inde uyguladığı alfabetik metoda göre düzenlemiş ve bu esere İsʿâfü'ṭ-ṭullâb bi-tertîbi'ş-Şihâb ismini vermiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1067-1068). Çağdaş müelliflerden Muhammed Mustafa el-Merâgī eseri el-Lübâb fî şerḥi'ş-Şihâb adıyla şerhetmiş (Kahire 1390/1970); Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk el-Gumârî de Fetḥu'l-vehhâb bi-taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şihâb, Münyetü'ṭ-ṭullâb bi-taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şihâb, Veşyü'l-ihâb bi'l-müstaḫrec ʿalâ Müsnedi'ş-Şihâb ve el-İsḥâb fi'l-istiḫrâc ʿalâ Müsnedi'ş-Şihâb ismiyle dört çalışma yapmış, bunlardan Fetḥu'l-vehhâb iki cilt halinde neşredilmiştir (bk. bibl.). Müsnedü'ş-Şihâb'ı esas alarak Şihâbü'l-aḫbâr'ı Müsned-i Şihâb-Hadis Şuleleri adıyla Türkçe'ye çeviren Ali Akar (Konya 2005), eseri alfabetik

esasa göre yeniden düzenlemiştir.

Şihâbü’l-aḫbâr’a Şîa âlimleri tarafından yazılan şerhler arasında en çok bilinenler Ziyâeddin er-Râvendî’nin Ḍavʾü’ş-şihâb fî şerḥi’ş-Şihâb, Ebü’l-Fütûh Hüseyin b. Ali er-Râzî’nin Rûḥu’l-aḥbâb ve ravḥu’l-elbâb, Kutbüddin er-Râvendî’nin Żıyâʾü’ş-şihâb fî şerḥi’ş-Şihâb adlı eserleri olup bunlardan Ḍavʾü’ş-şihâb ve Żıyâʾü’ş-şihâb günümüze ulaşmıştır. Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed İbnü’l-Kudâî’nin Faṣlü’l-ḫiṭâb fî şerḥi’ş-Şihâb isimli Farsça şerhinin Terkü’l-iṭnâb fî şerḥi’ş-Şihâb adıyla bilinen muhtasarı Muhammed Şirvânî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1344 hş./1964). Son dönem Şiî müelliflerinden Naşnas da eseri Farsça’ya çevirip Şerḥ-i Fârisî Şihâbü’l-aḫbâr adıyla şerhetmiştir (nşr. Muhammed Takī Dâniş Bezve, Tahran 1349/1930). Abdullah Muhammed el-Habeşî çoğu şerh, hâşiye ve ihtisar olmak üzere Şihâbü’l-aḫbâr üzerine yapılan elli civarında çalışma tesbit etmiştir (Câmiʿu’ş-şürûḥ, II, 1127-1131).

BİBLİYOGRAFYA

Kudâî, Şihâbü’l-Ahbâr Tercümesi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1999, metin, s. 6, ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. 1-27; a.mlf., Müsnedü’ş-Şihâb (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, neşredenin girişi, I, 11-14; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1067-1068; Îżâḥu’l-meknûn, II, 190; Ebü’l-Feyz İbnü’s-Sıddîk, Fetḥu’l-vehhâb bi-taḫrîci eḥâdîs̱i’ş-Şihâb (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, I, 6-7; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1127-1131; Ali Yardım, “Kuzâî’nin Şihâbü’l-Ahbâr Adlı Hadis Kitabı”, KAM, XII/1 (1983), s. 65-76; a.mlf., “Kuzâî ve Müsnedü’ş-Şihâb’ı”, DÜİFD, IV (1987), s. 285-348; a.mlf., “Kudâî”, DİA, XXVI, 309; M. Yaşar Kandemir, “İbnü’s-Sıddîk, Ebü’l-Feyz”, DİA, XXI, 208.

Mehmet Efendioğlu

ŞİHÂBÜDDİN

(bk. ŞEHÂBEDDİN).

ŞİÎ

(bk. ŞÎA).

ŞİİR

(الشعر)

Sözlükte şi‘r “bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vâkıf olmak; uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz söylemek” anlamlarında masdar; “seziş, hissediş, sezgiye dayanan bilgi; duygu ve heyecandan kaynaklanan uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz” mânasında isimdir (Lisânü’l-ʿArab, “şʿr” md.; Kāmus Tercümesi, “şʿr” md.; el-Müncid, “şʿr” md.). Goldziher bu bağlamda şairi “tabiat üstü sihrî bir bilgiye dayanan sezişle bilen kimse” şeklinde yorumlar (Abhandlungen, I, 17). Şiir kelimesini İbrânîce şîr ile (şarkı, güfte, kaside, mûsiki, marş) ilişkili kabul edenler de vardır. Kaynağında sihrî bir mâna sezilen şiirin terim anlamı “engin his, hayal ve ilham ürünü olup sanatkârane biçimde söylenmiş vezinli-kafiyeli söz”dür (İA, XI, 530). Şiiri şiir yapan temel unsurlar his, hayal, ilham, lafız-mâna ilişkisi, vezin-kafiye, kasıt ve niyet şeklinde belirlenebilir. Şiir yazma kastı ve niyeti olmadan vezinli ve kafiyeli söylenmiş sözler şiir sayılmaz. Bu sebeple bazı âyet ve hadislerin bir kısım aruz vezinlerine uygun veya kafiyeli olarak gelmesi onların şiir sayılmasını gerektirmez. Şiirde mânalar lafızlara tâbi iken âyet ve hadislerde lafızlar mânalara tâbidir. Sözlükte “dizmek, ipe inci dizmek” anlamındaki nazm kelimesi genellikle şiir ve şiir telifi için kullanılırsa da his ve hayal boyutu olmayıp yalnız vezin ve kafiye unsurlarını taşıyan didaktik şiir türü nazım ve manzûme diye anılır. Bu sebeple İbn Mâlik et-Tâî “Elfiyye” şairi değil “Elfiyye” nâzımı diye nitelendirilir. Aynı şekilde duygu boyutu bulunmakla birlikte vezin esasına dayanmayan kafiyeli metinler şiir değil edebî nesirdir. Şiirin ana malzemesinin çoğunu hayal teşkil eder, çünkü duygunun gücünü tasvir edebilmek için hayale ihtiyaç vardır. Bu sebeple bir kısım Araplar vezinli-kafiyeli olmasa da hayal içeren her söze şiir demişlerdir. Bu anlayış eski ve yeni Batı şiir anlayışı ile mantıkçıların anlayışına uygun düşmektedir. Nitekim Hassân b.

Sâbit, oğlunun kendisini sokan yaban arısını tasvir ettiği “كأنّه ملتفّ في بردي حبرة” (Sanki o, iki parça Yemen giysisine bürünmüştü) sözüyle ilgili olarak, “Kâbe’nin sahibine yemin olsun ki bu bir şiir” demiştir (İskenderî - İnânî, s.

42). Bazı Arap edebiyatçılarının Bedîüzzaman el-Hemedânî ile Harîrî'nin makāmeleri ve Kādî el-Fâzıl'ın risâleleri gibi hayale dayanan secili nesir ürünlerini mensur şiir kabul etmeleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Kâfirlerin Kur'an'ı şiir, Hz. Peygamber'i şair diye nitelemeleri inat ve şaşkınlık eseri olduğundan gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü onlar Kur'an'a şiir nitelemesi yaptıkları gibi sihir, kehanet ve eskilerin efsaneleri gibi vasıflar da nisbet etmişlerdir. Temalara uygun biçimde seçilmiş kelime ve lafızlarla kurulup teşbih, mecaz, istiare, kinaye, cinas, tevriye gibi söz sanatlarıyla örülmüş şiir dili, vezin ve kafiye ile sağlanmış müzikal armoni, hayata ve olaylara akıl ve mantıkla değil his ve hayal penceresinden bakış şiiri şiir yapan temel niteliklerdir. Kafiye şartı klasik Arap şiirine özgü olup modern zamanda Batı şiirinin etkisiyle, özgür şiir (frée verse), nesir kasidesi (poème en prose) gibi kafiyesiz şiirler Arap şiirinde de yansıma bulmuştur.

Şiir, bütün uygarlıklarda dinî ritüeller ve müzikle ilgisi dolayısıyla en kadîm edebî ürün kabul edilir. Çünkü şiir hayalin, nesir ise düşüncenin ürünüdür. İnsanın psikolojik yapısında hayal düşünceden önce gelir. Edebî nesir şiirden doğmuştur. Ancak konuşmada kullanılan nesrin ihtiyaç sebebiyle daha eski olduğu şüphesizdir. Nitekim hiçbir kitap telif edilmeden ve hiçbir edebî nesir ortada yokken Homeros'un şiirleri terennüm ediliyor, İslâm öncesi Arap şiiri panayır ve toplantılarda okunuyordu. Buna rağmen nisbeti şüpheli bazı kâhin ve hükemâ secileri dışında kadîm Arap edebî nesrinden günümüze herhangi bir şey ulaşmamıştır (Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, s. 118). Şairin eserini okurken birtakım sembolik hareketler yapması, ilhamını doğa üstü bir kaynağa bağlaması gibi hususları dikkate alan bazı yazarlar şair-kâhin, seci-şiir arasında bağ kurmuş ve secili nesri nazma geçişte bir aşama kabul etmişse de bu doğru değildir (İA, XI, 531). Aristo'nun Peri Poietikes (şiir sanatı) adlı eseri şiir teorileri ve türleri hakkında zamanımıza intikal eden ilk kitap olup bu alanda diğer dillerde yazılan eserlerin ana kaynağını teşkil etmiştir. Âni ilhamın ürünleri olarak şiirle müzik arasında yakın bir ilgi bulunmaktadır. Bazı şiir vezinlerinin deve çobanlarının ve savaşçıların ezgilerinden doğduğu kabul edilir. Ninniler, ağıtlar, ilâhiler vb. şeyler müzikal şiir parçalarıdır. "Özel biçimde vezni gösteren bir âhenkle şiir okuma" anlamına gelen inşad kelimesinin asıl mânasının "sesi yükseltmek" olması, şiir çerçevesinde geçen İbrânîce ve Türkçe kelimelerin müzikle ilgili anlamlar ifade etmesi şiirin

kaynağındaki müzikal gerçeği teyit etmektedir.

Câhiz ve ondan etkilenen Naḳdü'ş-şiʿr sahibi Kudâme b. Ca'fer gibi edip ve eleştirmenler iyi şiirin niteliklerini harfler-kelimeler, lafız-mâna, vezin-kafiye ve armoni olarak cüzleri arasında tam bir uyum ve kaynaşma şeklinde belirlemişlerdir (el-Beyân, I, 67). Hasan b. Bişr el-Âmidî temaya uygun biçimde seçilmiş lafızları, makama uygun temsil ve istiareleri, gereksiz uzatma ve kısaltmalardan arınmış, anlamı ve amacı tam karşılayan nitelikte olmayı kaliteli şiirin vasıfları diye sayar. Buhtürî'nin, "Şiir işareti kâfi gelen bir telmihtir, o asla hitapları uzatılmış hezeyan değildir" dizesi de bunu doğrulamaktadır (Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, s. 119). Nitelikli şiirin üretilebilmesi için şairde doğal yetenekle edebî zevki şart koşan ʿİyâ-rü'ş-şiʿr sahibi Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ el-Alevî bu olmadığı takdirde şiir ve aruz bilgisinin bir işe yaramayacağını söyler (a.g.e., a.y.). Mübalağa ve hüsn-i ta'lîl de güzel şiirin temel niteliklerindendir. İbn Tabâtabâ gibi bazı eleştirmenler şiirin güzelliğinde gerçekçiliği esas alırken Aristo'dan itibaren Câhiz ve Kudâme b. Ca'fer gibi eski ve yeni eleştirmenlerin çoğu abartıyı güzel şiirin vazgeçilmez öğesi saymış, bu hususun önemini vurgulamak üzere söylenen, "En tatlı şiir en yalan olanıdır" sözü eskiden beri darbımesel vasfını korumuştur. Şairin tabii hadiselerin gerçek sebeplerini görmezlikten gelerek onlar için bağlama uygun edibane ve şairane sebepler ortaya koyması (hüsn-i ta'lîl) birçok şiirde güzelliğin ve zarafetin kaynağını oluşturmuştur.

Câhiz şiirin başka bir dile tercüme ve naklinin mümkün olmadığını, bu durumda onun değiştirilmiş ve başka bir şekle sokulmuş olacağını, beğenilen ve hayret uyandıran yanının ortadan kalkıp düz söz (mensur) seviyesine düşeceğini, baştan mensur olarak ifade edilmiş sözün şiirden dönüştürülmüş mansur sözden daha güzel ve etkili kabul edildiğini belirtir. Onun bu görüşü, vezin ve kafiyeden doğan müzikal armoniyi ve şeklî yapıyı esas alan şiir anlayışını savunan çevrelerce sürdürülmüştür. Ancak iç armoniyi ve sembolizmi savunan şiir anlayışını benimseyenler buna karşı çıkmış, şiirin ve sanat ürününün tercüme edilmesinin mümkün olduğunu, bazı tercümelerin orijinallerinden daha başarılı görüldüğünü ileri sürmüştür. Şiiri orijinalindeki ibdâ' ve îkā' seviyesinde tercüme etmenin imkânsızlığı hususundaki Câhiz'in görüşü geçerliliğini korumaktadır.

Kaynağı milâttan önce II. binlere kadar uzanan Hint şiiri I. binde kutsal Veda metinlerinde yer alan ilâhilerle zirveye ulaşmış, daha sonra dünyevî kasideler, arya, gayatri, destan ve drama türünde birçok ürün verilmiştir. Yunan şiiri milâttan önce IX veya VIII. yüzyıllarda Homeros'un İliade ve Odissa adlı destanlarıyla başlamış, lirik şiir ve gazel, trajedi, komedi, hikemiyat ve pastoral şiir türlerinde ürünler yine Îsâ'dan önce ortaya konulmuştur. Latin şiiri Homeros'tan çevirilerle başlamış ve milâttan önce II. yüzyılda Ennius'un Annales'i ile (yıllıklar/havliyyât) kurulmuş, ardından drama, destan, gazel, felsefî ve pastoral şiir türünde eserler verilmiştir. Çin şiirinde en kadîm ürünler Tang çağından (m.s. 618-906) zamanımıza gelenlerdir. İslâm öncesi döneme ait çok az ürün intikal eden İran şiiri, VII. yüzyılda İslâm'ın kabul edilip Arap yazısının benimsenmesiyle asıl ürünlerini vermeye başlamış, Arap aruzunun kullanılmasıyla IX. yüzyıldan itibaren gelişme yoluna girmiştir.

Arap Şiiri. a) Câhiliye Devri. Arap şiiri de diğer milletlerde olduğu gibi edebî nesirden önce başlamıştır. Hz. Âdem'e, İblîs'e, Cebrâil'e, Amâlika, Âd ve Semûd'dan bazı kimselere nisbet edilen Arapça kıta ve beyitler (Kureşî, I, 140-145) şiir râvileri tarafından uydurulmuştur. Gerçekte günümüze intikal eden en eski örnekler V. yüzyılın sonları ile VI. yüzyılın başlarına aittir. Bu örnekler, dil-üslûp özellikleri ve nazım tekniği bakımından uzun bir mâzide oluşmuş sanat geleneği zemini üzerinde inşa edildiklerini kabul ettirecek olgunluktadır (İA, XI, 530). Kasidelere sevgilinin yaşadığı eski konak yerlerinin kalıntıları başında durup ağlamakla başlama geleneğini İmruülkays b. Hucr'ün icat ettiği yaygın bir kanaat halinde ise de bizzat onun, “Durun, şu yıllanmış kalıntılar başında da ağlayalım diyara, tıpkı İbn Hizâm'ın ağladığı gibi” dizesinde bu konudaki öncülüğü İbn Hizâm'a vermesi; Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın intihal gerçeğini dile getirdiği bir dizesinde, “Biz şairler ancak ödünç verilmiş veya kendimizce tekrar edilmiş sözleri dile getirmekteyiz” itirafı; Antere'nin, “Şairler söylenmedik söz mü bıraktı!” ifadesi Arap şiirinin bu karanlık ve uzun geçmişine

vurgu yapmaktadır. Nitekim Ebû Amr b. Alâ da, “Size eski şiirden çok azı kaldı, tamamı ulaşsaydı büyük bir ilim intikal etmiş olacaktı” sözüyle bu gerçeği ifade etmiştir. Kadîm şiir doğduğu çevreyi gerçekçi, yalın, açık ve abartısız biçimde tasvir etmekle Araplar'ın içinde yaşadığı muhite, hayat,

örf ve âdetlere ilişkin sağlıklı bilgiler saklayan bir ilim hazinesi (divan, sicil) konumundaydı. Ancak dar çevre ve tek düze hayat şartları özellikle deve, at, kadın, savaş ve araçları ile eski konak yerlerinin tasvirinde bazı mâna/tema, sûret ve lafız klişelerinde şairler arasında benzeşmelere yol açmıştır. İmruülkays, Züheyr ve Antere'nin yukarıdaki sözleri bu hususa işaret etmektedir. Kadîm şiirin ilk örneklerinin kıtalar halinde kısa şiirler olduğu, ilk uzun kasidenin hicretten en fazla yüzyıl önce İmruülkays'ın dayısı Mühelhil (Adî) b. Rebîa tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Bununla Mühelhil'in otuz beyte ulaşan ve günümüze intikal eden şiiri kastedilmiş olmalıdır (Mustafa Sâdık er-Râfiî, III, 20). Şiirde ilk defa önemli olayları (vekāi') zikreden, şiiri inceltip süzgeçten geçiren ve güzelleştirenin de bu şair olduğu, bu sebeple kendisine "Mühelhil" (unu ince eleyen) lakabının verildiği kaydedilir (Cumahî, s. 391). Hâris b. Kâ'b, Anber b. Amr, Düveyd b. Zeyd, A'sur (Münebbih) b. Sa'd, Züheyr b. Cenâb, Müstevgır b. Rebîa, Cezîme el-Ebraş, Efveh el-Evdî, Ebû Duâd el-İyâdî gibi kadîm şairlere bazı kıtalar (mukattaât) nisbet edilmiştir (a.g.e., s. 26-40). Kaside gibi iç düzeni olmayan bu kıtaların bir kısmı uzun kasidelerden kalan parçalar, bir kısmı da aslında kısa şiirler olabilir. Nitekim sonraları da aşk, din, felsefe vb. konularda kıtalar yazılmıştır (İA, XI, 537).

Kadîm Arap şiirinin intikalinde usta-çırak yöntemiyle her şairin özel râvi veya râvileri tarafından şiirlerin ezberlenip aktarılması asıl olup râvilik, geleneği olan bir mektep halindeydi. Yalnız bir şairin şiirlerini belleyip aktaran râvileri, hâfızalarındaki şiirin miktarı hakkında menkıbevî fıkralar anlatılan Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), Hammâd er-Râviye, Mufaddal ed-Dabbî ve Halef el-Ahmer gibi büyük râviler izlemiştir. Bununla beraber kadîm şiirin yazılı intikaline ilişkin bazı anekdot ve kayıtlar mevcuttur. Bir kısım Câhiliye şiirlerinde "yazmak, yazı, yazar, ince-yumuşak deri" gibi kelimelerin geçmesi o dönemde de yazının bulunduğu, daha çok içtimaî ve ticarî işlerde kullanıldığı, şiirin, hatta hutbe, vasiyet vb. nesir örneklerinin şifahî rivayetle aktarıldığı kabul edilir. Ahnes b. Şihâb et-Tağlibî'nin,

"لابنة حطّان بن عوف منازل

كما رقّش العنوان في الرقّ كاتبه"

(Hıttân b. Avf kızının konak yerleri vardır/Tıpkı kâtibin ince ve yumuşak deri [rak] üzerine mektubunun başlangıç kısmını yazdığı gibi) dizesi yazının kullanılmakta olduğunun kanıtıdır. Lahmîler'in son hükümdarı Nu'mân b. Münzir'in (ö. 602), hânedanı için söylenmiş methiyelerden oluşan bir divan teşkil ederek sarayının altına gömdürdüğü ve bunun Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) tarafından çıkarıldığı rivayet edilir (İbn Cinnî, I, 393 vd.). I. Muâviye zamanında kurulan kütüphanede dil ve edebiyat eserlerinin bulunduğuna dair bilgi yoksa da Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704 [?]) adına kurulan kütüphanede şiir kitapları mevcuttu. I. Velîd eski şiir ve ahbârı yazdırmak için kâtip görevlendirmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 9 vd.). Bunlardan başka bir muganniyenin Ömer b. Ebû Rebîa'nın şiirlerini içeren bir deftere (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, II, 13, 37, 78), Ferezdak'ın da Züheyr b. Ebû Sülmâ divanına sahip olduğu, II. Velîd'in Arap ahbâr, eş'âr ve ensâbını toplattığı (Nâsırüddin el-Esed, s. 155 vd.) nakledilir. Bu tür münferit yazılı ve şifahî nakiller II. (VIII.) asrın ilk yarısına kadar sürmüştür. Yüzyılın ikinci yarısında Hammâd er-Râviye'nin el-Muʿallaḳātü's-sebʿi ile Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Mufaḍḍaliyyât adlı antolojisinden sonra III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren yazılı nakil gelişip yaygınlaşmıştır. Şifahî malzemenin toplanmasını Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî ve Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî nesli gerçekleştirmiş, derleme faaliyetini Muhammed b. Habîb, İbnü's-Sikkît ve Ali b. Hasan et-Tûsî gibi şahsiyetler tamamlamış, Sükkerî nesli ise bu yazılı rivayetleri bir araya getirip tasnif etmiştir. Sonuçta münferit şairlere ve kabilelere ait divanlarla şairlerin hayat, ahbâr ve şiir örneklerini kapsayan eserler ortaya çıkmıştır (İA, XI, 533).

Mufaddal ed-Dabbî, Ebû Ubeyde et-Teymî, Asmaî, Cumahî, Câhiz, Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe, İbnü'l-Mu'tez, İbn Düreyd, Ebû Ali el-Kālî gibi edipler Hammâd er-Râviye ile öğrencisi Halef el-Ahmer'in kadîm şiiri değiştirdiklerini, eklemeler yaptıklarını, meşhur şairler adına farkedilemeyecek şekilde şiirler uydurduklarını iddia etmişlerdir (Cumahî, s. 48; İbnü'l-Mu'tez, s. 147; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VI, 89). Bu iddiaların arka planında Basra-Kûfe dil mektebi taassubu, siyasî rekabet ve husumet, şuûbiyye hareketi gibi etkenlerin bulunduğu ve isnatlarda bu faktörlerin rol oynayabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple Câhiliye şiiri bazı mahallî tasarruflar bulunsa bile bütünüyle eskidir. Bunun dışında iddia

edilen değişiklik ve ilâveleri yapanlar kadîm şiirin dil ve üslûp özelliklerine son derece vâkıf âlim ve şairler olduğundan sahteliklerinden şüphelenilen eserler ayırt edilemeyecek derecede başarılı benzetmelerdir (İA, XI, 534). Bu uydurma ve değiştirme iddiası XIX. yüzyılın yarısından itibaren S. W. Muir, W. Ahlwardt, R. Basset, T. Nöldeke, D. S. Margoliouth ve F. Krenkow gibi şarkiyatçılar tarafından yeniden gündeme getirilmiş ve bütün Câhiliye şiirine teşmil edilmiştir. C. J. Lyall, C. A. Nallino ve C. Brockelmann gibi şarkiyatçılar ise bu iddialara cevap vermiş ve kadîm şiirin otantikliğini savunmuştur. Diğer taraftan Arap dünyasında Tâhâ Hüseyin uydurma iddiasında şarkiyatçılara katılmış, Fi'ş-Şi῾ri'l-Câhilî ve Fi'l-Edebi'l-Câhilî adlı eserleriyle bazı makalelerinde kadîm şiirin, Câhiliye Arapları'nın hayatından çok müslümanların hayat ve eğilimlerini temsil ettiği gerekçesiyle İslâmî dönemde uydurulduğunu ileri sürmüştür. Başta Mustafa Sâdık er-Râfiî ve Muhammed Ferîd Vecdî olmak üzere Muhammed el-Hudarî, Muhammed Lutfî Cum‘a, Muhammed Hıdır Hüseyin gibi âlim ve eleştirmenler bu iddialara cevap vermiştir.

Tabiatları, dilleri, tek düze hayatları ve yaşadıkları çevre itibariyle Sâmî kavimler içinde şiire en yatkın ırk olan Araplar'da şiire ilgi duymayan, şiir söylemeyen bir fert yok gibidir. Şair savaş halinde düşmanlara kılıçlardan tesirli hiciv okları fırlatan bir silâhşordu, barışta ise bir övünç ve kıvanç vesilesi olarak toplumda büyük itibara sahipti ve hiyerarşide kabile reisinden sonra yer alıyordu. Câhiliye dönemi Arabistan'ında şiiri teşvik eden vesileler ve onu besleyen çevreler vardı. Haram aylarda kurulan Ukâz, Zülmecâz gibi panayırlarda hakem huzurunda düzenlenen şiir yarışmaları, ayrıca Hîre ve Gassânî sarayları ile bazı Hicaz merkezleri bunların başında yer alır. VI. yüzyıldan önceki devirlerde bazı şairler kabilelerinden ayrılarak gezgin methiyeciler haline gelmiş, yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mütelemmis, Nâbiga ez-Zübyânî ve Hassân b. Sâbit gibi şairler meliklere methiye sunup câize almak için Lahmî ve Gassânî saraylarını âdeta tavaf eder hale gelmişti. Kadîm şiirin gelişmesinde bu sarayların büyük etkisi olmuş, çölden gelen sert şiir dili bu muhitlerde şehirli zevkiyle temas neticesinde yumuşamış, tekellüflü ve garip ifadeler yerlerini basit

ve kolay olanlara bırakmıştır (Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, s. 21 vd.). En parlak devrini III. Nu‘mân zamanında yaşayan Hîre'nin 602 yılında sönmesinin ardından Hicaz'ın çeşitli yerlerinde oluşan merkezlerde şiir rağbet görmeye

devam etmiş, İslâm devletinin kurulup geliştiği Medine şiir ve mûsikinin olgunlaşmasında en elverişli ortam durumuna gelmiştir (İA, XI, 531). Kadîm şiir maddî karşılığı olmayan, sadece teşekkür ve saygı amacıyla yazılırken bu saray ve merkezler şiirin bir ticaret metaı haline dönüşmesinde etkili olmuştur. Bu çığırı, Hîre ve Gassânî meliklerinden aldığı câizelerle altın kaplarda yemek yiyen Nâbiga ez-Zübyânî açmış, Meymûn b. Kays el-A'şâ belde belde dolaşarak şiir ticareti yapmış, hatta bu amaçla Hz. Peygamber için de methiye yazmıştır. Daha sonra Hutay'e bu geleneği sürdürmüştür.

Kadîm şiirden intikal eden en eski örneklerde bile lugat hazinesi fevkalâde zengindir ve gelişmiş bir ortak şiir dili kullanılmıştır. Bu dil şairler, edipler ve hatipler arasında yaygınlaşan lehçeler üstü ortak bir edebî dildi. I. (VII.) yüzyılda kaideleri tesbit edilen ve kelime hazinesi büyük ölçüde belirginlik kazanan klasik Arapça'nın esası da bu dildir. Söz konusu ortak edebiyat ve şiir dilinin oluşmasında ve gelişmesinde en büyük rolü Ukâz panayırında düzenlenen şiir müsabakaları oynamıştır. Şairler ve hatipler eserlerini kalabalık dinleyici kitlesine hitap edebilmek için en yaygın, en fasih kelime ve ifadelerle inşâ ediyorlardı. Neticede uzlaşılmış ortak edebiyat ve şiir dili teşekkül etmiştir. Bunda hâkim lehçe Ukâz'ın nüfuz alanında bulunduğu Kureyş lehçesiydi. Yabancı temaslardan uzak kalabilen Kays, Temîm, Hüzeyl ve Tay lehçeleriyle Necid bedevîleri lehçelerini de bu bağlamda zikredenler olmuştur.

Eski Arap şiiri çoğunlukla inşadına sebep olan bir vak'anın hikâyesiyle birlikte nakledilmiştir. Bu durum şairlerin hayatla olan sıkı bağını gösterir. Eski şair ilhamını perisi vasıtasıyla bir kaynağa bağlarsa da bu kaynaktan faydalanabilmesi, dilinin çözülebilmesi ve perisinin fısıltılarını duyabilmesi için sevinç, coşku, öfke, korku, içki, ihtiras derecesinde arzu, özlem, aşk, acı, keder ve şiddetli heyecan gibi somut faktörlerin bulunmasını şart görürdü (İbn Kuteybe, s. 23-26). Nitekim tuzağa düşürülen Şenferâ kendisinden şiir söylemesi istenince, "Şiir neşeli zamanlarda söylenir" demiş, Ertât b. Süheyye, Abdülmelik b. Mervân'ın şiir söyleme talebine, "Bugün nasıl şiir söyleyebilirim ki ne içtim ne sevindim, ne kızdım ne korktum" cevabını vermiştir (a.g.e., s. 25, 504; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XI, 140; XIII, 31). Kadîm Arap şairi, ilhamını ifade etmeye elverişli ruh haline erdikten sonra gözlerini müşahhas âleme açarak sanatını icra ederdi.

Zamanla özgün ürünler veren bu gelenek değişmiş ve eskilerden beğenilip alınanlar yeniden düzenlenip bazı ilâveler yapılmak suretiyle şiir yazma geleneği özellikle İran'da ve klasik Türk şiirinde son haddine ulaşmıştır (İA, XI, 537).

Arap şiirinin en eski birimi aynı kafiyede iki mısradan oluşan recez şiirleridir. Bunlar deve çobanlarının ezgileri, ninniler, savaşçıların meydan okumaları, kadınların savaşanlara seslenişi gibi konularda âni ilhamın ürünleri olarak irticâlen söylenmiş recez bahrinde kısa parçalardı. Başlangıçta bir sanat ürünü sayılmadığı için önde gelen şairler bu alanda eser vermemiştir. İlk defa recez şiirini uzatarak "urcûze" adı verilen kaside çığırını açan şair Ağleb el-İclî'dir (ö. 21/642). Urcûze mesnevi/müzdevice gibi bazı önemli nazım şekillerinin doğmasına yol açmış, daha sonra tarih, gramer, akaid gibi ilim dallarında çok uzun didaktik şiirlerin yazılmasına imkân sağlamıştır. II. Velîd'e ve Hammâd Acred'e bazı müzdeviceler nisbet edilirse de (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 128 vd.; XIII, 74) İran asıllı Ebân b. Abdülhamîd (ö. 200/815-16), 14.000 beyitlik Kelîle ve Dimne tercümesi ve diğer birçok telif ve çevirisiyle mesnevi şeklinin ilk uzun örneklerini vermiştir. Bunlardan başka Ebû Nüvâs ve Ebü'l-Atâhiye, özellikle uzun örnekler ortaya koyan İbnü'l-Mu'tez ve İbn Abdürrabbih de bu alanda zikredilen şahsiyetlerdir. Şiir için kullanılan eski terimlerden biri de "karîz"dir. Karîz (kesilmiş), "recezden kesilmiş şiir biçimi" demek olup önceleri kasideye göre daha kısa parçaları ifade ederken III. (IX.) yüzyıldan sonra "mutlak şiir/nazım" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Kasideye göre daha kısa parçalar için kullanılan bir diğer kadîm tabir "kasîd"dir. Kaside ise daha uzun, biçim ve içeriği daha farklı, belli konuların iç nizama göre işlendiği şiirlerdir. Klasik kaside ise iç planını doğal bir gelişme sonunda kazanmıştır. Bununla beraber kaside, Araplar tarafından muayyen bir şairin icadı gibi telakki edilerek belli bir başlangıca bağlanmış ve ilk kaside yazarının Mühelhil b. Rebîa et-Tağlibî olduğu söylenmiştir (Cumahî, s. 33; İbn Kuteybe, s. 256). Kasidenin başlangıcıyla ilgili belli tarih ve şahıs tesbiti zorlamalarından anlaşılan husus, onun V. asır ortalarında Doğu Arabistan'da Bekir ve Tağlib kabileleri arasında gelişip Hîre muhiti vasıtasıyla yayılma imkânı bulmuş olmasıdır (Blachère, s. 376; ayrıca bk. KASİDE).

Câhiliye şiirinde başta medih ile tasvir (vasf) olmak üzere gazel, fahr, risâ,

hikemiyat, i‘tizâr ve isti‘tâf gibi temalar işlenmiştir. Şairler övdüklerini yiğitlik, cömertlik, soyluluk, adalet, akıllılık, komşuyu himaye etme, düşküne yardım elini uzatma gibi erdemlerle yalana ve abartıya kaçmadan övmüşlerdir. Züheyr b. Ebû Sülmâ’nın Herim b. Sinân ile Hâris b. Avf’ın fedakârlıkları hakkında yazdığı, derin saygı, sevgi ve samimi duygulardan kaynaklanan methiyeler ortaya konulduğu gibi Hîre ve Gassânî saraylarını dolaşarak câize toplamak için yazılan methiyeler de çoktur. Nâbiga ez-Zübyânî, Meymûn b. Kays el-A‘şâ, Hassân b. Sâbit, Müseyyeb b. Ales gibi şahsiyetler bu şairlerdendi. Kadîm şairin ince ve yalın tasvirleri hemen her tema ve konuda yer alıp çöl hayatının bütün etkinlik ve öğeleri, savaş ve silâhları, şarap ve içki meclisleri, eğlenceleri ve doğa olayları ayrıntılarıyla tasvir edilmiştir. Gazelde İmruülkays kadın aşkını ve fiziksel güzelliği tasvirde öncü kabul edilmiş, kadın onun tarafından belli ve ortak teşbih klişeleriyle tasvir edilmiş ve ruhsal erdemleri dile getirilmiştir. Antere-Able, Mahabbel es-Sa‘dî-Meylâ, Abdullah b. Aclân-Hind vb. arasında yaşanan ve aşk ıstırabını dile getiren gazeller, Emevî devrinde ortaya çıkan ve Uzrî gazel olarak tanınan iffetli/platonik aşk şiirlerinin nüvesini oluşturmuştur. Kadîm mersiye ölüye ağlama veya intikam çağrısı ile başlar ve ölü medihte geçen erdemlerle övülür, şairler arasında belli lafız ve ibarelerle dua klişeleri tekrar edilirdi. Az miktarda olan kadîm hicivde fert veya kabileye yönelik medihte geçen erdemlerin zıtları kullanılmış, genellikle açık küfür ve çirkin ifadelerden uzak ciddi ve nezih bir dile ağırlık verilmiş, bazılarında acıtıcı ta‘riz ve telmih üslûbu kullanılmıştır. Daha çok planlı kasidenin son kısmında yer alan fahriyelerde şair kendisinin veya kabilesinin erdemlerini övgüde geçerli unsurlarla dile getirmiştir. Ümeyye b. Ebü’s-Salt, Tarafe b. Abd, Lebîd b. Rebîa, Hâtim et-Tâî gibi şairler yaşanılan özlü hikemiyat beyitleri nazmetmişlerdir. Nâbiga ez-Zübyânî, Nu‘mân b. Münzir’in ölüm tehdidine karşı özür beyanı, af ve merhamet talebi için yazdığı kasidelerle i‘tizâr ve isti‘tâf türü şiirin öncüsü olmuştur.

b) Erken İslâm Dönemi. Arap şiir tarihinde İslâm dininin ortaya çıkmasıyla yeni bir dönem başlamıştır. İslâmiyet’in

getirdiği iman kardeşliğine mukabil müşriklerin Hz. Peygamber için “mecnun bir şair” demeleri (es-Sâffât 37/36) ve kadîm şiirin kabile asabiyeti üzerine inşa edilmiş olması müşrik devri şiirinin yasaklanması sonucunu doğurmuş, ancak iman edip iyi davranışlarda bulunan ve Allah’ı

hatırlarından çıkarmayanlar bundan istisna edilmiştir (eş-Şuarâ 26/224-227). Söz konusu âyetlerde yasaklanan şiirin Resûl-i Ekrem'e, İslâm'a ve müslümanlara sataşan müşrik şairlerin şiirleri, istisna edilen şiirin de Hassân b. Sâbit, Kâ'b b. Mâlik, Abdullah b. Revâha gibi onlara cevap veren müslüman şairlerin şiirleri olduğunu bizzat Resûlullah söylemiştir (Taberî, XIX, 156-159). Esasen İslâmiyet şiirle mûsikiyi mutlak mânada menetmemiş, insanları kötü yollara sevkeden bir nitelik kazandığı takdirde zararlı bulmuştur. Hz. Peygamber şiiri bir cihad silâhı olarak görmüş, "Mümin kılıcı ve diliyle cihad eder" buyurmuştur (Müsned, III, 3, 456, 460; VI, 387). Yine, "Şüphe yok ki bazı şiirler hikmet ifadeleridir" (Buhârî, "Edeb", 90; Tirmizî, "Edeb", 69; İbn Mâce, "Edeb", 41) gibi sözleriyle şiirin güzel ve faydalı olanlarını tavsiye etmiştir. Bu bağlamda Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın bazı hikmetli şiirlerini hitabelerinde zikretmiş, Lebîd'in "ألا كل شيء ما خلا الله باطل" (İyi bilin ki Allah'tan başka her şey bâtıldır) mısraı için "şairin söylediği en doğru söz", Tarafe'nin "ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا/ويأتيك بالأخبار من لم تزوّد" (Gösterecek sana günler cahili olduğun şeyleri/Getirecek sana, azık vermediğin [görevlendirmediğin] kimse haberleri) dizesi hakkında "Bu nübüvvet sözlerindendir" ifadeleriyle takdir hislerini dile getirmiştir (Müsned, VI, 31, 138, 146, 156, 222; Müslim, "Şiʿr", 1-6). Ebû Süfyân, Amr b. Âs ve Abdullah b. Ziba'râ gibi çoğu Kureyşli olan müşrik şairlerin hücumları artınca Hassân b. Sâbit, Kâ'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha gibi müslüman şairler bunlara karşılık vermek için Hz. Peygamber'den izin istemiş, o da izin vermiş, ancak, "Ben de Kureyş'tenim, beni onlardan nasıl ayırıp da hicvedeceksiniz?" deyince Hassân, "Seni onlardan hamurdan kıl çeker gibi ayırırım" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Hassân'a kabilelerin eski eyyâm, mesâlib, ahbâr ve ensâbı hakkında bilgi edinmesi için Ebû Bekir'e başvurmasını tavsiye etmiştir. Ayrıca, "Yâ Hassân, onları hicvet! Şunu bilmelisin ki Cibrîl seninle beraberdir; senin sözlerin kılıçtan daha tesirlidir" sözleriyle onu övmüş (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Meġāzî", 30; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 153, 157), mescidde Hassân'a tahsis ettiği minberde şiirlerini ashapla birlikte dinlemiştir. Şiirle ilgili bu olumlu yaklaşımlara rağmen varyantı dikkate alınmadığından Resûlullah'a nisbet edilen, "Birinizin içinin kusmukla dolması şiirle dolmasından daha iyidir" meâlindeki bir hadis (Buhârî, "Edeb", 92; Müslim, "Şiʿr", 7-9) şiirin mutlak şekilde mekruh olduğu kanaatine yol açmış, bu kanaat müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Hz. Âişe bu rivayetle ilgili olarak şöyle

demiştir: “Bu mahfuz değildir. Hz. Peygamber ancak şunu söylemiştir: Birinizin içinin kusmuk ve kanla dolması benim hicvedildiğim şiirle dolmasından daha iyidir” (başka yorumlarla ilgili olarak bk. İbn Hacer, XII, 184-186).

Sahâbenin şiire yaklaşımı genellikle müsbet olmuştur. Araplar’ın en önemli bilgi kaynağını şiirin teşkil ettiğini söyleyen Hz. Ömer, Züheyr b. Ebû Sülmâ’nın şiirlerinin garip kelimelerden arınmış, yalın bir üslûp ve övülen kişide bulunan niteliklerle gerçekçi bir çizgide söylendiğini ifade ederek onu en büyük Arap şairi saymıştır. İbn Abbas, “Kur’ân-ı Kerîm’den bilmediklerinizi Arap’ın şiirlerinde araştırın, çünkü şiir Araplar’ın ilim hazinesidir” demiştir. Asr-ı saâdet’le Hulefâ-yi Râşidîn zamanında kadîm şiir yöntem, dil ve üslûp özellikleriyle devam etmiştir; zira bu dönem şairlerinin çoğu Câhiliye devrinde yetişmiş ve ürün vermiş muhadram şairlerdi. Bununla birlikte tema ve konularda köklü değişiklikler olmuş, kabile asabiyetini, kabileler arasındaki eski savaşları zikrederek kin ve nefreti işleyen, övünme yarışını körükleyen şiirlerin yerini İslâm kardeşliği, cihad, fetih, din ve ahlâk temalarını işleyen şiirler almış, bunlar şairin dindarlık derecesine göre eserlerinde yansıma bulmuş, Hutay’e gibi dinî bağları zayıf şairlerse Câhiliye çizgisini sürdürmüştür. İslâmî tesirden uzak olan çöl şairlerinde de bu çizgi devam etmiştir. Gerek Asr-ı saâdet’te gerekse ilk dört halife devrinde müslümanların Kur’an’la ve fetihle meşgul olduğu, Câhiliye döneminde görüldüğü gibi muâraza sebepleri ve câize imkânları ortadan kalktığı için şiire ilgi azalmıştır. Hz. Ebû Bekir ile Ömer zamanında sönen kabilecilik taassubu Hz. Osman ile Ali dönemlerinde çıkan fitneler ve hizipler sebebiyle yeniden alevlenmiş ve Emevî devri boyunca canlılığını korumuştur. İlk siyasî şiir yazarı olan Hassân b. Sâbit, Resûlullah’ı “Kasîde-i Bürde”siyle metheden Kâ‘b b. Züheyr, Resûl-i Ekrem’in müdafii Kâ‘b b. Mâlik, müşrik şairlere yönelttiği hicivleriyle Abdullah b. Revâha, hiciv ve medihte Hutay’e, gazelde Humeyd b. Sevr, öldürülen müşrik kardeşlerine müslüman olduktan sonra da ağıtlarını sürdüren en büyük Arap kadın şairi Hansâ, Câhiliye devrinde de içki ve putlardan uzak durmuş olan Nâbiga el-Ca‘dî dönemin önde gelen şairleridir.

c) Emevî Devri. Bu dönemde klasik kaside formu iç düzeni, bölümleri ve kadîm unsurlarıyla kendini korumuş, ancak temeli Hassân b. Sâbit’le atılan siyasî şiir türü ile hiciv ve gazel temalarında büyük gelişmeler olmuştur. Hz.

Osman ile Ali zamanında çıkan fitneler sırasında hilâfet meselesinden doğan siyasî hizipler Emevî devrinde iyice taraftarlarını arttırmıştır. Emevî, Hâricî, Şiî ve Zübeyrîler'e taraftar olan şairler hiziplerinin görüş, inanç ve ilkelerini dile getiren şiirler yazmış, özellikle yönetimde olmaları sebebiyle bol ihsan ve câize verme imkânına sahip Emevî idarecilerini destekleyen çok sayıda şair ortaya çıkmış, bunlar içten gelmeyen abartı yüklü ürünler vermiştir. Bu şairlerin başında Cerîr b. Atıyye ile hıristiyan şair Ahtal ve Şîa taraftarı olduğu halde câize yüzünden Emevîler'e methiyeler sunan Ferezdak görülür. Abdullah b. Zübeyr, Ebû Sahr el-Hüzelî, Miskîn ed-Dârimî, Adî b. Rikā', Râî en-Nümeyrî, Abdullah b. Hemmâm, A'şâ Benî Rebîa, Nâbiga eş-Şeybânî, Baîs el-Mücâşiî, Ebü'l-Abbas el-A'mâ Emevîler'i savunan diğer şairlerdir. Hâricîler'e taraftar olan şairler ise câize amacı taşımaksızın içten ve gerçekçi bir ruhla, daha çok irticâlen söylenip Hâricî inanç ve ilkelerini savunan ürünler vermişlerdir. Ferve b. Nevfel, Mâlik el-Mezmûm, Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkürî, Müleyke eş-Şeybâniyye, Katarî b. Fücâe, İmrân b. Hıttân, Yezîd b. Habnâ, Îsâ b. Fâtik, Tırımmâh b. Hakîm, İsmâil b. Yesâr, Amr b. Husayn, Muâz b. Cüveyn bunlar arasında sayılabilir. Günümüze ulaşan tek Hâricî divanı Tırımmâh'a aittir. Kaynaklar bunun dışında Hâricîler'den 100 kadar erkek ve kadın şaire ait 330'dan fazla kaside, urcûze ve kıta nakletmiş, İhsan Abbas Dîvânü şiʿri'l-Ḫavâric (Beyrut 1982), Nâyif Mahmûd Ma'rûf Dîvânü'l-Ḫavâric (Beyrut 1403/1983) adlı eserlerinde bunları derlemeye çalışmıştır. Şîa taraftarı şairler de Emevîler'in Hâşimoğulları'nın hakkını gasbettiğini, müslümanları yönetmede Kitap ve Sünnet'e uymadıklarını dile getirmiştir. Bu şairlerden Şîa'nın Keysâniyye koluna mensup olan Küseyyir siyasî şiirlerinde Ehl-i beyt'e bağlılığını, nübüvvetin Hz. Ali'ye ve oğullarına geçtiğini iddia etmekle birlikte bazı Emevîler için de methiyeler yazmıştır. Hz. Hüseyin'in kızı Fâtıma tarafından Ehl-i beyt şairi unvanı verilen Kümeyt el-Esedî, Zeydî-Şiî koluna mensup olup hilâfette Hâşimoğulları'nı

ve Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'yi desteklemiş, "el-Hâşimiyyât" adı verilen kasidelerinde Mudar'ı ve Hâşimoğulları'nı övmüş, Emevîler'e sert eleştiriler yöneltmiştir. Nu'mân b. Beşîr, İbn Müferriğ el-Himyerî, Ebü'l-Esved ed-Düelî de Şîa şairlerindendir. Hilâfet meselesinde Abdullah b. Zübeyr'e bağlı kalan tek şair İbn Kays er-Rukayyât'tır. Emevîler zamanında baş gösteren bazı isyan ve fitnelere destek veren şairler de olmuş, Haccâc'a karşı ayaklanan Abdurrahman b. Eş'as'ı destekleyen A'şâ Hemdân ile Ebû

Cilde el-Yeşkürî öldürülmüştür. Öte yandan İslâm askerleriyle kumandanları ve bunların fetihleri için methiyeler yazan Kâ‘b b. Ma‘dân gibi şairler de yetişmiştir.

Bu dönemde ortaya çıkan siyasî hizipler, Asr-ı saâdet ile Hulefâ-yi Râşîdîn devrinde üzeri küllenmiş olan kabile asabiyeti ateşini yeniden alevlendirmiş, bu vadide şiirlerin artmasına yol açmış, asabiyete bağlı, “münâkazât/nekāiz” adı verilen şiir türünün ortaya çıkmasına imkân vermiştir. Kabilelerin fezâil ve rezâilinin ayrıntılarıyla ele alındığı bu atışma şiirleri, belirlenmiş mekânda taraftarların tezahüratı eşliğinde icra edilmesiyle aynı zamanda devrin sosyal ve kültürel etkinlikle eğlence ihtiyacına da cevap vermiştir. Hiciv veya fahr olarak aynı tema, aynı vezin ve kafiyede irticâlen söylenen atışma şiirlerinde bazan edep dışı sözler de yer alabiliyordu. Münâkazât ile Câhiliye’deki yalın, basit ve kısa hicvin yerini uzun, özentili ve tumturaklı hiciv şiirleri almıştır. Türün en büyük şairleri Cerîr, Ferezdak ve Ahtal’dir. Cerîr-Ferezdak atışmaları yarım asra yakın, Cerîr-Ahtal atışmaları ise yirmi üç yıl kadar sürmüş, Neḳāʾiżu Cerîr ve’l-Ferezdaḳ, Neḳāʾiżu Cerîr ve’l-Aḫṭal gibi eserlerde bu şiirler bir araya getirilmiştir. Baîs el-Mücâşiî, İbn Meyyâde, Hakem el-Hudrî, Sürâka el-Bârikī de nekāiz şairlerindendir.

Emevîler devrinde hadarî (şehirli), bedevî ve nesîb olmak üzere üç gazel tarzı gelişme kaydetmiştir. Fetih ganimetleriyle refah düzeyi yükselen Mekke, Medine, Tâif gibi şehirlerde eğlence, müzik ve kadınlara meyil oldukça artmış, eşraf kadın ve kızlarına sataşan gazel şiirleri yaygınlık kazanmıştır. Gazele şehir hayatıyla ilgili unsur ve terimler girmiş, hiçbir devirde olmadığı kadar bâkir mânalar ortaya konulmuştur. Bununla birlikte biçim, yöntem ve üslûpta kadîm kaside geleneği sürmüştür. Türün en büyük temsilcisi Ömer b. Ebû Rebîa el-Kureşî’dir. Soyu Hz. Osman’a dayanan ve eşraf kadınlarına sataşan gazelleri sebebiyle hapiste ölen Abdullah b. Ömer el-Arcî, yine Medine’nin eşraf kadınlarına gazeller yazdığı için vali tarafından Dehlek adasına sürülen ensardan Ehvas el-Evsî de bu şairlerdendir. Özellikle Necid ve Hicaz çöllerinde gelişen bedevî gazeli şairleri içten ve ateşli duygularla örülmüş afîf gazeller yazmıştır. Bu şairlerin ortak âkıbeti aşkı uğruna ölmek veya delirmek yahut memleketini terketmek olmuştur. Bunların öncüsü gazellerinde afîf Büseyne aşkını terennüm eden Cemîl’dir. Leylâ’nın aşkı uğruna aklını yitiren Kays b.

Mülevvah (Mecnûn), Lübnâ el-Huzâiyye'nin âşığı Kays b. Zerîh, amcasının kızı Afrâ'ya tutulup aklını kaybeden Urve b. Hizâm, Meyye'ye âşık Zürrumme, gazellerinde hadarî öğelerin yer aldığı fakih ve muhaddis Urve b. Üzeyne afîf gazelin başlıca temsilcileridir. Câhiliye'den beri gelenekleşmiş olan ve klasik kasidenin giriş kısmında yer alan nesîb tarzı gazelde de gelişme olmuş, Cerîr'de görüldüğü gibi bazı şairlerde dikkat çekici bir uzunluğa ulaşmıştır. Câhiliye devri sonlarında başlayan ve kadîm şairlerin çoğu tarafından tasvip edilmeyen methiyelerle kazanç sağlama akımı bu dönemde yaygınlık kazanmıştır. Bu husus, bir yandan şiirlerde memdûhun haline uygun ifadelerin seçimi ve itinalı söyleyiş bakımından yararlı olduğu gibi diğer yandan irticâli, doğallığı ve içten şiir söyleme yeteneğini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu dönemdeki zühd hareketi Râbia el-Adeviyye, Urve b. Üzeyne, Ebü'l-Esved ed-Düelî, Sâbık el-Berberî gibi şahsiyetlerin şiirlerinde hikmet ve mev'iza temalarında şiirlerin doğmasına ve gelişmesine vesile olmuştur. Bunun yanında recez türü şiir de gelişmiş, urcûzeler aşırı derecede uzamış, Accâc ile oğlu Ru'be ve Ebü'n-Necm el-İclî gibi bir recez şairleri sınıfı oluşmuştur. Ahtal ile II. Velîd'in mensup olduğu bir grup şair şarap ve içki meclisi tasvirinde şiirler yazmıştır.

d) Abbâsîler Devri. Edebiyat tarihçileri Abbâsî şiirini dört aşamada ele alır. Devletin 132'de (750) kurulmasından Mütevekkil-Alellah'ın hilâfetine (232/847) kadar olan dönem birinci devreyi, Büveyhîler'in Bağdat'ı zaptına (345/956) kadar olan süre ikinci devreyi, Büveyhîler'in yıkılmasına (454/1062) kadar olan müddet üçüncü devreyi, Abbâsî Devleti'nin Hülâgû tarafından yıkılmasına (656/1258) kadar gelen süre dördüncü devreyi teşkil eder. Son devrede Selçuklular ve Moğollar hâkimiyet kurduğundan Arap şiiri iyice zayıflamıştır. Abbâsîler'in ilk zamanından itibaren siyasî hizipler dağıldığı için bunlara taraftar olan şairler bu alanla ilgilerini kesip halife ve valilere yaklaşmış, yazdıkları methiyelerle yüklü câizeler elde etmiştir. Hârûnürreşîd'in oğulları Emîn ile Me'mûn arasında cereyan eden hilâfet kavgaları sebebiyle siyasî şiir yeniden alevlenmiştir. Abbâsîler döneminde şiirde yapı ve içerik bakımından bazı değişiklikler meydana gelmiş, kasideler kısalmış, özellikle gazel, hiciv, zühdiyyât ve hikemiyyât türü şiirlerde kıtalar hâkim olmaya başlamıştır. Hezec, müctes, muktedab gibi kısa bahirlerle vâfir, kâmil, basît ve hafîf bahirlerinin meczû vezinleri tercih edilmiştir. Kasidede geleneksel tek kafiye düzeninden çok kafiye sistemine geçilmiş, recez bahirlerinden müzdevic (mesnevi) tarzı gelişerek yaygınlık

kazanmıştır. Kasidede beyit sayısınca farklı kafiye düzeninin bulunduğu bu tür şiirde Ebü'l-Atâ-hiye'nin "Zâtü'l-emsâl" adlı uzun hikemiyyât ve zühdiyyât şiirleri, Ebân b. Abdülhamîd'in başta 14.000 beyitlik Kelîle ve Dimne manzumesi olmak üzere Farsça'dan tercüme ve telif yoluyla meydana getirdiği diğer eserleri bu tür şiirin ilk örneklerindendir. Bunlar aynı zamanda daha sonraki asırlarda birçok ilim dalında yazılan didaktik manzumelerin öncüleri konumundadır. II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Beşşâr b. Bürd, Müslim b. Velîd (Sarîulgavânî), Ebû Nüvâs, Hüseyin b. Dahhâk, Ali b. Cehm gibi şairler "bedî'" (yeni tarz şiir) adını verdikleri bir tür ortaya koymuştur. Aslında bu şairlerin yaptığı sadece istiare, cinas, tezat gibi bedîî sanatları yoğun biçimde kullanmaktan ibaretti. Daha sonra İbnü'l-Mu'tez söz konusu şairlere karşı Kitâbü'l-Bedîᶜ adlı eserini yazmış, kadîm şiirle Kur'an ve hadislerde de bu sanatların kullanıldığını örnekleriyle açıklamıştır. Zamanla lafzî süslerin yoğunluk kazandığı bedî' türü şiir III. (IX.) yüzyılda Ebû Temmâm, Di'bil, İbnü'r-Rûmî, Buhtürî ve İbnü'l-Mu'tez; IV. (X.) yüzyılda Mütenebbî, Ebû Firâs el-Hamdânî ve Şerîf er-Radî; V. (XI.) yüzyılda Ebü'l-Alâ el-Maarrî ile devam etmiştir.

İslâm fetihleri sona erip iktisadî hayatın gelişmesiyle zenginliğin ve refahın artması, eğlenceye yönelişin hızlanması, Irak şehirlerinde Fars, Rum, Türk, Hint ve Sind gibi çeşitli ırk, din ve kültürlere mensup insanların yaşaması neticesinde "mücûn" adı verilen, ahlâk dışı, dinî inanç ve değerlerle alay eden zındıklık şiirleri yaygınlık kazanmıştır. Beşşâr b. Bürd, Hammâd Acred, Mutî' b. İyâs, Hüseyin b. Dahhâk, Sâlih b. Abdülkuddûs kökleri kadîm devirlerde görülen bu tür şiirleriyle tanınmıştır. Arap edebiyatında ilk defa bu dönemde

ve bu etkenler sonucunda gazel-i müzekker ortaya çıkmış, Emevî devrindeki afîf gazel akımının tek temsilcisi İbnü'l-Ahnef olmuştur. Öte yandan Şerîf er-Radî'nin Hicazlı kadınlar üzerine yazdığı "el-Hicâziyyât" adlı gazelleri duygu asilliği ve dil iffeti, Buhtürî ile Ali b. Cehm'in gazelleri duygu, tasvir inceliği ve yalınlık bakımından mükemmel kabul edilmiştir. Mücûn ve zenâdıka akımına tepki olarak Ebü'l-Atâhiye zühdiyyât akımını başlatmış, aynı dönemde Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Mahmûd b. Hasan el-Verrâk, hayatının sonlarında Ebû Nüvâs bu tür şiirler yazmıştır. Başlangıçta bu şiirler dünyaya değer vermeme, varlık-yokluk,

bekā-fenâ, hayat-memat, kıyamet ve cehennemi hatırlatma şeklinde yalın öğütlerden ibaretken eski Hint, İran, hıristiyan inanç ve kültürlerinin etkisiyle karmaşık tasavvufî şiir akımının doğmasını hazırlamıştır. Tasavvufî düşüncelerin remiz ve sembollerle anlatıldığı bu tür şiirde Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve İbnü'l-Fârız başta gelir. İbnü'l-Fârız sevgili olarak sembolize ettiği Allah'ın yâdıyla kendinden geçmeyi şarap sarhoşluğuna benzetmiştir: شربنا على ذكر الحبيب مدادة/سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم (İçtik sevgilinin yâdıyla bir garip şarap/Sarhoş olduk onunla daha yaratmadan asmayı rab). Şehâbeddin es-Sühreverdî ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî de bu devirde tasavvufî şiirin önemli temsilcilerindendir. Maarrî'nin şiirlerinde ise zühdî ve sûfî düşünceler daha derin felsefî fikirler şeklinde yankı bulmuştur.

Gelişmiş şehir hayatının şiire yansıması neticesinde tabiat manzaraları, bahçe ve çiçek, işret ve eğlence tasvirleri artış kaydetmiştir. Ebû Temmâm, Buhtürî, İbnü'r-Rûmî, Mütenebbî gibi şairlerin divanları bu tür şiirlerle doludur. Özellikle Sanevberî'nin bahçe ve çiçek tasvirlerini kapsayan "Ravzıyyât"ı çağdaşı şairlerle daha sonraki birçok şairi etkilemiştir. Emîn ile Me'mûn'un hilâfet mücadeleleri sırasında harabeye dönen Bağdat için Hureymî'nin ve diğer şairlerin yazdığı şiirler şehirler için yazılan mersiyelerin ilk örneğini teşkil etmiştir. Bu tür, Zencî ayaklanmasında yakılıp yıkılan Basra için İbnü'r-Rûmî'nin, Hülâgû tarafından harabeye çevrilen Bağdat için ve nihayet Endülüs Devleti şehirlerinin birer birer hıristiyanların eline geçmesiyle yazılan şehir mersiyeleriyle devam etmiştir. Yine bu dönemde Ebû Temmâm mersiyeye zenginlik ve derinlik kazandırmış, İbnü'r-Rûmî ölen çocukları için yazdığı mersiyeleriyle tanınmıştır. Şairler hicivde eski kabile ve atalar hicvinden kişisel hicve yönelmiş, yergide çirkin ve ağır ifadeler artmıştır. Övgüler de çığırından çıkmış, dengeli, gerçekçi kadîm methiyelerin yerini abartılı övgüler almıştır. Ebû Temmâm'ın bazı uzun methiyeleriyle Mütenebbî'nin "Seyfiyyât"ında övgü ve savaş temalarının kaynaştırıldığı destansı bir üslûp hâkim olmuştur. III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren ve özellikle IV. (X.) yüzyılda şairlerle şiir ve rivayeti üzerine eleştiri eserleri yazan Kudâme b. Ca'fer, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Ebü'l-Hasan el-Cürcânî ve İbn Vekî' gibi bir yazarlar sınıfı oluşmuştur.

e) Eyyûbîler, Memlükler. Eyyûbîler ve Memlükler zamanında şiire ilgi

devam etmiş, şairlerin sayısı artmış, fakat seçkin ve kaliteli şiir azalmıştır. Nûreddin Mahmud Zengî şairlere değil âlimlere itibar ettiğinden onun döneminde şiirde önemli bir gelişme kaydedilmemiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'den itibaren Eyyûbîler'de ve ardından Memlükler döneminde şairlere verilen câizeler şiirin kısmen gelişmesine imkân sağlamış, bununla beraber bu devirlerde şiir kazanç aracı olmaktan çıkmış, her sınıf ve meslekten insanların daha çok eğlence, teselli veya rekabet için yazdıkları bir merak alanı haline gelmiştir. Geleneksel tema ve türlerin yanında yeni tema ve türler ortaya çıkmış, kadîm şiirden iktibas, intihal ve nazîreler artmıştır. Bâkir mânalar azalmış, bu eksikliği gidermek için aşırı abartı ve yoğun bedîî süs üslûbuna eğilim çoğalmıştır. Övgüde geleneksel çizgi sürmüş, ancak bazı kaside mukaddimelerine gazel-i müzekker girmiştir. Mencek'in (ö. 1080/1669) fahriyyelerinde olduğu gibi kadîm şiirde görülmeyen ev, köşk, giysi, uşak gibi ârızî kazanımlarla övme ve övünme âdeti gelişmiş, bazı şairlerde sanat kelime oyunları haline gelmiştir. Noktalı-noktasız, bitişik-ayrı yazılan harflerin kullanılıp kullanılmamasına, zâhir-bâtın anlam, düz-ters okunma özelliklerine göre mahbûk, cinas, tevriye, iktibas, tazmin, teşcîr, reddü'l-acüz ale's-sadr vb. bedîî türlere dayanan yeni şiir çeşitleri oluşmuştur. Avamî tabirlerle rekaketin hâkim olduğu mevâliyyâ, zecel, kūmâ, kâne ve kân gibi yeni halk vezinleri ve şiir türleri gelişmiştir.

İslâm beldelerinin Haçlılar tarafından istilâsı, Moğol tahribatı, veba salgınları, Eyyûbî ve Memlük sultanlarının anlaşmazlıkları, yöneticilerin halka karşı sert muamelesi, iktisadî hayatın çöküşü gibi sebeplerle Peygamber övgüleri ve istiğfar şiirleri gelişmiş, birçok insan toplumdan uzaklaşıp bir kenara çekilmiş, dua ve istiğfarla meşgul olmaya yönelmiştir. Bundan dolayı Allah'a yakarış ve Peygamber övgüleriyle ondan şefaat talebini dile getiren şiirler hiçbir devirde görülmeyen ölçüde artmıştır. Peygamber övgüleri, Bağdat'ın Hülâgû tarafından tahrip edilmesi sırasında şehid edilen Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî ile başlamış, Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'si ve diğer şiirleriyle zirveye ulaşmıştır. Bu kasideyle ilgili tanzîr, taştîr, tahmîs, tesbî', ta'şîr vb. şeklinde çok sayıda eser ortaya konulmuştur. Ḳaṣîdetü'l-bürde'den ilham alınıp her beytinde bir edebî sanatın icra edildiği, "bedîiyye" adı verilen Hz. Peygamber'in methine dair uzun kasideler ilgi ve yoğunluk bakımından bu dönemlerin bütün şiir temalarını ve türlerini bastırmıştır. Safiyyüddin el-Hillî'den itibaren İzzeddin el-

Mevsılî, İbn Hicce el-Hamevî, Abdülganî en-Nablusî ve Âişe el-Bâûniyye gibi bedîîyye sahibi şairler kendi şiirlerine ayrıca şerh yazmışlardır. İbn Ma‘tûk, Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Abdürrahîm el-Burâî ve Mecdüddin el-Vitrî de Peygamber övgüleriyle tanınmış şairlerin ileri gelenlerindendir. Aynı şekilde Begteginliler'in son hükümdarı Kökböri için İbn Dihye el-Kelbî tarafından yazılan mevlid ezgiyle okunan ilk mevlid olarak bilinir. Bu devirde tasavvufî şiir Ebü'l-Abbas el-Mürsî, Afîfüddin et-Tilimsânî, İbn Atâullah el-İskenderî ve Âişe el-Bâûniyye gibi şairlerle devam etmiştir.

Halkın kötü durumu, yoksulluk, yönetimde şiddet, rüşvet, müsâdere, devlet dairelerinin bozulması gibi siyasal ve sosyal konularda açık veya kapalı şekilde eleştiri şiiri yazanların başında İbn Kalâkıs, İbn Uneyn, Ebü'l-Hüseyin el-Cezzâr, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî, İbn Dânyâl, Safiyyüddin el-Hillî, İbn Sevdûn ve Âmir el-Enbûtî gibi şairler yer alır. Dostlar arası mektuplaşmalarla meclislerde bir avunma vesilesi olarak nazmedilen lugaz şiirleri Safiyyüddin el-Hillî, Şerefeddin el-Ensârî, İbn Uneyn, Muhyiddin b. Abdüzzâhir, İbrâhim el-Kirâtî ve İbn Hicce gibi şairlerin elinde gelişme kaydetmiştir. Bilhassa Memlükler ile Osmanlı dönemlerinde didaktik şiir yaygınlaşmış, nahiv, fıkıh, ferâiz, akaid ve mantık gibi ilimlere dair, çoğu recez vezninde manzumelerle bunlara dair çok sayıda şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır. Osmanlı devrinde aşırı ilgi gören ve nazma muktedir herkes tarafından yazılan tarih düşürme şiirleri yaygınlık kazanmış, İbn Ma‘sûm'un Sülâfetü'l-ʿaṣr'ında yer alan iki tarih kasidesi meşhur olmuştur.

Abdülganî en-Nablusî bu konuda ilk manzume yazanlardandır. Memlük ve Osmanlı dönemlerinde ortaya çıkan diğer şiir türleri şunlardır: İlk defa XI. (XVII.) yüzyılda görülen müşeccer (mısraları bir ağacın gövdesi ve dalları şeklinde düzenlenen şiir), zevâtü'l-kavâfî (teşrî‘, tev‘em) (çift vezinli ve çift kafiyeli şiir), kavâfî müştereke (kavâfî mülevvene) (ayn, ḫâl gibi çok anlamlı bir kelimenin kafiye olarak çeşitli mânalarına göre tekrarlandığı şiir), tard ve aks (sağdan-soldan, enine-boyuna okunabilen şiir), mahbûkü't-tarafeyn (beyitleri aynı harfle başlayıp biten şiir), hendesî (geometrik şekiller halinde dizilip düzenlenen şiir), mutarraz (beyitlerinin ilk harfi bir özel ismi teşkil eden şiir) ve her kelimesinde muayyen bir harfin tekrar edildiği şiir. Ayrıca noktalı-noktasız, ayrık-bitişik yazılan harflerin kullanılıp kullanılmamasına göre düzenlenen şiir türleri de bu grup içinde

yer alır (Bekrî Şeyh Emîn, s. 168-225).

f) Endülüs, Mağrib, Sicilya. 1. Endülüs. Endülüs şairleri, yaşadıkları görkemli hayata paralel biçimde müveşşah adını verdikleri yeni bir şiir türü icat etmiş, elden çıkan krallıklar ve şehirler için yazdıkları mersiyelerde ve tabiat tasvirlerinde Doğu şiiri ve şairlerini geride bırakmıştır. Müveşşah şiirle, klasik kasidenin temel vasfı olan tek kafiye-tek vezin geleneği yıkılmış, çok kafiye, çok vezin esası getirilmiştir. Böylece Endülüs'ün şaşaalı ve parıltılı hayatına uygun, mûsikiye daha elverişli bir şiir türü ortaya konulmuştur. İspanyol J. Ribern, Garcia Gomez gibi şarkiyatçılar bunun "romans" adı verilen İspanya şiirinin taklidinden doğduğu, müveşşahların son beyitlerinde (harce) mahallî dilden, Latince ve İspanyolca'dan sözlerin yer almasının bunun kanıtını teşkil ettiği görüşündedir. Müveşşah türünün III. (IX.) yüzyılın sonlarına doğru Mukaddem b. Muâfâ el-Kabrî ile İbn Abdürabbih'in elinde doğduğu, Ubâde b. Mâüssemâ'nın bunu yazılı hale getirdiği ve bilinen kalıplarını düzenlediği kanaati yaygındır (İhsan Abbas, Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, s. 230-231; Mustafa eş-Şek'a, s. 379). Remâdî, Muhammed b. Ubâde el-Kazzâz, Ali b. Abdülganî el-Hus-rî, Ebü'l-Abbas el-A'mâ et-Tutîlî, İbn Bâcce, İbn Bakī, İbn Senâülmülk, İbn Sehl el-İsrâîlî, İbn Dânyâl, İbnü'l-Vekîl, İbn Hâtime, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Zümrek ve İbn Haldûn önemli müveşşah şairleridir. Endülüs halkı arasında müveşşah türü şiir yayılınca ona benzeyen, onun kalıplarını kullanan ve "zecel" adı verilen popüler bir şiir tarzı ortaya çıkmıştır. Aruzdan bozma vezinlerin kullanıldığı, i'rab kurallarına önem verilmeyen günlük dildeki bu şiir halk şarkıları döneminden zecel kasidesi dönemine geçerek gelişmiş, medih, gazel, tasvir, tasavvuf vb. temalarda zecel kasideleri yazılmıştır. Bu alanda en büyük isim Dîvânü'l-ezcâli'l-kebîr sahibi İbn Kuzmân'dır. Tasavvuf temasında ilk müveşşahı Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ilk zeceli ise Ebü'l-Hasan eş-Şüşterî nazmetmiştir. Ahtal b. Nümâre, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdülazîz el-Vâdîâşî gibi şairler de bu alanda kasideler yazmıştır. Zecel VII. (XIII.) yüzyılda Mısır, Suriye ve Irak'a yayılmış, İbn Nebîh, İbnü'n-Nübâte el-Mısrî, el-ʿÂṭılü'l-ḥâlî sahibi Safiyyüddin el-Hillî, Bulûġu'l-emel fî fenni'z-zecel sahibi İbn Hicce bu alanda eser vermiştir.

Endülüs'ün güzel tabiatından etkilenen şairler doğa manzaraları, bahçe, çiçek, havuz, kır vb. tasvirlerine dair güçlü eserler ortaya koymuştur.

Bunların başında Endülüs'ün Sanevberî'si diye nitelenen ve çok miktarda bahçe ve çiçek tasvirleri sebebiyle "Cennân" (bahçıvan) lakabıyla anılan İbn Hafâce yer alır. Tasvirlerini güzel teşbih ve istiarelerle bezeyen İbn Sehl el-İsrâîlî, Mağrib'in Hansâ'sı olarak bilinen Hamde bint Ziyâd, İbn Hamdîs, İbn Sefer el-Merînî gibi sanatkârlar bu alanda ürünler vermiştir. Endülüs şairleri kadını tabiat güzelliklerinin bir yansıması diye görmüş, İbn Zeydûn divanında sevgilisi Vellâde ile tabiat ikilisini bir bütün halinde tasvir etmiştir. Endülüs şiirinde hıristiyan kızlarına gazel yazılmış, haç, rahip gibi hıristiyan öğeleri şiire yansımıştır. İşret meclisi tasvirleri Endülüs Emevî hilâfetinin sonlarında başlamış, mülûkü't-tavâif zamanından itibaren gelişip yaygınlaşmıştır. Elden çıkan krallıklar ve tahrip edilen şehirler için nazmedilen mersiyeler müstakil bir tür haline gelmiş, bu şiirlerde hiddet, hamâsî duygular, şehirlerin düşüşünün tasviri, toplum eleştirisi, bu şehirleri geri almak için cihada davet gibi unsurlar hâkim olmuştur. Ebû İshak el-İlbîrî'nin "İlbîre Mersiyesi", İbnü'l-Lebbâne'nin "Benî Abbâd Mersiyesi", İbn Abdûn el-Fihrî'nin "Eftasîler Mersiyesi", Ebü'l-Bekā er-Rundî'nin "Endülüs Mersiyesi" bu alanın meşhur eserleridir. Bu bağlamda Endülüs'e yardım çağrısını vurgulayan istigāse şiirleri de yaygınlaşmış, İbnü'l-Ebbâr'ın Belensiye'nin (Valencia) işgali üzerine Tunus Sultanı I. Ebû Zekeriyyâ el-Hafsî'den yardım için kaleme aldığı uzun kaside (Sîniyye) çok etkili olmuştur (Makkarî, IV, 456-460). Başta tarih olmak üzere çeşitli ilim dallarında didaktik manzume ve urcûzeler Endülüs şiirinde önemli yer tutar. Tarih alanında Yahyâ b. Hakem el-Gazâl, Vezir İbn Alkame, İbn Abdürabbih, Endülüs'ün Mütenebbî'si kabul edilen Ebû Tâlib Abdülcebbâr eş-Şükrî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb didaktik manzumeler yazmıştır. Diğer ilim dallarından nahivde Kartâcennî (Mîmiyye), İbn Mâlik (Elfiyye), kıraatte Şâtıbî (Ḥırzü'l-emânî), bedîiyyede İbn Câbir (el-Ḥulletü's-siyerâ) güzel eserler ortaya koymuştur. Endülüs'te ilk zamanlar fetih meşguliyetleri ve güçlü dinî hayatın etkisiyle ahlâk ve din dışı şiirler gündeme gelmemiş, ancak mücûn edebiyatı mülûkü't-tavâiften itibaren gelişip yayılmıştır. Buna tepki olarak Ebû İshak el-İlbîrî ve Endülüs'ün Ebü'l-Atâhiye'si diye anılan Ali b. İsmâil el-Kureşî gibi şairler zühdiyyâta dair ürünler vermiştir. Endülüs sûfî şiiri İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în ile gelişme kaydetmiştir.

Gelişim ve değişim açısından Endülüs şiiri üç devreye ayrılır: Doğu Arap şiiri geleneğine sadık kalınan, fetihten V. (XI.) yüzyıla kadarki dönemi İbn Abdürabbih, İbn Hânî, İbn Şüheyd ve İbn Derrâc temsil eder. V. (XI.)

yüzyılda İbn Zeydûn, İbn Ammâr, İbn Abbâd el-Mu‘temid-Alellah, İbnü’l-Haddâd, A‘mâ et-Tutîlî’nin şiirlerinde eski ile bazı yeni öğeler mezcedilmiştir. VI. (XII.) yüzyıl ile sonraki yüzyıllarda çevre ve doğa tasviri gelişmiş, İbn Hamdîs, İbn Abdûn, İbn Hafâce, İbn Sehl, Ebü’l-Bekā er-Rundî, İbn Hâtime, İbnü’l-Hatîb, İbn Zümrek, Gırnata Kralı III. Yûsuf, İbn Ferkûn bu alanda güçlü eserler meydana getirmiştir. Endülüs şiiri ve şairlerinin durumu valiler, emîrler, halifeler, hâcibler, fitne, mülûkü’t-tavâif, Murâbıtlar, Muvahhidler ve Benî Ahmer şeklinde dokuz dönemde ele alınmıştır. Fetihle meşgul olunduğu valiler döneminde şiire yönelik ilgi zayıf kalmış, Ca‘vene b. Sımme ile Vali Hüsâm b. Dırâr bu dönemde şair olarak görülmüştür. Şiirin canlandığı emîrler zamanında Emevî emîrlerinin çoğu şairdi. Özellikle fahriyyeleriyle meşhur Emîr Abdurrahman ed-Dâhil ile gazel, zühd ve tarihle ilgili didaktik şiirleriyle tanınan Yahyâ el-Gazâl dikkat çekmektedir. Halifeler dönemine yönelik olarak gençliğinde bilinen temalarda yazdıklarını yaşı ilerleyince affettirebilmek için “mümahhısât” adını verdiği zühdiyyât kasideleri, müveşşahları ve tarihsel didaktiğiyle ünlü İbn Abdürabbih, tabiat tasvirleriyle vezir ve şair Ca‘fer b. Osman el-Mushafî, medih ve felsefî temada yazan İbn Hânî sayılabilir. Hâcibler zamanında medih, tasvir ve gazelde derin mânalar yakalayan Remâdî’nin yanı sıra İbn Ebû Âmir el-Mansûr’un savaşlarını kasidelerinde ölümsüzleştiren Endülüs’ün en üretken şairi İbn Derrâc

anılmaktadır. Fitne asrında İbn Şüheyd, Ebü’l-Mugīre İbn Hazm, fakih ve şair İbn Hazm gibi çoğu devlet ricâlinden olanlar eser vermiş, mülûkü’t-tavâif zamanında meliklerin âlim ve şairleri kendi taraflarına çekmeye çalışmaları sebebiyle şiire ve şairlere ilgi artmıştır. Şair, fakih ve zâhid Ebû İshak el-İlbîrî, yazdığı uzun ve müessir “Nûniyye” ile Zîrîler’in Gırnata meliki Bâdîs b. Habbûs’un kabilesi Sanhâce’yi onun nüfuzlu yahudi veziri Joseph b. Samuel b. Nağrîle’ye karşı tahrik etmiş, neticede vezir dahil birçok yahudi öldürülmüştür (a.g.e., IV, 322). Benî Abbâd ile Benî Cevher’in hizmetinde bulunmuş, kâtip, vezir, şair ve edip İbn Zeydûn, Müstekfî-Billâh’ın kızı Vellâde aşkını terennüm eden içli gazellerle tasvir, medih, isti‘tâf, şekvâ temalarında özgün ürünler vermiştir. İbn Ammâr, İbnü’l-Haddâd el-Vâdîâşî, İbnü’l-Lebbâne ve İşbîliye (Sevilla) Meliki İbn Abbâd el-Mu‘temid bu dönemin şairlerindendir. Murâbıtlar zamanında müveşşah şairi A‘mâ et-Tutîlî ile Endülüs’ün en büyük tasvir şairi İbn Hafâce ve yeğeni İbnü’z-Zekkāk da anılabilir. Şiire ilginin daha fazla arttığı

Muvahhidler asrında tasvir, medih ve vatan özleminde Muhammed b. Gālib er-Rusâfî; doğa tasviri ve gazelde İbn Merc el-Kuhl; tasavvufî şiir ve müveşşahta İbnü'l-Arabî; gazel, tasvir, zühd ve müveşşahta İbn Sehl; tasvir, gazel, mersiye ve istigāsede İbnü'l-Ebbâr; medih, gazel, mersiye ve didaktikte nahivci, eleştirmen şair Kartâcennî zikredilmelidir. Benî Ahmer (Nasrîler) zamanında Ebü'l-Bekā er-Rundî, Ebû Bekir İbn Cüzey, tevriyeleriyle ünlü İbn Hâtime, İbnü'l-Hatîb, şiirleriyle Elhamra Sarayı'nın duvarları süslenen İbn Zümrek, III. Yûsuf, İbn Ferkûn, Abdülkerîm el-Bastî dikkat çekmektedir. Endülüs'te birçoğu saray çevresinden olan çok sayıda kadın şair yetişmiştir. Başta Müstekfî-Billâh'ın kızı Vellâde ile Hamdûne bint Ziyâd el-Vâdîâşî ve kız kardeşi Zeyneb olmak üzere Hafsa er-Rekûniyye, İbn Abbâd el-Mu'temid'in kızı Büseyne, Mu'tazıd-Billâh el-Abbâdî'nin câriyesi Abbâdiyye, Mu'tasım et-Tücîbî'nin kızı Ümmü'l-Kirâm, Nezhûn bint Muhammed el-Gırnâ-tiyye, Bicâniyye el-Gassâniyye, Hafsa bint Hamdûn el-Hicâriyye, Zeyneb el-Meriyye, Gāye el-Münâ, Mühce el-Kurtubiyye, Esmâ el-Âmiriyye bunlar arasında zikredilebilir (a.g.e., IV, 166-297).

2. Mağrib. Mağrib şiiri Endülüs şiiriyle paralel şekilde ilerlemiş, Endülüs yıkıldıktan sonra da varlığını zamanımıza kadar sürdürmüştür. Murâbıtlar devrinde fetihle meşgul olunmasına rağmen Dîvân-ı İnşâ'da görevlendirilen Endülüslü edipler ve kâtipler sayesinde Arap şiiri parlak bir dönem yaşamış, Hafsa er-Rekûniyye, İbn Hamdîs, İbn Hafâce, A'mâ et-Tutîlî, İbn Kuzmân, İbn Abdûn el-Fihrî gibi önemli edip ve şairler yetişmiştir (DİA, XXXI, 154). Muvahhid halifeleri ve emîrlerinin şairleri kendilerine çekme gayretleri neticesinde Arap şiiri büyük gelişme kaydetmiş, medih siyasî şiirle kaynaşmış, halifeler şairlerden davetlerine hizmet edecek konularda şiir yazmalarını istemiştir. Medih kasidelerinde geleneksel giriş yerine Mehdî b. Tûmert ile halifesi Abdülmü'min el-Kûmî'nin sîretinden söz edilmeye başlanmıştır. Bazı methiyelere hamdele, salvele ve mâsum mehdîden tarziye ile giriş yapılmıştır. Tasvir konusunda diğer temaların içinde değil müstakil ve ayrıntılı kasideler yazılmıştır. Elden çıkan Endülüs şehirleriyle tahrip edilen Mağrib şehirlerine mersiyeler devam etmiş, zühd, tasavvuf, müveşşah ve peygamber methi şiirleriyle didaktik şiir ve "arûzü'l-beled" adı verilen müveşşah tarzı şiir gelişme göstermiştir. Başta kıraate dair "Râiyye"si, muaşşerâtı, "Yâ leyle'ṣ-ṣabb" kasidesiyle Ali b. Abdülganî el-Husrî, ayrıca kıraat, ferâiz, aruz, peygamber methi ile (muhammesât)

İbnü’l-Murahhal olmak üzere İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Şeref el-Kayrevânî, Bekir b. Hammâd, Temîm b. Muiz es-Sanhâcî el-Fâtımî, İbn Hamîs et-Tilimsânî ve İbn Zâkûr zikredilmelidir.

3. Sicilya. Sicilya şiiri Endülüs şiirinden çok Doğu ve Mağrib şiirinden etkilenmiştir. İslâmî asırda saray, gezinti yerleri, park, bahçe ve işret meclisi tasvirleriyle Selmâ, Suâd, Büseyne gibi uydurma isimler adına yazılan gazeller artmıştır. Sicilya’ya veya Sicilya’dan başka yerlere yapılan göçler sonucu mektup şiirleri gelişmiştir. Normanlar döneminde Araplar’la Sicilyalılar’ın beraber yaşadığı sırada Norman kral ile oğullarının, saray ve çevresinin tasviri, ayrıca müslümanların hayatını ve aralarındaki ilişkileri dile getiren şiirler olmak üzere iki akım göze çarpmaktadır. İbnü’l-Hayyât es-Sıkıllî, İbnü’l-Kattâ‘ es-Sıkıllî, İbn Bişrûn, Ebü’d-Dav‘ Sirâc, Ali b. Abdurrahman el-Bellenûbî ve İbn Hamdîs bu devrin başlıca şairleridir.

g) Modern Dönem. Arap şiirinin başlangıcında “amûdî/taklidî şiir” diye anılan gelenekçi şiir akımı, sadr ve acüzden oluşan beyit bütünlüğü ve her beytin bağımsız-üniter yapısı, ilk beytin murassa‘ olması, tek vezin, tek kafiye ve tek revî, daha sonra Halîl b. Ahmed’in tesbit ettiği aruz bahirleri, çöl hayatıyla ilgili öğelerin zikri gibi temel kriterleriyle değişime uğramadan I. (VII.) yüzyılın yarısına kadar sürmüştür. Bundan sonra muhafazakâr şiir akımı, yeni (muhdes/müvelled) şiir akımı ve yeni muhafazakâr (neo-klasik) şiir akımı olmak üzere üç eğilim ortaya çıkmıştır. Muhafazakâr akımda geleneksel temalar, bedevî hayatın tezahür ve öğeleri, dil ve üslûp hususiyetleriyle kadîm şiir mirasına sadakate özen gösterilmiştir. Yeni şiir akımı, I. Abbâsî asrının ilk yarısından itibaren modern şehir hayatının kadîm bedevî hayatına tepkisi şeklinde meydana gelmiş, Abbâsî şairleri şiirde eski konak yerlerinden, çöl hayatıyla ilgili öğelerden söz edilmesine karşı çıkmış, kibar şehirli üslûbu, yalın lafız ve ifadelerle kısa bahirlere ve ince kafiyelere yönelmiş ve “bedî‘” (yeni tarz şiir) adı verilen süslü bir şiir akımı başlatmış, daha sonra gelen seçkin şairler bu akımı sürdürmüştür. Yeni muhafazakâr akım muhdes şairlerin inkılâbını hafifletmeyi, Arap şiirini geleneksel doğasına döndürmeyi amaçlamışsa da şiir yazım yöntemi, şiirin mûsikisi ve dilinde eskiyi muhafaza etmiş, konu, tema, tasvir ve üslûpta ise yenilikçi olmuştur. Geleneksel şiir kendi içinde bu değişikliklerle birlikte XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar sürmüştür. Diğer taraftan XVIII. yüzyılın sonlarında

Fransa'nın Mısır'ı işgal etmesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Lübnan, Suriye ve Filistin'den Kuzey ve Güney Amerika ülkelerine göçlerin başlaması Araplar'ın Batı şiir ve edebiyatını tanımasına, onun etkisi altında Arap şiirinin gerek biçim gerekse içerik bakımından klasikleşmiş kalıplarını zorlayan modern şiir anlayışı ve akımlarının doğmasına zemin hazırlamıştır. Klasik Arap şiiri kalıpları modern hayatın tezahür, ihtiyaç ve gerçeklerini dile getirmede yetersiz görülerek XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı şiirinin tesiriyle serbest şiir, mensur şiir, nesir kasidesi, mutlak/mürsel şiir gibi şiir çeşitleri ortaya çıkmıştır. Şiirde çağın ihtiyaçlarına uygun olarak sömürgecilik, reform, vatan sevgisi ve özlemi, yoksulluk, cehalet, hastalıklar, ileri milletlere yetişme çağrısı gibi temalar ele alınmıştır. İlk örnekleri XVII. yüzyılda Fransız La Fontaine, İngiliz John Milton'da görülen, XIX. asırda Amerikalı Walt Wieteman ve İngiliz Gerard Manly'nin temsil ettiği hür şiirin Arap edebiyatındaki kökleri tek vezin, tek kafiye anlayışını kıran ve Endülüs'te doğup gelişen müveşşah türü şiire kadar uzanmış, ancak müveşşah türü şiir de İspanyol şiirinin etkisiyle doğmuştur. Tek vezin ve tek kafiyeden uzaklaşarak belirli harf ve kelimelerin tekrarı ile iç

armoninin sağlandığı, belli tef'ilelerin mısra ve beyitlere göre değişik miktarlarda tekrar edildiği, bu sebeple "tef'ile şiiri" de denen hür şiirin modern Arap edebiyatında ilk temsilcileri Nesîb Arîza, Bedr Şâkir es-Seyyâb ve Nâzik el-Melâike'dir. Mensur şiir ve nesir kasidesi diye anılan tür, nesre şiir tadı veren öğelerin sindirilmesiyle dâhilî mûsiki ve şiirsel armoni sağlanmış olup Fransız şairi Bodler ile Amerikalı şair Walt Wieteman'ın etkisinde doğmuş, Arap şiirinde özellikle Emîn b. Fâris er-Reyhânî, Cibrân Halîl Cibrân, Mîhâîl Nuayme gibi mehcer edebiyatı şairleri arasında temsilci bulmuştur. Bir parçada değişik vezin ve kafiyelerin yer aldığı, iç armoninin önemsendiği mürsel/mutlak şiir türünde Nizâr el-Kabbânî, Kîlânî Sened gibi edipler ürün vermiştir.

Batı şiirinin örnek alınması neticesinde birçok şiir akımı, ekolü veya topluluğu oluşmuştur. Bunların en önemlileri İhyâ, Dîvân, Apollo, er-Râbıtatü'l-kalemiyye, el-Usbetü'l-Endelüsiyye ve Mecelletü'ş-şi'r topluluklarıdır. Kadîm şiirin en güzel örneklerini sanat ve üslûp açısından taklit ederek ihya etmeyi amaçlayan, bunun yanında Arap topluluklarının mâruz kaldığı sömürgecilik, zulüm ve sefalet gibi çağdaş konu ve

sorunlarını ele alan İhyâ hareketi Mahmûd Sâmî Paşa el-Bârûdî ile başlamış, İsmâil Sabri Paşa'da "muhakkak" şiir örnekleriyle devam ederek Ahmed Şevkī ve Hâfız İbrâhim gibi büyük temsilcilere ulaşmış, birçok Arap ülkesinde temsilci bulmuştur. Ahmed Şevkī ile Hâfız İbrâhim'in şiirlerini yüzeysel, abartılı ve gerçek dışı bulan Abbas Mahmûd el-Akkād, İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî ve Abdurrahman Şükrî 1921 yılında bu ekole tepki olarak eski kalıpların dışına çıkan yenilikçi ve modern bir şiir anlayışı ortaya koymak amacıyla Medresetü't-tecdîd (el-Mezhebü'l-cedîd) adını verdikleri bir ekol oluşturmuştur. Bu konudaki görüşlerini ed-Dîvân fi'n-naḳd ve'l-edeb adlı ortak eserlerinde ortaya koydukları için (Kahire 1921) oluşturdukları topluluğa Dîvân grubu denilmiştir. İngiliz şiirinden ve özellikle "el-Kenzü'z-Zehebî" topluluğundan etkilenen grup biçim olarak hür şiiri benimsemiş, iç armoniyi ve derin felsefî fikirleri realist bir yaklaşımla ifade etmeyi amaçlamıştır. Topluluk, Abdurrahman Şükrî'nin İngiliz şiirinden yaptığı intihallerin İbrâhim el-Mâzinî tarafından ortaya çıkarılması üzerine kısa zamanda dağılmıştır. Topluluğa kuruluşundan iki yıl sonra destek gelmiş, Mîhâîl Nuayme 1923'te yazdığı el-Ġırbâl adlı eserinde eski şiire hücumda ve ondan kurtulma amacında Akkād ile Mâzinî'ye uymuştur. İhyâ ve Dîvân toplulukları ile romantizm akımı arasında cereyan eden mücadele sonucunda Ahmed Zekî Ebû Şâdî'nin kurduğu Apollo dergisi etrafında 1932'de yeni bir şairler topluluğu teşekkül etmiştir. Ahmed Zekî'nin hocası Halîl Mutrân'ın romantizmiyle onun kasidenin kısımları arasında tema, duygu ve düşünce bakımından sağlam bir irtibatın bulunmasını hedefleyen görüşünün hâkim olduğu topluluğun ünlü temsilcileri arasında Ahmed Muharrem, İbrâhim Nâcî, Ebü'l-Kāsım eş-Şâbbî, Ali Mahmûd Tâhâ, Hasan Kâmil es-Sayrafî görülür. Yûsuf el-Hâl, Halîl Hâvî, Nezîr Azamet ve Adonis öncülüğünde Beyrut'ta 1957'de kurulan Mecelletü'ş-şiʿr etrafında yeni bir topluluk oluşmuştur. Topluluk mensupları şiirde yaratıcılığın ve yeniliğin eskiyi taklitle değil şiirin dil, üslûp, armoni ve biçiminde bireysel deneyimlerle mümkün olabileceğini söylemiş, bu sebeple daha çok bireysel sorunların ele alınmasını öngörmüş, taklide savaş açmış, hür şiir ve nesir kasidesi gibi denemelerde özellikle bu topluluğun temsilcileri arasında ürün verilmiştir. Topluluğa bir süre sonra Şevkī Ebû Şakrâ, Ünsî el-Hâc, Fuâd Refka ve Hâlid Sâlih katılmış, dışarıdan ise Cebrâ İbrâhim Cebrâ, Tevfîk Sâyiğ, Bedir Şâkir es-Seyyâb, Şükrullah el-Cur, Selmâ Hadrâ Ceyyûsî ve Riyâd Reyyis destek vermiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasî ve iktisadî sebeplerle Lübnan, Suriye ve Filistin'den Kuzey ve Güney Amerika ülkelerine göç eden Araplar'ın oluşturduğu mehcer edebiyatında birçok şiir ve edebiyat topluluğu oluşmuştur. Bunların en meşhuru er-Râbıtatü'l-kalemiyye ile el-Usbetü'l-Endelüsiyye'dir. Arap şiiri ve nesrinde yenilik ruhunu yaymak, taklide savaş açmak, edebiyatın hayatla ilgisini derinleştirmek amacıyla 1920'de New York'ta Cibrân Halîl Cibrân öncülüğünde Suriyeli Arap ediplerince kurulan er-Râbıtatü'l-kalemiyye Mîhâîl Nuayme, İlyâ Ebû Mâzî, Emîn er-Reyhânî, Reşîd Eyyûb, Nesîb Arîza gibi ünlü şairlerle Mecelletü'l-Fünûn, Mecelletü's-Sâ˒iḥ gibi dergilerde yalın, gerçekçi bir üslûpla felsefî derinlikte, hümanizm, vatan özlemi gibi konu ve temalara dair ürünler vermiştir. Topluluk İngiliz ve Amerikan edebiyatından, özellikle Walt Wieteman'ın şiirlerinden etkilenen Nesîb Arîza hür şiirin, Emîn er-Reyhânî de mensur şiirin öncülerinden olmuştur. Güney mehcerde teşekkül eden birçok edebiyat topluluğu arasında en kalıcı olanı, 1933'te Şükrullah el-Curr'un kurup Mîşil Ma'lûf'un başkanlığını yaptığı, şiir ve edebiyatta Endülüs'ün eski parıltılı günlerini ihya etmeyi amaçlayan el-Usbetü'l-Endelüsiyye topluluğudur. Habîb Mes'ûd, Reşîd Selîm el-Hûrî ve kardeşi Kayser Selîm el-Hûrî, Şefîk Ma'lûf, İlyâs Ferhâd, Nâsır Sem'ân ve Riyâz Ma'lûf gibi şairler millî meseleler, Filistin sorunu, vatan özlemi, insan hakları gibi çağdaş meseleleri dile getirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 3, 456, 460; VI, 31, 138, 146, 156, 222, 387; Cumahî, Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şu˓arâ˒ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952, s. 26-40, 48, 391; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 50, 51, 66-67, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Kuteybe, eş-Şi˓r ve'ş-şu˓arâ˒ (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1966, s. 23-26, 256, 504; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şu˓arâ˒ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 147; Taberî, Câmi˓u'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XIX, 156-159; Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, ˓İyârü'ş-şi˓r (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1402/1982, s. 9, 20, ayrıca bk. tür.yer.; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şi˓r (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1398/1978, s. 17-27, ayrıca bk. tür.yer.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-

Eġānî, II, 13, 37, 78; V, 128 vd.; VI, 89; XI, 140; XIII, 31, 74; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. Ahmed Ârif ez-Zeyn), Sayda 1331, s. 21 vd.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 9 vd.; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ, Kahire 1331, I, 393 vd.; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Hâşimî), I, 110-186; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1416/1996, XII, 184-186; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, IV, 166-297, 322, 456-460; I. Goldziher, Abhandlungen zur Arabischen Philologie, Leiden 1896, I, 17; İhsan Abbas, Fennü'ş-şiʿr, Beyrut 1955, s. 11-121, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Şiʿrü'l-Ḫavâric, Beyrut 1974, s. 9-29, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-ʿArab fî Ṣıḳılliye, Beyrut 1975, s. 167-203; a.mlf., Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1978, s. 230-231; Mârûn Abbûd, Edebü'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 46-55, 123-125; Şevkī Dayf, el-ʿAṣrü'l-Câhilî, Kahire 1960, s. 138-232, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-Fen ve meẕâhibüh fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Kahire 1976, s. 13-40, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., et-Teṭavvür ve't-tecdîd fi'ş-şiʿri'l-Ümevî, Kahire 1977, s. 55-131, ayrıca bk. tür.yer.; Nâsırüddin el-Esed, Meṣâdirü'ş-şiʿri'l-Câhilî, Kahire 1962, s. 155-164, ayrıca bk. tür.yer.; Cl. Huart, Arap ve İslâm Edebiyatı (trc. Cemal Sezgin), Ankara 1971, s. 17-40, ayrıca bk. tür.yer.; M. Zağlûl Sellâm, el-Edeb fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî, Kahire 1971, s. 105-133, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-Edeb fi'l-ʿaṣri'l-Eyyûbî, Kahire 1990, s. 313-363, ayrıca bk. tür.yer.; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Dımaşk 1392/1972, s. 53 vd.; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 118-122; Mahmûd Fâhûrî, Muḥâḍarât fi'l-edebi'l-ʿOs̱mânî, Halep 1981, s. 14-19, 43-45, ayrıca bk. tür.yer.; İhsan Abbas - M. Yûsuf Necm, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî fi'l-mehcer, Beyrut 1982, s. 37-117; Mücâhid Mustafa Behcet, et-Teyyârü'l-İslâmî fî şiʿri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Bağdad 1402/1982, s. 30, 32, 34, 47, ayrıca bk. tür.yer.; C. Zeydân, Âdâb, I, 53-61, 67, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa eş-Şek'a, el-Edebü'l-Endelüsî, Beyrut 1983, s. 379, ayrıca bk. tür.yer.; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 270-273, 324, 376, 382, ayrıca bk. tür.yer.;

Fuat Sezgin, Muḥâḍarât fî târîḫi'l-ʿulûm, Frankfurt 1404/1984, s. 159-166; Ali Cevâd et-Tâhir, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1405/1985, s. 273-299, ayrıca bk. tür.yer.; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Fî Târîḫ ve ḥaḍâreti'l-İslâm fi'l-Endelüs, İskenderiye 1985, s. 293-300; Bekrî Şeyh Emîn, Müṭâlaʿât fi'ş-şiʿri'l-Memlûkî ve'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1986, s. 167-225;

Yahyâ el-Cübûrî, eş-Şiʿrü'l-Câhilî, Beyrut 1407/1986, s. 127-186, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Fevzî el-Heyb, el-Ḥareketü'ş-şiʿriyye zemene'l-Memâlîk, Beyrut 1406/1986, s. 97-202, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-Ḥareketü'ş-şiʿriyye zemene'l-Eyyûbiyyîn, Beyrut 1407/1987, s. 73-197; Müncid Mustafa Behcet, el-İtticâhü'l-İslâmî fi'ş-şiʿri'l-Endelüsî fî ʿahdey Mülûki'ṭ-ṭavâʾif ve'l-Murâbıṭîn, Beyrut 1407/1986, s. 37, 151, 219, 275, ayrıca bk. tür.yer.; Mîşâl Âsî - Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, II, 737-749; Necîb M. el-Behbîtî, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî, Dârülbeyzâ 1407/1987, s. 417, 434, 443, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülfettâh M. Ahmed, el-Menhecü'l-üsṭûrî fî tefsîri'ş-şiʿri'l-Câhilî, Beyrut 1408/1987, s. 15-18, 71-75, ayrıca bk. tür.yer.; M. Mustafa Heddâre, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî fi'l-ḳarni'l-evvel el-hicrî, Beyrut 1408/1988, s. 7-65, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., İtticâhâtü'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Beyrut 1408/1988, s. 131-151, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Dirâsât fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1410/1990, s. 11-211; a.mlf., eş-Şiʿr fî ṣadri'l-İslâm, Beyrut 1995, s. 71-165, ayrıca bk. tür.yer.; İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1991, III, 207-224; Zekî Mübârek, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-ʿArabiyye, Sayda-Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), s. 17-60, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed eş-Şâyib, Târîḫu'ş-şiʿri's-siyâsî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 1-28, ayrıca bk. tür.yer.; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-Edebi'l-Câhilî, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 343-361; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 20, 222-249, 341-350; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 42-58; Yûsuf el-Azm, "er-Resûl ve'ş-şiʿr", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, II, Mekke 1399/1979, s. 125-145; Âdil Câsim el-Beyâtî, "Ṣafaḥât mine't-târîḫi'l-mechûl li'ş-şiʿri'l-ʿArabî", Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, III, Dârübeyzâ 1986, s. 35-54; Tayyib Ali Şerîf, "eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, VII, Trablus 1990, s. 392-441; M. Envârü'l-Hak el-Azîmî, "eş-Şiʿr ve mekânetühû fî naẓari'l-İslâm", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXVIII/3, İslâmâbâd 1993, s. 79-99; Velîd Mahmûd Hâlis, "Menziletü'ş-şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ fî tefkîri'n-naḳdiyyi'l-ʿArabî", el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, I/3, London 1415/1994, s. 133-172; İsmail Hakkı Sezer, "Kur'ân'da Şiir ve Şair", Marife, III/1, Konya 2003, s. 7-29; Ebü'l-Kāsım M. Abdülkādir, "Mevḳıfü'n-nebî mine'ş-şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXXIX/4 (2004), s. 163-180; Zeyd b. Saʿd el-Gannâm, "el-Aḥkâmü'l-

fıḳhiyye el-müteʿalliḳa bi’ş-şiʿr”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 50, Riyad 1426/2005, s. 163-244; Ali Abdullah İbrâhim, “Mevḳıfü’l-İslâm mine’ş-şiʿr”, ʿÂlemü’l-kütüb, XXVI/3-4, Riyad 2005, s. 301-320; Nihad M. Çetin, “Şiir”, İA, XI, 530-537; Azîze Mürîden v.dğr., “eş-Şiʿr”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 626-683; “eş-Şiʿr”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyyetü’l-ʿâlemiyye, Riyad 1419/1999, XIV, 139-189; İsmail Yiğit, “Murâbıtlar”, DİA, XXXI, 154.

İsmail Durmuş

FARS EDEBİYATI.

Üslûp ve Tarihî Dönemler. Fars şiirinin ortaya çıkışı, tarihî gelişimi ve geçirdiği evreleri İslâmiyet öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde ele almak gerekir. Fars şiirinin bilinen en eski örnekleri Zerdüşt dininin kutsal kitabı olan Avesta’da yer alan ve “gâtâ” adı verilen bazı manzum parçalardan ibarettir. Hece ölçüsüyle durak esasına göre yazılan ve kafiye zorunluluğu bulunmayan bu ritmik parçalar aynı zamanda dinî törenlerde çalgılar eşliğinde okunan ilâhilerdir. Orta Farsça (Pehlevî Farsçası) dönemine ait Yâdgâr-i Zerîrân ve Diraḫt-ı Asurik gibi eserlerde de şiirsel özellikler görülmektedir. Yine bu döneme ait Ḫudâynâme, Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân, Vîs ü Râmîn, Kelîle ve Dimne gibi Pehlevîce eserlerin Arapça’ya çevrilmesi Fars edebiyatına ait bu eski eserlerin içeriğinin korunmasını sağlamış, Derî Farsçası’nın (Yeni Farsça) gelişimini tamamladığı sırada bu eserlerin çoğu İran şiirine yeniden ilham kaynağı olmuştur. Bununla birlikte Fars şiiri, İran’da İslâm fetihlerinin ardından ilk defa VII. yüzyıldaki siyasî gelişmelerle beraber bağımsız halde ortaya çıkabilmiştir. VIII. yüzyıldan başlayarak hızla gelişen ve olgunlaşan Fars şiiri Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Selçuklular, Moğollar, İlhanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Timurlular, Safevîler ve Kaçarlar gibi İran’a hükmeden hânedanların yaşadığı geniş coğrafya ile birlikte özellikle Osmanlı, Orta Asya ve Hint coğrafyası üzerinde de etkili olmuştur.

Fars şiiri Arap edebiyatından aruz veznini ve kafiye sistemini aldıktan sonra Ebü’l-Abbâs-i Mervezî, Ebû Hafs-i Soğdî, Hanzale-i Bâdgîsî gibi şairlerin başarılı denemelerinin ardından Sâmânîler devrinde Rûdekî’nin ortaya

çıkmasıyla birlikte kısa zamanda Arap edebiyatının etkisinden kurtulmuş, başta kaside olmak üzere mesnevi, gazel, kıta, rubâî (dûbeytî, terâne), terkibibend ve terciibend gibi klasik şiir kalıplarında methiye, mersiye, vasıf, hiciv ve hezl türleri esas olmak üzere pek çoğu dünya edebiyatına mal olmuş epik, lirik, mistik, didaktik ahlâkî ve felsefî konularda önemli sanat eserleri ortaya konulmuş; Firdevsî, Ömer Hayyâm, Nizâmî-i Gencevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Molla Câmî gibi büyük şairler dünya edebiyatındaki yerlerini almıştır (İran edebiyatı hakkında toplu bilgi için bk. DİA, XXII, 416-427).

Klasik şiirin yaklaşık 1200 yıl süren evreleri sırasında çeşitli tarihî dönemlerde ortaya çıkan ve Horasânî (Türkistânî), Irâkī, Hindî, Bâzgeşt-i Edebî (edebiyata geri dönüş) adı verilen üslûpla (sebk) ilgili bölümlemeler, edebî anlatımın şiir veya nazım özelliği taşımasından çok o dönemde yaygın olan dil özellikleri, ifade biçimleri, mazmunlar, imajlar ve edebî sanatların kullanılış tarzı doğrultusunda oluşturulmuş yapay ayırımlardır. Klasik Fars şiirinin ilk örnekleri Horasan ve Türkistan bölgesinde ortaya çıktığından bu ilk devreye (IX-XI. yüzyıllar) Horasan üslûbu dönemi adı verilmiştir. Bu dönemde aruz ve kafiye kullanımında küçük teknik aksaklıklar olsa da özellikle kaside ve mesnevi kalıplarında büyük ilerleme sağlanmış; gazel, kıta, rubâî, terciibend ve terkibibend gibi şiir kalıpları işlenmeye ve geliştirilmeye başlanmıştır. Aynı devirde şiirinin ana konusu övgü ve kahramanlıktır. Millî İran destanlarının en güzel biçimde işlendiği Şâhnâme gibi epik eserler ilk defa bu devirde ortaya çıkmıştır. Horasan üslûbunun temel niteliği Arapça kelime ve terkiplerin azlığı, daha sonraki yüzyıllarda çoğu terkedilen arkaik Farsça kelimelere sıkça yer verilmesi ve edebî sanatların yapay süslerinden arınarak sade bir dilin kullanılmasıdır. Bu dönemde Rûdekî, Firdevsî ve Ömer Hayyâm gibi Fars şiirinin klasik şairleri yetişmiştir.

Şiir üslûplarının değişimiyle ortaya çıkan geçiş devreleri kısa zamanda gerçekleşmemiş, uzun süren ara dönemlerin ardından ortaya çıkmıştır. Fars şiirinin çok önemli bir gelişim kaydettiği ve olgunlaştığı Horasan üslûbu devrinden sonra XII. yüzyıl boyunca meydana gelen geçişleri XIII-XV. yüzyıllara damgasını vuran Irâkī üslûbu izlemiştir. Bu dönem İran edebiyatında lirik ve mistik şiirin altın çağıdır. Aruz ve kafiyeyle ilgili aksaklıkların tamamen giderildiği bu devirde yazılan eserler şiir tekniği,

sanat özellikleri ve konu bakımından İran edebiyatının şaheserlerini meydana getirir. Arapça kelime ve terkiplerin kullanımındaki aşırılık, arkaik Farsça kelimelerin terkedilmesi, doğrudan ve gerçekçi anlatımın yerini sanatlı ve ağdalı bir üslûbun alması, övgü, yiğitlik ve kahramanlık kasideleri ve mesnevilerin yerini şairin daha çok kendi öznel duygularını ve aşkını anlattığı gazel kalıbının alması, felsefî ve ahlâkî konuların önceki dönemden daha yoğun biçimde şiire girmesi Irâkī üslûbunun temel özelliklerindendir.

XII. yüzyıl Horasânî üslûbundan Irâkī üslûbuna geçişte bir ara dönem olduğu gibi XVI. yüzyıl da Irâkī üslûbundan Hint üslûbuna (XVII-XVIII. yüzyıllar) geçişte bir

ara dönem teşkil etmiştir. Safevîler'in İran'da mezhep esasına dayalı bir din devleti kurarak hüküm sürmeye başlamasının ardından din dışı lirik şiirin zayıflaması ve güç kaybetmesiyle birlikte İran asıllı şairler Hint saraylarında eser vermeye başlamış, Fars şiiri İran'dan çok Hint coğrafyasında gelişmiştir. Bu şiirin en önemli özelliği hayalde ve düşüncede görülen inceliktir. Bu durum zaman zaman içinden çıkılması ve anlaşılması güç edebî mazmunların üretilmesine, hatta çok defa şiirin anlaşılamamasına yol açmıştır. Gazel dışındaki kalıpların fazla kullanılmaması, bununla birlikte gazelde daha önceki dönemlerde görülen nisbî anlam bütünlüğünün göz ardı edilmesi ve her beytin şiirin kendi bütünlüğü içinde birbirine anlamca tezat teşkil edecek kadar bağımsız hale gelmesi şiiri geçmiş dönemlerdeki doğal mecrasından uzaklaştırmıştır. Söz sanatlarından çok mânaya dayalı sanatların öne çıkarıldığı Hint üslûbunda soyut bir kavramı somutlaştırarak anlatmak için başvurulan temsil sanatı önemli bir yer tutmuştur. Atasözlerinin, konuşma dilinde kullanılan kelimelerin, deyimlerin ve eşya isimlerinin şiire girmesi de ilk defa bu dönemde gerçekleşmiş, bu yüzden Hint üslûbunun şairleri gayri tabii, hatta müptezel olmakla suçlanmıştır.

Fars şiirinin âdeta tehlikeye girdiğini gören XVIII. yüzyıl şairleri kurtuluş yolunu eski şiire dönmekte bulmuş, Horasânî ve Irâkī üslûplarının bir karışımı olan Bâzgeşt-i Edebî hareketini başlatmış, ardından XIX. yüzyıl şairleri de bu harekete sahip çıkmıştır. Ancak İran'da yaşanan siyasal ve sosyal değişimlerin zorlamasıyla meşrutiyetin ilân edilmesinin (1906)

ardından şiir kalıplarında henüz fazlaca bir yenilik görülmemekle birlikte muhtevada ve işlenen konularda belirgin bir değişim olmuştur. Siyasetin, toplumsal olayların ve olguların şiire girmesi şiir dilinin önemli ölçüde değişmesine yol açmış ve İran'da şiir ilk defa bireysellikten toplumsallığa doğru uzanan bir çizgide keskin biçimde yön değiştirmiştir. Basın yayın imkânlarının artması kısa zamanda vatan sever duygu ve düşüncelerin yüceltildiği, sosyal ve sınıfsal uçurumların dile getirildiği misyon sahibi bir şiir meydana getirmiştir. Meşrutiyetin getirdiği özgür hava ile birlikte Batı kavramları ve değerleriyle yakından tanışan İran aydınları, Rızâ Şah zamanından başlayarak oğlu Muhammed Rızâ Şah döneminden İslâm devriminin gerçekleştiği yıllara kadar sanat yoluyla, özellikle de şiirle ülkede ortaya çıkan aksaklıklara karşı çıkmışlar, bunun için realizm, sürrealizm, romantizm, natüralizm ve sembolizm gibi Batı edebiyatı akımlarından yararlanmışlardır.

Bir yandan şiirin muhtevasında önemli değişiklikler meydana gelirken bir yandan da aruz veznine ve kafiyeye dayalı klasik İran şiiri en köklü, en zor değişim ve dönüşümünü Nîmâ Yûşîc'in cesur girişimleriyle gerçekleştirmiştir. Nîmâ, aynı uzunlukta olan aruz vezinleri yerine farklı uzunluklarda olabilen vezinler kullanmış, kafiye kullanımını zorunlu olmaktan çıkarmış ve "Nîmâyî şiir" adı verilen tarzla bir devrim gerçekleştirmiştir. Bunu 1940'larda Batı edebiyatlarının etkisiyle serbest veznin doğması ve aruzla kafiyenin tamamen terkedildiği serbest şiir izlemiştir. Klasik şiir bu yenilikçi akımlara karşı bir süre direnmişse de çağdaş İran şiiri kısa zamanda Ferîdûn-i Tevellülî, Nâdir-i Nâdirpûr, Ahmed-i Şâmlû, Mehdî-i Ahavân-ı Sâlis, Sührâb-i Sipihrî ve Fürûg-i Ferruhzâd gibi şairler elinde yeniden şekillenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1341 hş.; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş.; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem (nşr. Muhammed Kazvînî - Müderrisi Razavî), Tahran 1360 hş.; M. Caʿfer

Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1350 hş.; Mehdî-yi Ahavân-i Sâlis, Bidʿathâ ve Bedâyiʿ-i Nîmâ Yûşîc, Tahran 1357 hş.; M. Rızâ Şefîî Kedkenî, Mûsîḳī-yi Şiʿr, Tahran 1358 hş.; a.mlf., Suver-i Ḫayâl der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1366 hş.; Hüsrev Ferşîdverd, Der Bâre-i Edebiyyât ve Naḳd-i Edebî, Tahran 1363 hş.; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Seyrî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1363 hş.; a.mlf., Şiʿr-i Bîdurûġ Şiʿr-i Bî-niḳāb, Tahran 1363 hş.; Hüseyn-i Rezmcû, Şiʿr-i Kohen-i Fârsî der Terâzû-yi Naḳd-i Aḫlâḳ-ı İslâmî, Meşhed 1369 hş.; Celâleddin Hümâî, Meʿânî ve Beyân (haz. Mâhdoht Bânû Hümâî), Tahran 1370 hş.; Muazzama İkbâlî (Aʻzam), Şiʿr u Şâʿirî der Âs̱âr-i Ḫâce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî, Tahran 1370 hş.; Zeynelâbidîn Mü'temen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1371 hş.; Sîrûs Şemîsâ, Envâʿ-ı Edebî, Tahran 1373 hş.; Mansûr Restgâr-ı Fesâî, Envâʿ-ı Şiʿr-i Fârsî, Şîraz 1373 hş.; Pervîz Nâtil Hânlerî, Vezn-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1373 hş.; Mahmûd-i Dergâhî, Naḳd-i Şiʿr der Îrân, Tahran 1377 hş.; Muhammed Hukūkī, Edebiyyât-ı İmrûz-i Îrân (Naẓm-Şiʿr), Tahran 1377 hş.; Nâsır-ı Nîkûbaht, Hicv der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1380 hş.; Sîmâ Dâd, Ferhengi Iṣṭılâḥât-ı Edebî, Tahran 1382 hş., s. 306-326; D. J. P. de Bruijn, "S̲h̲iʿr", EI² (İng.), IX, 465-467; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IX, 14297-14299.

Derya Örs

Türler (Biçim ve İçerik).

Fars edebiyatında hemen hemen şiirle eş anlamlı olarak kullanılagelen bir edebî şekil olarak nazım "belirli bir düzen içinde anlamlı ve mantıklı kelime ve cümleler telif etmek" diye tanımlanır. Geleneksel Fars şiiri manzum halde yazılıp söylenmekle birlikte nazımla şiirin ilk örnekleri arasında bazı farklılıklar görülmektedir. Nazım Fars edebiyatında bazı denge unsurlarından yararlanır ve hecelerin sayısına, uzunluğuna, kısalığına göre belirlenen dış yapı elemanlarına sahiptir. Bunlar vezin, kafiye, redif gibi şekil ve anlam bakımından birbirinin aynı yahut benzeri olan kelimelerdir. Kelime veya kelime gruplarının tekrarı da nazımda denge unsurları arasında değerlendirilir. İslâm öncesi Fars nazmında ölçünün hece sistemine dayandığı düşünülmekle birlikte bu konu henüz açıklık kazanmış değildir. Fars nazmında İslâmiyet'ten itibaren kullanılan ölçüler rubâî dışında tamamen Arap aruz sisteminden alınmış ve Fars dilinin özelliklerine göre birtakım uyarlamalar yapılmıştır. Meselâ Arap şiiri ölçülerinden tavîl, basît,

kâmil, vâfir ve medîd gibi bahirlere Fars nazmında hemen hemen hiç rastlanmazken Arap nazmında çok az kullanılan ölçülere Fars nazmında geniş yer verilmiştir. Bunun sebebi Fars ve Arap dilleri arasında hecelerdeki uyumsuzluğun varlığıdır.

Mazmunların türüne göre lirik, didaktik veya hamâsî konularda ürün veren Fars nazmı iki mısradan oluşan beyit düzenine göre kurulmuştur. Her beyit kendi içinde bir düşünceyi ifade eder. Şiiri dış görünüş bakımından güzelleştirmek için edebî sanatlara da başvurulur. Her beyitte bir düşüncenin ifadesi esas olmakla birlikte bir cümlenin birden çok beyitte tamamlandığı da olur. Beyitler müstakil anlam taşısa da beyitler arasındaki mantıksal bağ açık biçimde görülmez. Bu duruma daha çok gazel türünde rastlanır. Meselâ Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinde söz konusu mantıksal bağı yakalamak hayli güçtür. Fars edebiyatında şiir nazmın temelini oluşturmakla beraber fen, matematik, felsefe vb. bilim dallarında manzum şekilde kaleme alınmış birçok Farsça eserin şiir kabul edilmesi mümkün değildir. Nazımla şiirin karışmasıyla manzum şiir, nazımla nesrin karışmasıyla mensur şiir (sanatlı nesir) ve secili nesir meydana gelir. Manzum şiirde şiirsel özellikler taşıyan unsurlar bulunurken mensur şiirde nesrin iç dengesini ve sağlamlığını oluşturan elemanlar yer alır. Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ı bu tür eserlerin en seçkin örneğidir. Şiirle mukayese edildiğinde nazım ürünleri geri planda kalır. Çünkü burada söze ve yazıya dökülenler şairin gönlünden coşup gelen duygular değildir, dolayısıyla şiir değeri taşımaz.

Ancak ustaca yazılmış ve kelimeleri özenle seçilmiş mensur şiir ürünlerinin de hâfızalarda kalma özelliği vardır.

Şiirde anlam ve mazmun, nazımda ise vezin önemlidir. Yeni mazmunlar icat etmeyen ve anlama yeterince önem vermeyen kişi şair değil nâzımdır. Bu sebeple her manzume şiir ve her nâzım şair sayılmaz. Şairler manzum eserlerini divan adı altında bir kitapta toplar ve bunları alfabetik olarak veya konularına göre bir düzene kavuştururlar. Nazım ve nesir alanında üretken olan bazı şair ve nâsirler ise manzum ve mensur eserlerini külliyat halinde bir araya getirmişlerdir. Şairlerin çoğu nazmettikleri eserlerde ve küçük hacimli şiirlerinde bir takma ada (mahlas) başvurur. Eski kasidelerde mahlas kullanımı yaygın değilken özellikle gazel türünde XII. yüzyıldan

itibaren mahlas kullanılmasına riayet edildiği görülmektedir. Manzum şiirin Fars edebiyatında İslâm öncesinde de mevcut olduğu, Arap edebiyatına âşina olunduktan sonra bu edebiyatın nazım ürünleri kalıplarıyla yazılan eserlerin eski nazım kalıplarına ve ölçülerine uyarlandığı tahmin edilmektedir. Fars nazmına has terâne kalıbının Arap nazmından alınan rubâî kalıbıyla örtüşmesi buna bir örnektir. Klasik Fars nazmında mesnevi, rubâî, dûbeytî, musammat, kıta, kaside, gazel, terciibend, terkibibend, müstezad gibi türler kullanılmıştır. Günümüzde bu türlerin yanı sıra başta Fransız ve İngiliz edebiyatları olmak üzere diğer ülke edebiyatlarının etkisiyle yeni nazım türlerinden yararlanılmaktadır.

Fars nazmının olgunluk devri IV. (X.) yüzyıldan itibaren başlar. Dilde sadelik ve fesahatin, mazmunlarda yeniliğin, teşbihlerde doğallığın, tasvirlerde dış dünyaya dönük oluşun ve kullanılan vezinlerin kısalığının en belirgin özellikler olarak öne çıktığı bu yüzyılın en büyük şiir ustaları Rûdekî, Şehîd-i Belhî, Ebû Şekûr-i Belhî ve Dakīkī'dir. Ömrünün bir kısmını IV. yüzyılda geçiren Firdevsî dünyanın en büyük destanlarından olan Şâhnâme'yi nazmederken Derî Farsçası'nı fesahatin en yüksek derecesine ulaştırmıştır. V. (XI.) yüzyılda ve VI. (XII.) yüzyılın başlarında methiye türünde Unsûrî, tegazzülde Ferruhî-i Sîstânî ve Menûçihrî, ahlâkî ve tasavvufî düşüncelerini mesnevi kalıbında açıklayan Senâî gibi şairler yetişmiştir. Horasan'dan Irak, Azerbaycan ve Fars'a yayılan Derî şiiri üslûpta da birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Evhadüddîn-i Enverî'nin öncülüğünü yaptığı bazı şairler Arapça kelime kullanmaktan çekinmezken ince mazmunlara ve mânalara yer vermişlerdir. Hâkānî-i Şirvânî kasidede birçok şaire rehberlik etmiş, Genceli Nizâmî hikâye türünü mesnevi kalıplarında başarıyla kullanmıştır. Tasavvufî hikâyeler XII. yüzyıl nazmında gelişme ortamı bulmuştur. Senâî Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa, Ferîdüddin Attâr Manṭıḳu'ṭ-ṭayr ve İlâhînâme gibi eserlerinde tasavvufî mesnevilerin en güzel örneklerini vermişlerdir.

Moğollar'ın İran'a hâkim olduğu VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda nazımda kullanılan türlerin dengesi değişirken yeni konu arayışları başlamış, kaside türünde mânadan çok kelime oyunlarına önem verilmiştir. Edebî sanatların, Arapça kelime ve terkiplerin sıkça kullanılışı nazmın iç ve dış yapısında birtakım değişikliklere yol açmıştır. Kaside eskiden sahip olduğu yüksek mevkiyi yitirirken aşk ve tasavvufî duygu ve düşüncelerin

işlendiği gazel ağırlık kazanmıştır. Hâfız-ı Şîrâzî yeni mazmunlarla en güzel aşk gazellerini söylerken Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tasavvufî gazelde Attâr'ın izinden gitmiştir. Moğol istilâsının halk üzerinde meydana getirdiği maddî ve mânevî çöküntü doğal olarak nazma da yansımıştır. Öğüt ve eleştiri niteliği taşıyan müstakil veya karışık manzum ve mensur eserler kaleme alınıp olumsuzlukların en az düzeye indirilmesi için gayret gösterilmiştir. Nitekim Sa'dî-i Şîrâzî Gülistân ve Bostân adlı eserlerinde terbiye, ahlâk ve bilgelikle ilgili konuları işlemiş, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de Meṡnevî'sinde yer verdiği eğitici hikâyelerle bu yolu izlemiştir.

Safevîler döneminde nazımda maktel türü eserlerin en iyi örnekleri verilirken mersiye şairlerinin yıldızı parlamış, Muhteşem-i Kâşânî yazdığı mersiyelerle Fars edebiyatının en büyük mersiye şairi unvanını almıştır. Bu dönemde sarayda barınamayan bazı şairler Osmanlı veya Hint saraylarına gitmiş ve nazımda temeli İran'da atılan Hint üslûbunun (sebk-i Hindî) doğmasına yol açmıştır. Çok ince hayal oyunları, yeni mazmunlar, edebî sanatlar ve güç terkiplerden faydalanılarak yazılan bu tür şiirlerin en iyi örneklerini Şevket-i Buhârî, Sâib-i Tebrîzî ve Örfî-i Şîrâzî gibi şairler vermiştir. XVIII. yüzyıl Fars nazmının dönüm noktalarından biridir. Bu devrede Hint üslûbuna karşı başlayan tepki İsfahan'da bazı şairlerin bir araya gelerek şiirin iç ve dış yapısında köklü değişiklikler yapmasına, Gazneliler ve Selçuklular dönemindeki şiir anlayışına dönülmesi yolunda görüş birliğine varmasına yol açmıştır. Böylece şiirde "bâzgeşt-i edebî" (edebiyatta geriye dönüş) denilen bir akım başlamış ve eski klasik şairlerin eserleri taklit edilmiştir.

Kaçar hânedanının iş başında olduğu dönemde Fars nazmı hem eski geleneği sürdürmüş hem de Batı'ya açılma, yenilik ve reform hareketlerinin etkisinde kalarak konu, dil ve şekilde nazmın katı kurallarını zorlamaya başlamıştır. Gelenekçi ve yenilikçi şairler arasındaki kıyasıya mücadele şiddetini kaybetmeden günümüze kadar devam etmiştir. Meşrutiyet hareketleri gelişirken nazımda terâne, tasnif, müstezad ve terciibend kalıplarından yararlanılmış, ancak bu nazım türleri yeni Fars şiiri için bir esas teşkil edememiş, düşünce ve duyguların dile getirilmesi için yeni yollar aranmıştır. 1914-1925 yılları nazımda bir arayış dönemi olmuştur. Bahâr, Işkī, Lâhûtî, Îrec Mirza dil, üslûp ve şekil arayışını sürdüren şairlerin en önemlileridir. Mısraların uzunluğu kısalığı, kafiyelerin ileri geri

kaydırılması, terkedilen eski kelimelerin kullanılması nazımda yapılacak değişiklik arayışlarında en çok dikkat çeken hususlar arasında yer almıştır. Modern Fars şiirinin kurucusu sayılan Nîmâ Yûşîc şaire ve yeni şiir anlayışına bir tanım getirmiş, Nîmâ'dan sonra da yeni şiir arayışları sürmüştür. Şairane nesir, kesik nesir, yarı serbest şiir, serbest şiir, mısraın beytin yerini aldığı "beyaz şiir" (kafiyesiz şiir), dil bilgisi kurallarına uyulmayan ve halk diliyle söylenen halk şiiri bu arayışların duraklarını oluşturmuştur. 1940'lı yıllardan sonra sağlam zeminlere oturan modern İran şiiri Ferîdûn-i Tevellülî, Ferîdûn-i Müşîrî, Hûşeng-i İbtihâc, Nâdir-i Nâdirpûr, Mehdî-i Ahavân-ı Sâlis, Siyâvüş-i Kisrâî, Fürûğ-ı Ferruhzâd, Ahmed-i Şamlû, Sührâb-i Sipihrî gibi ekol sahibi şairlerle yoluna devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Rızâzâde-i Şafak, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân, Şîraz 1352 hş., tür.yer.; Zebîhullah Safâ, Muẖtaṣarî der Târîẖ-i Taḥavvül-i Naẓm u Nes̱r-i Pârsî, Tahran 1353 hş., tür.yer.; Muhammed İsti'lâmî, Berresî-yi Edebiyyât-ı İmrûz-i Îrân, Tahran 2535 şş., tür.yer.; Mahmûd-i Keyânûş, Berresî-i Şiʿr u Nes̱r-i Fârsî-i Muʿâṣır, Tahran 2535 şş.; M. Rızâ Şefîî Kedkenî, Edvâr-ı Şiʿr-i Fârsî ez Meşrûṭiyyet tâ Suḳūṭ-i Salṭanat, Tahran 1359 hş.; a.mlf., Mûsîḳī-i Şiʿr, Tahran 1373 hş., s. 5-63; Hüseyn-i Rezmcû, Envâʿ-i Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 15-150; Meymenet Mîr Sâdıkī, Vâjenâme-i Hüner-i Şâʿirî, Tahran 1373 hş., s. 266-267; Kûruş-i Safevî, Ez Zebânşinâsî be Edebiyyât, Tahran 1373 hş., I, 166-167; a.mlf., "Naẓm", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., III, 1373-1374; Sohrâb-i Sipihrî, Sekiz Kitap: Heşt Kitâb (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1999; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi, İstanbul 1999; a.mlf., Modern İran Şiiri Antolojisi, İstanbul 1999; a.mlf., "İran [Modern İran Edebiyatı]", DİA, XXII, 424-427; E. Berthels - [Ahmed Ateş], "İran [Yeni İran Edebiyatı]", İA, V/2, s. 1041-1053; A. Naci Tokmak, "İran [Edebiyat]", DİA, XXII, 416-424; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 19968-19969.

Mehmet Kanar

URDU EDEBİYATI.

Urdu dilinin menşei hakkında olduğu gibi bu dilde ilk şiirin ne zaman ve hangi şair tarafından yazıldığı konusunda da kesin bilgi yoktur. Urdu edebiyatında şiir, Urduca'nın hemen başlangıçta karşılaştığı Farsça'nın etkisinde gelişme göstermiştir. Urduca ilk döneminde düşünce, hayal ve duyguları manzum olarak dile getirecek bir olgunluğa ulaşmadığından şiirde Farsça taklit edilmiş, ayrıca Arapça ve Türkçe'deki şiir teknikleri ve eğilimlerinin tesirinde kalınmıştır. Yapılan araştırmalar günümüze ulaşan ilk Urdu şiirinin VII. (XIII.) yüzyılda Kuzey Hindistan'da yazıldığını, Türk asıllı şair ve mutasavvıf Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin (ö. 725/1325) ilk Urdu şairi olduğunu ortaya koymaktadır. Daha önce Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın (ö. 515/1121) Urduca bir divanının bulunduğu söylenmişse de bu eser günümüze ulaşmamıştır. VII-IX. (XIII-XV.) yüzyıllarda Hint yarımadasında Farsça yazan bazı edip ve şairlerle mutasavvıflar eserlerinde zaman zaman Hintçe kelime ve tabirlere yer vermişlerdir. İlk Urduca gazeli kaleme alan Emîr Hüsrev-i Dihlevî de Farsça şiirlerinde çok sayıda Urduca kelime kullanmıştır. Bir mısraı Farsça, bir mısraı Urduca olan şiirlere "rihte" adı verilmekte, Emîr Hüsrev-i Dihlevî bu tarzın mûcidi kabul edilmektedir. Ona nisbeti kesin olmamakla birlikte Ḫâliḳ Bârî adlı eseri Urdu şiirinin de ilk eseri sayılır.

Urdu şiiri Güney Hindistan'da VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren kurulan müslüman devletlerin himayesinde Dekkenî Urducası'na paralel olarak gelişmiştir. Urduca'nın edebî dil haline geldiği Behmenîler döneminde öne çıkan ilk eser, Fahreddin Nizâmî'nin I. Ahmed Şah Velî zamanında (1422-1436) yazdığı Kadam Ra'o Padam Ra'o adlı mesnevidir. Urduca'nın bölgede giderek yaygınlaşması ve resmî dil ilân edilmesiyle önemli bir gelişim sürecine giren Urdu şiiri şairlerin iltifat gördüğü Âdilşâhîler sarayında olgunlaşmaya başlamıştır. Aynı zamanda şair olan II. İbrâhim Şah'ın bir divanı bulunmaktadır. Âdilşâhîler devrinde Şah Mîrâncî Şemsülüşşâk, Muhammed Nusret Nusretî, San'atî ve Seyyid Mîrân Miyân Han Hâşimî'yi anmak gerekir. Urdu şiirine benzer bir katkı da Kutubşâhîler

sarayında görülür. Kendisi de şair olan Sultan Muhammed Kulı Kutub Şah'ın Dekkenî, Talangi ve Fars dilinde yazılmış 1800 sayfalık bir Külliyât'ı vardır (Haydarâbâd 1940). Kutub Şah Hindistan'ın gelenek ve göreneklerinden değişik temaları işlemesiyle Urdu şiirine bir yenilik getirmiştir. Şair Molla Esedullah Vechî'nin Ḳuṭb u Müşterî ve Tahsînüddin'in Kamrop ve Kolla adlı mesnevileri bu dönemin öne çıkan diğer çalışmalarıdır. Bu iki devirde ilk defa başka dillerden şiirlerin Urduca'ya çevirileri yapılmıştır. Şair Gavvâsî, Ziyâ Bahşî'nin Farsça Ṭûṭînâme'sini, Melik Hôşnûd, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Heşt Bihişt'ini, Kemâl Hân-ı Rüstemî, İbn Hüsâm'ın Ḫâ-vernâme'sini Urduca'ya tercüme etmiştir. Urdu şiirinin gelişmesi, Dekken bölgesinde "Urdu şiirinin babası" unvanını alan Velî Dekkenî'ye (ö. 1138/1726 [?]) çok şey borçlu olup onun özellikle gazelde yaptığı yenilikler önemlidir. Gucerât'ın İslâm hâkimiyetine geçtiği VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra Bahâeddin Bâcin Burhânpûrî, Kādî Mahmûd Deryâyî ve özellikle Ali Muhammed Cîv Gâmdehenî, Urdu şiiri alanında eserler veren önemli şahsiyetlerdir. Bu bölgede Urduca eser veren bir şair de Lâzimü'l-mübtedî, Vâḥid Bârî ve Nev Serhâr adlı eserlerin müellifi Şah Eşref Biyâbânî'dir.

Bâbür'ün 932'de (1526) Kuzey Hindistan'da Pencap ve Delhi bölgesini ele geçirmesiyle kurulan Bâbürlü Devleti'nin üç asır kadar süren hâkimiyeti boyunca Farsça ön plana çıkmış, Urduca, Dekken ve Gucerât'taki kadar gelişme gösterememiştir. Cihangir devrinden günümüze ulaşan bazı Urduca şiirler Farsça söyleyen şairlerin zaman zaman yazdıklarından ibarettir. Bu dönemde önemli bir eser olarak Muhammed Efdal Pânîpetî'nin Bukat Kahânî adlı mesnevisi anılabilir. Urdu şiiri Delhi'de Sultan Evrengzîb devrinde hızlı bir gelişme göstermiştir. XVIII. yüzyılda Delhi'de değişik etnik gruplardan oluşan şairlerle yeni homojen bir dil, edebiyat ve kültür çevresi meydana gelmiştir. Böyle bir ortamda şairler Delhi ekolü veya Delhîlik denilebilecek bir üslûp geliştirmiştir. Bu dönemde Urduca şiir yazanların hemen hepsi aslında Farsça yazan şairlerdir. Muhammed Şah döneminde onun edebiyata düşkünlüğüyle sarayda toplanan yetenekli şairler Urduca'nın Delhi ve yöresinde yayılması ve tutulmasında büyük hizmet görmüş, bu durum şiire olan ilgiyi arttırmıştır. Şairlerin çoğunun mutasavvıf kökenli olması sebebiyle dönemin şiirinde tasavvufî konular egemen olmuştur. Bu devirde Hindistan'ın yerli dillerine ait kelimeler Urduca'dan çıkarılmaya, yerine Arapça ve Farsça kelimeler kullanılmaya

başlandığından edebiyat tarihçileri bu dönem şairlerinin dili ıslah ettiklerini söylemişlerdir. Klasik Urdu şiirinin şekillenmeye yöneldiği bu en parlak dönemin ünlü şairleri arasında bulunan Sevdâ-yı Dihlevî, Mîr Derd, Mîr Muhammed Takī, Mîr Seyyid Muhammed Sûz, Kıyâmeddin Kāim, Necmeddin Şah Mübârek Âbrû, Muhammed Şâkir Nâcî, İn'âmullah Han Yakīn, Şah Hidâyet gibi şairler Urdu şiiri yanında Farsça şiirde de üstat sayılıyordu. Kaside ve gazelin zirveye çıktığı aynı dönemde şiire mersiye, hiciv, müsennâ, müselles, murabba, muhammes gibi yeni türler girmiştir. Delhi'de Urdu şiirinin yaygınlaşması ve bu dilde şiir yazanların, genelde Hint edebiyatında kullanılan ve kelimeler üzerinde oyun yapma sanatı olan îhâma sıkça başvurmaları sebebiyle kendilerine "îhâmcı şairler" denilmiştir. Delhi'de şiirin gelişimi üç dönemle açıklanır. Birinci dönemi Şah Hâtim, ikincisini Mîr Muhammed Takī, Sevdâ-yı Dihlevî ve Mîr Derd, üçüncüsünü İnşâullah Han İnşâ ve Mushafî temsil eder. Mîr Muhammed Takī ve Mîr Derd gazelde, Sevdâ-yı Dihlevî ve İnşâullah Han İnşâ kasidede, Mîr Hasan Dihlevî mesnevide ün yapmıştır.

Bâbürlü Sultanı Evrengzîb'in ölümünden sonra başlayan taht kavgaları ve iç çatışmalar yüzünden Delhi'de istikrar bozulunca şairler daha huzurlu gördükleri Leknev'e göç etmeye başlamış, söz sanatlarına önem veren yeni bir ekol meydana getirmişlerdir. Leknev nevvâblarının istikrarı sağlayan yönetimleri sayesinde Leknev şiir ve edebiyatın gelişmesine uygun bir ortam haline gelmiştir. Nevvâbların Şiî olması sebebiyle burada mersiye en çok gelişen ve ilgi gören şiir türü olmuştur. Mîr Müstahsen Halîḳ ile ilk örnekleri ortaya çıkan bu türü Mîr Beber Ali Enîs ve Selâmet Ali Debîr olgunlaştırmıştır. Leknev'de İmambahş Nâsih ve Haydar Ali Âtiş ile Urduca şiirde yeni bir dönem başlamıştır. Bunlardan İmambahş tasannu ve tekellüfün, Haydar Ali sade anlatımın hâkim olduğu akıma öncülük etmiştir. Bu döneme ait özelliklerden biri de Urduca şiir koleksiyonlarının yazılmaya başlanmış olmasıdır. Tezkire adıyla bilinen bu tür kitapların en önemlileri Mîr Muhammed Takī'nin Nikâtü'ş-şuʿarâʾ ve Mîr Hasan'ın Teẕkire-i Şuʿarâ-yı Urdû adlı eserleridir. Bir süre Delhi'de sessiz kalan şiir dünyası Şeyh

Muhammed İbrâhim Zevk, Gālib Mirza Esedullah ve çağdaşlarıyla yeniden canlanmaya başlamıştır. Özellikle Klasik Urdu şiirinde zirveye çıkan Gālib Mirza modern Urdu şiirine de öncülük etmiş, klasik ve modern dönem

arasında köprü vazifesi yapmıştır.

1856'da Eved (Avadh) Devleti'nin İngilizler'in eline geçmesi ve 1857 ayaklanmasının ağır yenilgisi sonucunda bölgenin önemini kaybetmesiyle Urdu şiirinin iki büyük kalesi olan Leknev ve Delhi ekolleri sönmeye başlamıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şiir buradan ayrılan sanatkârların göç ettiği Hindistan'ın Ferruhâbâd, Azîmâbâd, Haydarâbâd, Bopal, Râmpûr gibi şehirlerinde yaygınlık kazanmıştır. Emîr Mînâî, Nevvâb Mirza Han Dâğ-ı Dihlevî, Hâkim Seyyid Zemîn Ali Celâl Leknevî bu şehirlerde Urdu şiirini canlandıran önemli şairlerdendir. XIX. yüzyıla kadar Urdu şiirini tahlil eden ve gelişmeleri değerlendiren eser kaleme alınmamıştır. Dönemin en büyük şiiri kabul edilen Müseddesi Ḥâlî'nin yazarı Eltâf Hüseyin Hâlî tarafından yazılan alınan Muḳaddime-i Şiʿr u Şâʿir bu konuda ilk çalışmadır. İkinci bir çalışma Muhammed Hüseyin Âzâd'ın Âb-ı Ḥayât adlı eseridir. Urdu edebiyatında modern dönem şiirinde Batılı eğitim kurumlarının, özellikle Aligarh Koleji'nin büyük etkisi olmuş, modern öğeler şair Gālib Mirza Esedullah'tan sonra Urdu şiirinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Şiirde modernleşme Muhammed İkbâl ile en iyi temsilcisine kavuşmuştur. Modern şiir, edebiyat çevrelerince 1939'da kurulan Halka-i Erbâb-ı Zevk adlı cemiyetle gelişimini sürdürmüştür. Başlangıçta klasik tarzda şiir yazan, ancak daha sonra modern şiire yönelen N. M. Râşid, Mîrâcî, Ahtarü'l-İmâm modern şiirin öncüleridir. Onları Mâcid Emced ve Münîr Niyâzî takip etmiştir. Daha sonraki kuşaktan Fehmîde Riyâz ve Kişver Nâhid modern şiirin ilk kadın şairleridir.

BİBLİYOGRAFYA

T. G. Bailey, A History of Urdu Literature, Calcutta 1932, s. 38-69; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 96-153, 532-583; Fârûk Ahmed, Cedîd-i Urdû Şâʿirî aôr Heyet kî Tecrübê, Cenûre 1987; Iqtida Hasan, Later Moghuls and Urdu Literature, Lahore 1995, s. 51-87; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Lahore 1996, s. 8-10, 11-12, 17-18, 26-34; Muhammad Husain Azad, Âb-e Ḥayāt: Shaping the Canon of Urdu Poetry (trc. Frances Pritchett - Shamsur Rahman Faruqi),

New Delhi 2001, s. 64-80; M. A. R. Habib, An Anthology of Modern Urdu Poetry, New York 2003, s. XV-XXXII; Erkan Türkmen, “Emir Hüsrevi Dehlevi’nin Urduca’nın Doğuşundaki Rolü”, SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, sy. 2, Konya 1983, s. 21-32; Halil Toker, “Urdu Şiirine Genel Bir Bakış (Başlangıcından Klasik Dönemin Sonuna Kadar)”, ŞM, sy. 8 (1998), s. 285-305; Shamsur Rahman Faruqi, “Conventions of Love, Love of Conventions: Urdu Love Poetry in the Eighteenth Century”, Annual of Urdu Studies, XIV, Chicago 1999, s. 3-31; Selma Benli, “İlk Dönem Urdu Edebiyatına Genel Bir Bakış”, Nüsha, IV/13, Ankara 2004, s. 91-106; J. A. Haywood, “Shiʿr [in Urdu]”, EI² (İng.), IX, 469-470; Ârif Nevşâhî, “Urdû, Edebiyyât”, DMBİ, VII, 533-541.

Rıza Kurtuluş

TÜRK EDEBİYATI.

Hemen bütün kavimlerde görüldüğü gibi Türkler’in de en eski edebî metinleri destanlardır. İlk Türk destan parçaları Çin, Fars, Moğol kaynaklarında bu dillere çevrilmiş halde bulunduğundan nesir halindedir. Ancak daha sonraki dönemlere ait, yazıya geçmiş destan metinlerinin nazım veya ölçülü nesir denilebilecek bir şekilde oluşu, ayrıca yer yer şiirsel bir ifade tarzı taşıması bunların ilk Türk şiirleri olarak kabul edilebileceğini gösterir. Nitekim Kâşgarlı Mahmud’un Dîvânü lugāti’t-Türk’te derlediği, bir kısmı daha önceki yüzyıllara ait destan parçaları olabilecek metinler manzumdur. Buna göre yabancı dillerdeki çeviri örneklerden ve şifahî destanlardan hareket edip en eski Türk şiir örneklerinin milâttan önceki yüzyıllara kadar gittiği söylenebilir. En eski yazılı metinler ise VIII. yüzyıl Mani ve Budist kültürü ürünleri olup bazılarının mısra başı ve sonu kafiyeleri ve iç sesleriyle dinî âyinlerde müzik eşliğinde okunduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemden başlayarak geniş anlamda şiir kavramı veya daha dar anlamda bazı şiir tür ve şekilleri için kullanılan, aynı zamanda âhenkle veya müzik eşliğinde okunduklarını ifade eden “ır (yır), koşug, takşut, küg” gibi Türkçe adların bulunması şiirin kadîm ve millî bir söz sanatı olduğunu ortaya koymaktadır. Kâşgarlı Mahmud’un eserindeki manzumelerin çoğu, daha sonraki yüzyıllarda gelenekleşen Türk halk şiirinin şekil özelliklerini taşımaktadır; bir kısmı da derlendiği XI. yüzyılın gereği aruz vezniyle söylenmiştir. Bunlara yine XI ve XII. yüzyıllarda

kaleme alınmış, tam bir İslâmî dönem ürünü sayılan Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-hakāyık gibi birçok yönüyle klasik dönemi başlatan eserler de eklenmelidir. Destan karakterinde olanların savaş, kahramanlık, ağıt ve pastoral özellikler taşımasına karşılık Kutadgu Bilig siyasetnâmelerin, Atebetü'l-hakāyık ise dinî-hikemî tarzın ilk örneğini meydana getirir. Bunlarda pek çok teknik aksamaya rağmen nazım şeklinin, vezin ve kafiyenin ihmal edilmemesi şiirin aynı zamanda manzum bir metin olarak anlaşıldığını göstermektedir.

Bu ilk örnekler ve sonraki yüzyılların edebî mahsulleri dikkate alındığında Türkler'de şiir türünün nesir sanatına kıyasla gerek halk gerekse seçkinler arasında çok daha geniş bir rağbet gördüğü söylenebilir (yalnız divan şairlerinin zikredildiği şuarâ tezkirelerinde hemen her meslekten ve sosyal tabakadan 3000 kadar şair adının geçmesi şiire olan ilgiyi belirten bir husustur). Bu değerlendirme, edebî ürünlerin büyük gelişme gösterdiği Anadolu coğrafyasında olduğu kadar Türkler'in yayıldığı Asya ve Avrupa toprakları için de geçerlidir. Şiirin gördüğü bu itibar, çeşitli nesir türlerinin yazılmaya başlandığı Batılılaşma (Tanzimat) dönemine kadar devam edecektir. Edebiyat kelimesi bu döneme kadar telaffuz edilmemişse de edebiyattan hemen sadece şiir türünün anlaşıldığı muhakkaktır. Nesir ise çok defa edebiyat dışı bir alanda kullanılmış, nesrin edebî ürün sayılması Batılılaşma dönemine ait yeni bir bakış açısıyla mümkün olmuştur.

Klasik Türk şiirinin en uzun ve zengin çağı XIV-XIX. yüzyıllar arasında devam eden divan şiiri dönemidir. Bu şiire karşı Tanzimat'tan itibaren başlayan ve Cumhuriyet yıllarında sürdürülen eleştiriler bir bakıma onun özelliklerini de verir. Bu şiirin Fars şiirinden kaynaklanması veya aşırı derecede Fars şiirinin etkisi altında kalması, dilinin Arapça ve Farsça kelimelere çok açık olması bunların başında gelir. Divan şiirinin İslâmî kültür çevresinde teşekkül etmesi, Kur'an dili olan Arapça'nın hem Farsça'yı hem Türkçe'yi etkilemesi ve özellikle Türkler'in Farslar'la yoğun temasları dolayısıyla bu etki bir açıdan tabiidir. Nitekim bundan önceki şiir için Buda ve Mani etkileri, Tanzimat sonrası için de Batı şiiri etkisi söz konusudur. Öte yandan bu etki giderek azalmış ve divan şiiri daha millî, mahallî özellikler kazanmıştır.

Yine İslâmî kültür çevresinde teşekkül etmesi sebebiyle divan şiiri dinî bir

karakter gösterir. Ancak bu özellik, divan şiirinin dinî bir edebiyat şeklinde algılanmasını ve bundan hareketle sanat değerinden uzak kabul edilmesini gerektirmez. Tekke edebiyatı yani dinî, tasavvufî karakterli ve çok defa didaktik şiir bir tarafa bırakılırsa bir şairin divanında doğrudan doğruya dinî özellik taşıyan şiirler tevhid, münâcât, na‘t

gibi birkaç kasideyle sınırlı kalır. Bunun dışında divan edebiyatının en muteber ve sayıca en yaygın biçimi olan gazel din dışı (lâdinî, profan) bir şiirdir. Ancak din bu şiirin ana unsuru ve önemli bir estetik öğesidir. Konu ister methiye ister aşk isterse şarap veya tabiat olsun şair çağrışım psikolojisinden yola çıkıp bazan çok bilinen mazmunları, bazan da Doğu ve İslâm kültürünün daha az bilinen kaynaklarını kullanır. Böylece konu dinî olmasa da Kur’ân-ı Kerîm, hadis, fıkıh, akaid, siyer, İslâm tarihi ve coğrafyası, İslâm kültür ve yaşayışı etrafında sonradan teşekkül eden örf ve âdetler, hatta yanlış da olsa aynı kültürün başka kültürlerle birleşmesinin ürünü sayılan bâtınî ilimler şiirin arka planındaki kaynağını meydana getirir. Bu durum, dinî ve tasavvufî hayata yakın şairlerde olduğu kadar meselâ Nedîm gibi havai mizaçlı şairlerde de böyledir. Divan şiirinin yalnız arka plan kültürünün değil poetikasının esası da dinden kaynaklanır. İslâm dünyasında fesahat ve belâgatta aşılmaz bir zirve kabul edilen Kur’ân-ı Kerîm’in nazmı, ifadede mükemmelliğin örneği olarak şairin zihninde bir pusula gibidir. Gerçi hiçbir âyetin benzerini söylemenin, taklit etmenin mümkün olmadığı Kur’ân-ı Kerîm’de ifade edilmiştir. Bununla beraber söz güzelliğinde yol gösterici de odur. Nitekim beyân ve bedî sanatlarının pek çoğunun kaynağını Kur’ân-ı Kerîm teşkil etmiş veya retorik kitaplarında bu sanatlara örnek Kur’an âyetlerinden verilmiştir. Bunun yanı sıra dönemin çeşitli alanlarına ait bilgiler de yine bir arka plan kültürü biçiminde bu şiirde yerini almıştır. Gazelin esasta bir aşk şiiri olması, ayrıca mesnevilerin çoğunun aşk konusuna dayanması, genellikle divan şiirinde başta aşk temasının işlendiği yolunda bir değer hükmüne varılmasına sebep olmuştur. Bu temanın birbirinden fazla uzaklaşmayan beşerî ve ilâhî aşk olarak iki yönü vardır. Cinsiyeti belirlenmeyen ideal bir insan güzelliği üzerine çok defa platonik seviyede kurulan, mecazi aşk da denilen beşerî aşk bir köprü sayılarak hakiki aşka, ilâhî-tasavvufî aşka ulaştırır. Garamî adı da verilen, duygusal/lirik özellikler taşıyan bu tarzın dışında şiirin düşünceye dayanan diğer bir kolu ise hikemî şiirdir.

Bütün klasik edebiyatlar gibi divan şiiri de geleneklere ve kurallara bağlıdır. Yüzyıllar içindeki gelişme ve değişmeye rağmen bir divanın tertibinden başlayarak vezin, nazım şekilleri, belâgat kuralları, mazmunlar, mesneviler için konular hemen hiç değişmeyen, aykırılığa imkân vermeyen bir çerçeve içinde devam etmiştir. Şairin edası, üslûbu, dili ve mazmunları kullanış biçimi bu kurallar içinde şahsiyetini ortaya koyar. XVIII. yüzyılın başlarında Nedîm farklı bir mizacın şairi olarak hayale kapılmadan dünyevî yaşayışı, bedenî hazları ve mahallî gerçek hayatı terennüm etmek suretiyle bir dereceye kadar geleneğin dışına çıkar. Aynı yüzyılın sonunda sebk-i Hindî denilen daha karmaşık hayalleri, sembolik/alegorik ifade tarzı ve tasavvufî derinliğiyle Şeyh Galib divan şiirinin son büyük ustası olmuştur (ayrıca bk. DİVAN EDEBİYATI). Yine bu dönem içinde yer yer divan şiiri etkisinin de hissedildiği, aynı dinî ve millî kültür içinde teşekkül etmesi sebebiyle bu şiirle ortak özellikleri bulunan, daha sade bir dille söylenmiş bir halk şiiri ve tekke şiiri geleneği vardır.

Batı'yı örnek alan siyasal ve sosyal reformların başlangıcı kabul edilen Tanzimat'tan sonra XIX. yüzyıl ortalarında edebiyatta, dolayısıyla şiirde tedrîcî bir değişme başlamıştır. Bu yüzyılın sonuna kadar divan geleneğiyle yenileşme çalışmaları paralel yürümüş, birbirinden farklı edebî nesiller şekil veya muhteva bakımından divan şiirini denemiştir. Bununla beraber her nesilde klasik şiirden biraz daha uzaklaşılmıştır. Şinâsi eskinin belâgat sistemini ve mazmunları tamamen terkederek sağlam bir dil mantığına dayanan, makale görünüşlü, bu sebeple lirizmden hemen tamamen mahrum, buna karşılık Batı kaynaklı birtakım siyasî, hukukî kavramlara yer veren şiirleriyle dönemin ilk neslinin öncüsü olmuştur. Divan şiirinin hikemî tarzını devam ettiren Ziyâ Paşa ise kendisinden önce yokluğun ve bedbinliğin felsefesini yapan Âkif Paşa'nın "Adem Kasidesi" deneyiminin ardından şiirinde gelenekten farklı bir felsefî azabı terennüm eder. "Adem Kasidesi"ne niteliğini veren "adem" kavramı tasavvufla bağlantılı şekilde yorumlanabilecek "hiç"likten büsbütün ayrıdır. Ziyâ Paşa protestocu tavrını, XVI. yüzyılda Bağdatlı Rûhî'nin yazdığı terkibibend formunda ve edasında bir şiirle ortaya koyduktan başka tevekkülden çok isyana doğru gelişen bir ifade tarzıyla evrendeki paradoksların sahibine seslenecek biçimde genişletir. Kader ve irade konusunda akla dayanarak bir çıkış yolu bulamayan karamsarlık, yarım yüzyıl sonra Mehmed Âkif'in (Ersoy) kalemiyle Safahat'ın ilk şiirlerinden "Tevhid yahut Feryat"ta bir kere daha

yankılanacaktır. Bu şairlerin yaşadığı karmaşık psikolojik tecrübeler bütün anlamını iman dairesi içinde bulur. Siyaseti ve dünyayı açıklamada düşüncenin ve mantığın egemen olduğu bu dönemde daha çok duyguları ve serbest ilhamıyla hareket eden Abdülhak Hâmid (Tarhan) Makber'de hayat, ölüm ve kader çevresinde tereddüt, isyan ve tevekkülün iç içe geçtiği, birtakım metafizik meselelerin kapılarını zorlayan daha cüretli bir psikolojik durum ortaya koymuştur.

Nâmık Kemal heyecan ve hiddet yüklü bir dille şiirdeki hürriyet, vatan ve millet odaklı romantizmi başlatır. Bir başka açıdan bakıldığında Tanzimat'ın bu ilk dönem şiirini temsil eden Şinâsi-Ziyâ Paşa-Nâmık Kemal okulunun belirleyici niteliğinin siyasal-sosyal bir karakterin şiire giydirilmesi olduğu görülür (toplum için edebiyat). Onların ardından gelen Abdülhak Hâmid-Recâizâde Ekrem nesli ise öncekilerin aksine politikadan, hatta toplum meselelerinden uzak kalarak şahsî duygulanmalarını şiire yansıtmışlardır (edebiyat için edebiyat). Bunun sebebi mizaçlarında ve dönemin siyasî şartlarında aranmıştır. Bilim adamlarına ve daha sonraki kuşağın bazı şairlerine göre dilde, şekilde ve içerikte klasik yapıyı sarsıcı ve her türlü sınırı aşıcı deneyimleri gerçekleştiren şair Abdülhak Hâmid'dir: "Evet, tarz-ı kadîm-i şi'ri bozduk, herc ü merc ettik." Hâmid şiirinde tabiat karşısında yer yer olağan üstü bir vecd halini yansıtmış, serbest bir muhayyilede Doğu mistisizmiyle Batı'nın panteist ve spritüalist düşüncesini harmanlamıştır. Metafizik meselelerde şahsî duygularını dile getirmede daha yüzeysel kalan Recâizâde Mahmud Ekrem ise gerçekçi tabiat tasvirlerini şiire sokmuştur. Onun edebiyat ortamındaki en önemli rolü hocalık yaptığı, kendisinden sonra Edebiyât-ı Cedîde veya Servet-i Fünûn adıyla anılacak edebiyat kuşağını hazırlamasıdır. XIX. asrın son yıllarında divan şiiri geleneğinden olduğu kadar yenileşmeci grubu meydana getirenlerden de farklı bir yerde duran Muallim Nâci, yeniliklere kapalı olmadığı gibi vezin-tema ilişkilerini yakalama yolunda aruzu uygun bir vasıta şeklinde kullanma başarısını göstermiştir. Çok defa lirik, samimi ve oldukça sade bir dile ulaşmış görünen Muallim Nâci bu özellikleriyle Tevfik Fikret, Mehmed Âkif ve Yahya Kemal'in ilk şiir çalışmalarında kendilerine model aldıkları şair olmuştur.

Türk şiirinin Batılılaşma sürecinde bir dönemin tamamlanıp daha disiplinli bir sanat anlayışına ulaşılması Edebiyât-ı Cedîde

şiiriyle başlar. Akımın öncüsü ve kurucusu konumundaki Recâizâde Mahmud Ekrem'de olduğu gibi bu akımın diğer şairleri de estetik meselelerine ağırlık veren, içe kapanık, duygusal ve marazî yapılı kişiler diye algılanmıştır. Bu şairler insanın küçük dünyasını renklendiren sevimli konuları, merhamet uyandıran temaları, platonik aşkları, hüzünlü tabloları seçmişlerdir. Şiir cümlesinin birden çok dizeye yayılması, dize ortasında tamamlanması da (anjambman) onların uyguladığı Batı kaynaklı bir formdur. Bu akımın en güçlü temsilcisi ve sonraki kuşakların ilgiyle izlediği şairi Tevfik Fikret'in şiirini sosyal konulara açması II. Meşrutiyet sonrasında olmuştur. Bunu takip eden yıllardaki siyasal ayrışma, kamplaşma ve şiddeti gittikçe artan mücadele ortamında her türlü estetik endişeden, sanat düşüncesinden yoksun bir anlayışın yayılmasına tepki olarak birçok bakımdan Edebiyât-ı Cedîde'nin devamı sayılan yeni bir edebî topluluk doğmuş, Fecr-i Âtî adını alan bu grup, "Sanat şahsî ve muhteremdir" anlayışıyla kendilerine bir çeşit fildişi kule inşa etmeye yönelmiştir. Bir bildiri yayımlayıp çıkış yapan, ancak kısa süre sonra dağılarak topluluk niteliğini yitiren bu grup, en iyi temsilcisi Ahmed Hâşim'de görüldüğü üzere sembolist-empresyonist akımlara eğilim göstermiştir.

Aynı dönemde yıldızı parlayan Türkçülüğün şiire yansıması dilde sadeleşmenin, vezinde aruzun yerine heceyi koymanın teşvik edilmesine yol açmıştır. Türkçü şiir ideolojik düzlemden estetik düzleme yükselememiş, buna rağmen konuşma diliyle birlikte hece vezninin yaygın bir kullanım alanı bulmasını bu şiiri yazanlar sağlamıştır. Hece ölçüsüne estetik bir güç ve içerik kazandıracak olan kuşak Cumhuriyet dönemi içinde gelecektir. Fakat II. Meşrutiyet'ten sonraki ortamda asıl açılım Mehmed Âkif, Yahya Kemal ve Ahmed Hâşim'in birbirinden bağımsız ve özgün eserleriyle gerçekleşecektir. Mehmed Âkif'in eseri Türk milletinin büyük bâdirelere girdiği I. Dünya Savaşı günlerinin destanı olmuş, Ahmed Hâşim "O Belde" şiirinde yaşanan mekânı melâl duygusunda simgeleştirmiş, Yahya Kemal başta "Açık Deniz" olmak üzere pek çok şiirinde biçimsel yetkinlik örnekleri ortaya koymuştur. Bu şairler, kendilerinden önceki yüzyılın yenilik arzularının gelişmiş birer örneği olmaktan daha fazlasını getirmiş ve vaad etmiş, kendilerinden yola çıkılabilmiştir. Meselâ vatan kelimesi Nâmık Kemal'de siyasî metinlerden gelen bir kavramken Yahya Kemal'de bütünüyle şahsî ve insanî duyumun ifadesi olmuştur. Şiir dilinin

estetik bir mesele olduğu anlayışı Yahya Kemal'de derin bir bilinç durumunu alır ve araştırmacıların yakından ilgilendiği bir konu halinde öne çıkar.

XX. yüzyılın başlarında doğan ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde eser vermeye başlayan şairler aruzu tanımakla ve hece vezniyle şiir yazmakla birlikte vezinleri mesele yapmaktan kaçınmıştır. Necip Fazıl Kısakürek, Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Ahmet Muhip Dranas gibi şairler ve onların tarzında yazanlar derin duygulara, yakıcı derecedeki insanî kaygılara öncelik vermek suretiyle XX. yüzyılın şiir, düz yazı ve düşünce algısını beslemişlerdir. Yeni zamanlarda keşfedilen Yûnus Emre, daha sonra gelecek olan metafizik algıya bağlı şairleri biraz da bu ilk dönem şairlerinin bıraktığı izlenimden yansıyarak biçimlendirmiş ve beslemiştir. Bu bakımdan 1930'lu yılların genç kuşağını etkileyen eserleri Necip Fazıl Kısakürek, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Ahmet Muhip Dranas vermiştir. Bu şairlerin Batılı algıya açık olmaları kafiye, vezin çevresindeki tartışmalara girmemeleri, dünya şiirindeki yeni uygulamaların da etkisiyle Türk şiirinde serbest şiirin doğmasına zemin hazırlamıştır. 1930 sonrasının şiirini belirleyen, insanî ve duygusal gücünü memleket sevgisinde, romantik tondaki halkçılıkta bulan Ziya Osman Saba, Cahit Sıtkı Tarancı, hatta Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi şairler üzerinde bunların etkileri önemlidir.

1940'ların başında, üç şairin kısa süreli bir mutabakatıyla başta vezin ve kafiye olmak üzere eskiye ait her şeyin ve şairaneliğin reddini içeren ve darbe etkisi uyandıran bir çıkış yapılmıştır. Bu şiir, küçük olayların alelâde bir dille anlatılmasına önem vermesiyle ve gördüğünü herkesin kullandığı kelimelerle anlatmayı seçen söylemiyle şaşırtıcı ve tuhaf bulunmuştur. Orhan Veli Kanık, Oktay Rıfat ve Melih Cevdet Anday belirtilen özellikteki şiirlerini bir araya getirdikleri ve başında bir yazıyla şiir anlayışlarını açıkladıkları ortak kitaplarına Garip adını vermişlerdir. Bu şiirin aslında şairaneyi yok etmediği, sadece değiştirdiği, yumuşak bir ironi ve hüzünle karışık yeni bir şairanelik ortaya koyduğu belirtildiği gibi (TDEA, III, 285-288; IV, 351-354) fazla şakada kalmak, şaşırtıcılığı istismar etmekle eleştirildiği de olmuştur. Buna rağmen cüretlerine bir çeşit çocuk saflığı katmayı bildikleri, edebiyatı şairane modalardan kurtardıkları, Türk şiirinin hâkim vasfı olan müzikaliteyi sarstıkları şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır.

Dünyaya açıldıkça ve serbest seçimlerin başlamasına bağlı olarak halkla yakın temasta derinleşmeye ihtiyaç duyuldukça şiirdeki insanın "tek tip"e ve "küçük adam"a sığmayacağı anlaşılmıştır. 1950'lerin ortalarında basit ve alelâdenin yerine imgeye kapılarını sonuna kadar açan, akıl ve tek çizgi üzerinde oluşan düz anlamın yerine duygu ve çağrışımdan güç alan çok kanallı bir şiir, bir manifesto etrafında birleşmemiş şairlerin tek tek arayış ve sezgileri halinde uç vermiştir. 1950'li yılların sonlarına doğru ilk verimlerini kitap haline getiren Sezai Karakoç, Cemal Süreya, Turgut Uyar, Edip Cansever, Ülkü Tamer, Ece Ayhan çevresinde tanımlanan şiir girişimi "İkinci Yeni" diye adlandırılmıştır. İlhan Berk'i asıl temsilci sayanlar olduğu gibi eski kuşaktan Oktay Rıfat da bu akımla ilgili görülmüştür. Esasen bu şairler ve onlarla doğan atmosfer daha sonraki kuşaklardan Ergin Günçe'den Güven Turan'a, Haydar Ergülen'e, Cahit Zarifoğlu'dan Ebubekir Eroğlu, Enis Batur'a ve çevresindeki isimlere kadar doğrudan bu akıma bağlanamayacak çok sayıda şairi etkilemiştir. 1960'lı yıllar, İkinci Yeni şairlerinin verimli olduğu ve üst konumlarını belirleyen eserlerini verdiği yıllardır. Bu şairler esas itibariyle Türkçe ve Batı dillerindeki şiirlerden yola çıkmış, yakın dönemdeki Türk şiirini örnekler üzerinden değerlendirmiş ve eski şiir karşısında önceki kuşağın komplekslerinden uzak kalmaya çalışmıştır. "Divan" (meselâ Turgut Uyar) ve "Divançe" (meselâ Behçet Necatigil) adlı şiir kitapları o dönemdeki genişlemenin ve bu komplekssizliğin ürünü sayılabilir. Sezai Karakoç'un eski kültürle ilgi derecesi bağımsız, getirdikleri ise besleyici niteliktedir.

1960 askerî darbesinin yol açtığı ortamda uluslararası işçi hareketleriyle de ideolojik bakımdan uyumlu, Marksist siyasal grupların desteğinde ve onların destekleyicisi durumunda bir şiir anlayışı devreye girmiştir. Bu çerçevede "devrimci şair" sıfatını ortak olarak kullanan gençler, İkinci Yeni şairlerini atlayıp Nâzım Hikmet'le şahsen tanışan 1940 kuşağı şairlerinin devamı olmaya çalışmıştır. Şiirde Marksist girişimlerin kitle iletişim araçları üzerindeki egemenliğinden dolayı İkinci Yeni şairleri de zaman içinde bu kanallar üzerinden okuyucuya ulaşma çabasına girmiştir. Günlük hayatı tasvir ederken toplumsal gerçekçi bakış yaygınlaşan bir tercih

olmuştur. Siyasî dalganın iniş çıkışına bağlı şekilde İsmet Özel, Ataol Behramoğlu ve onların tarzında yazan şairlerin yer, konum ve söyleminde

değişimler olurken Türk şiir ortamı her çevrede dışa dönük ve hareketli bir dil kazanmıştır. 1980'lere gelindiğinde toplu halde etkilerin devam etmesine rağmen tek şair bazında öncü çıkmamış olduğu görülerek İkinci Yeni şairlerine dönme ihtiyacı duyulmuştur. Nâzım Hikmet ise 1990'lardan itibaren ideolojik benzetimlerden sıyrılmış halde gündemde yerini almıştır.

Öte yandan İkinci Yeni şairleriyle bağlantılı ve dünya şiirine bu akım ışığındaki bir anlayışla bağlanan gelişmeler olmuş, Türkçe'deki ve Batı dillerindeki edebiyat kültürüne dar siyasal kamplaşmanın dışında yaklaşmayı önemseyen ve bu anlayışı yeniden yaygınlaştıran edebiyat adamları çıkmıştır. 1980'ler dolayında dünya şiirine tek kanallı olarak yaklaşma eğilimi Diriliş, Papirüs ve Yeni Dergi'de somutlaşan tutumun yenilenmesi de sayılabilecek şekilde Yazı, Adam Sanat, Yönelişler gibi dergilerin öncülüğünde kırılmaya uğramıştır. Dergi yayımında perspektifin elden geldiğince geniş tutulması paylaşılan bir tutum olmuştur. İkinci Yeni şairlerinin sağladığı deneyimler ışığında eski şiire de özgün ve yeni bakış imkânları doğmasıyla eski şiirden beslenme çabası klasik gelenekçi tarzın önerdikleri dışında yeni formlar kazanmıştır. 1970'lere kadar İslâmî değerlere bağlılık edebiyatın dışındaki konularda etkiliydi ve klasik şiirin güncel ortamı doğrudan etkilemesi bakımından imkânlar zayıftı. Aslında Sezai Karakoç'la birlikte geçmişteki İslâmî şiire daha derinden bakma imkânı doğmuştur. Dinî inanç dünyasından gelen hira, halvet, hicret vb. kelimeler, peygambere bağlılık, kardeşlik, dervişlik vb. durumlar şiirde sıkça yer almıştır (Erdem Bayazıt, Arif Ay vb.). XX. yüzyılın ilk yarısında Faruk Nafiz Çamlıbel, Arif Nihat Asya, Âsaf Hâlet Çelebi gibi şairlerin şiirinde görünen tasavvufî atıflar daha sonraki şairlerin verimleriyle geniş bir yelpazede serpintiler halinde şiire girmiş, metafiziğe yönelik algı yeni filizler vermiştir (Ali Günvar, İhsan Deniz, Kâmil Eşfak Berki). Şiiri başlangıçta yeni bir hikmeti arayış olarak nitelendirilen Cahit Zarifoğlu bu yolda eserini kurmuş, değişik çizgileri temsil eden gençler üzerinde etkili olmuştur. Eski şiir, Batı dünyasını merkez almış şairler tarafından da söz konusu eğilimler ortamında gelişen yeni bir gözle okunmuş, Ebubekir Eroğlu metafizik dünyaya göndermeleri olan şiirler yazmış, İkinci Yeni sonrasındaki eski şiirle bağlantılı çizgiyi sürdürmüş ve yenilemiştir.

Geçen yüzyıllara ilişkin divan şiiri ve halk şiiri ayırımı bir yana Türk şiirinin uzak ve yakın geçmişteki verimleri birlikte göz önüne alındığında

bu şiirde iki farklı geleneğin mevcut olduğu görülür. Bunlardan biri XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlamış, halen dallanarak ve zenginleşerek sürmekte olan modern şiir geleneğidir. Diğeri ise Türkçe'nin Anadolu'da şiir ve edebiyat dili halinde kıvam tutmaya başladığı sekiz yüzyıl öncesinden gelen, Arap ve Fars şiiriyle ortak kültür temellerine dayalı zengin bir şiir dünyası oluşturan gelenektir. Modern öncesinin söylemi bir gelenek olarak sona ermişse de içindeki tarihsel birikim ve bıraktığı miras modern gelenek içinde yetişen bazı şairler için güçlü bir besin kaynağı durumuna gelmiş, Türk şiirini beslemeye devam etmiştir.

1980'den sonra 2000'lere doğru bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de şiir ortamı teknolojik gelişmelere bağlı şekilde iletişim araçları ve medyanın güçlü etkisine mâruz kalmıştır. Şiirle kurulan bağlantıda okur algısının özgürlüğünü engelleyen etmenlerin artması, şiirsel imgenin başedilmez durumdaki görsellik karşısında nasıl bir yer bulacağı, nereye sığınacağı herkes için bir mesele durumundadır. Medyanın bu etki gücünden tek yanlı yararlanmanın yolunu bulanların çoğunluğu şiirle kitlelere kitle olarak seslenmeyi tercih etmişlerdir. Öte yandan arayışı sürdürenler tarafından özgün şiire duyulan özlem ve yedi bin yıllık kayıtlı şiir tarihinin yüksek eserleriyle kurulan, kurulması gereken bağlantılar da dile getirilmektedir. Türk şiiri, bir yandan medyatik ortamın görüntü bolluğu karşısında özgül niteliğini okur algısı üzerinde koruma mücadelesi vermekte, öte yandan bin yıldan beri yüksek bir şiir verimine, en hassas insan duyarlığını kuşatacak bir şiir algısına ve dünya ölçüsünde şairlere sahip olduğu bilincini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956) (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 2006, s. 19-38; a.mlf., Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977; Reşid Rahmeti Arat, Eski Türk Şiiri, Ankara 1965; Dora d'Istria, Osmanlılarda Şiir (trc. Semay Taneri), İstanbul 1982; Sezai Karakoç, Edebiyat Yazıları II, İstanbul 1986; Talat Tekin, XI. Yüzyıl Türk Şiiri, Ankara 1989; Ebubekir Eroğlu, Modern

Türk Şiirinin Doğası, İstanbul 1993; İnci Enginün, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, İstanbul 2001, s. 17-133; a.mlf., Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923), İstanbul 2006, s. 449-642; a.mlf., "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri", TDl. (Türk şiiri özel sayısı IV), sy. 481-482 (1992), s. 565-784; Cihan Okuyucu, Divan Edebiyatı Estetiği, İstanbul 2004; M. Orhan Okay, Poetika Dersleri, İstanbul 2004; a.mlf., Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı, İstanbul 2005; Cemal Süreya, Şapkam Dolu Çiçekle: Toplu Yazılar I, İstanbul 2006; M. A. Yekta Saraç, Osmanlı'nın Şiiri, İstanbul 2006; Behçet Necatigil, "Garipçiler", TDEA, III, 285-288; a.mlf., "İkinci Yeni Şiiri", a.e., IV, 351-354.

M. Orhan Okay - Âlim Kahraman

ŞİKÂR AĞALARI

Osmanlı Devleti'nde av işleriyle uğraşan saray görevlileri.

Osmanlı sarayında avcı kuşları besleyen ve eğiten, avla ilgili işleri gören, atmacacıbaşı, çakırcıbaşı, şahincibaşı gibi adlarla anılan görevlileri ifade eder. Bu tür görevlilere Osmanlı öncesi Türk ve İslâm devletlerinde değişik adlar altında rastlanır. Büyük Selçuklu sultanlarının av törenlerine itina gösterdikleri, avcılara "bâzdâr", avcıbaşıya "emîr-i şikâr" denildiği ve Anadolu Selçukluları'nda aynı görevin bulunduğu bilinmektedir. Timurlular'da av hayvanlarının yetiştirildiği müesseseye "kuşhâne", burada çalışanlara "kuşciyân", diğer av hayvanlarıyla ilgilenenlere "barsciyân" adı veriliyordu. Memlük Sultanlığı'nda

"hırâsetü't-tayr" denilen avcılar ve "hârisü't-tayr" unvanlı av emîrleri vardı; bunlardan vezirliğe yükselenler olmuştur. Hârizmşahlar'da av kuşlarının bakımından emîr-i şikâr sorumluydu.

Osmanlı Devleti'nde özellikle I. Murad ve Yıldırım Bayezid zamanlarında av işlerinin geliştiği ve Yeniçeri Ocağı'nın saksoncubaşı, zağarcıbaşı, turnacıbaşı, avcıbaşı gibi bazı yüksek rütbeli zâbitlerinin avcılıkla ilgili unvanlarla anıldığı görülmektedir. II. Murad'ın maiyetinde şahinci ve çakırcı unvanlı kişiler olduğu gibi II. Mehmed, 855 (1451) yılındaki Karaman seferi dönüşünde ayaklanan yeniçeriler arasına saraydaki doğancı, çakırcı gibi birlikleri katmıştı. Muhtemelen bu dönemde şikâr ağalığı klasik teşkilâtına kavuşmuştur. Osmanlı sarayının Bîrun denilen dış hizmetliler kısmına bağlı avla ilgili görevlilerin ortak adı şikâr ağaları iken doğancıbaşı Enderun'daki doğancıların âmiri idi. Bunların emrinde çalışanların tamamı şikâr halkı olarak anılırdı. Şikâr ağaları protokol bakımından yüksek derecedeydi ve padişahın en yakınında bulunmalarından dolayı rikâb-ı hümâyun ağalarından sayılırdı. Çakırcı, şahinci, atmacacı ve doğancı grupları halinde teşkilâtlanmış olan avcılığın taşrada da görevlileri vardı. Merkezdekiler ulûfeli, taşradakiler timarlı statüsündeydi. Askerî statüdeki bu resmî avcı kuşu yetiştiricileri yanında taşrada kayacı, yuvacı, tuzakçı, görenceci, götürücü, sayyad vb. adlar altında görev yapan avcılar bazı

vergilerden muaf tutulurdu. Çakırcıların âmiri olan çakırcıbaşı şikâr ağalarının en yüksek rütbelisi ve diğer şikâr ağalarının âmiri durumundaydı. Fâtih Sultan Mehmed'in Kānunnâme-i Âl-i Osman'ında protokoldeki yeri mîrâhûr-ı sânî ile çaşnigîrbaşının arasında gösterilmiştir. Çakırcıbaşı dış hizmete genellikle beylerbeyi sıfatıyla çıkardı. Bunun altında yer alan şahincibaşı terfi ederse merkezde çakırcıbaşı, bazan mîrâhur olur, taşrada ise sancak beyliğine ve bazan beylerbeyiliğe getirilirdi. Atmacacıbaşı şikâr ağalarının üçüncü yüksek rütbeli zâbitiydi. Terfi ettiğinde merkezde şahincibaşı, taşrada sancak beyi olabilirdi. "Hâne-i bâzyân" denilen Enderun'daki Doğancılar Koğuşu'nun âmiri 883 (1478) yılına kadar şahincibaşı iken bu tarihten itibaren bunun yerini doğancıbaşı almıştır. Rütbe bakımından Bîrun'a bağlı şikâr ağalarının altında sayılan doğancıbaşı protokolde atmacacıbaşıdan sonra gelirdi. Terfi ederse içeride şahincibaşılık, çakırcıbaşılık ve mîrâhurluğa yükselir, dış hizmete ise genellikle yeniçeri ağası, sancak beyi, kaptan-ı deryâ, hatta beylerbeyi olarak çıkardı. Merkezde ve taşradaki doğancıların özel eğitimleri ve görevleri vardı (bk. DOĞANCI). XVI. yüzyıl sonlarına kadar taşrada sancak valisi sıfatıyla görev yapan şehzadeler de bulundukları yerlerde sürek avlarına çıkar, dolayısıyla onların da kendilerine mahsus av teşkilâtları bulunurdu. XVII. yüzyıl sonlarından itibaren avcılık önemini kaybetmeye başlamıştır. Ateşli silâhların yaygınlaşıp yasağa rağmen avcılıkta da kullanılması avcı kuşlara duyulan ihtiyacın azalmasında etkili olmuş ve II. Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra şikâr ağalıkları da tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 455/20; BA, MD, nr. 3, s. 338, hk. 986, s. 339, hk. 994, s. 375, hk. 1112; nr. 5, s. 270, hk. 691, s. 568, hk. 1566; nr. 7, s. 1, hk. 1, s. 193, hk. 521, s. 237, hk. 658, s. 300, hk. 854, s. 412, hk. 1187, s. 622, hk. 1739, s. 938, hk. 2576, s. 948, hk. 2610, s. 966, hk. 2667; ayrıca bk. tür.yer.; BA, KK, nr. 7113; Fatih Sultan Mehmed, Kānunnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2006, s. 6; Kānunnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 587, vr. 165a-b; Reîsülküttâb, nr. 1004, vr. 94a-b; Feridun

Bey, Münşeât, I, 474, 481; Avni Ömer, Kānûn-ı Osmânî Mefhûm-i Defteri Hâkānî (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, TTK Belleten, XV/59 [1951], içinde), s. 395; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 95, 118; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, tür.yer.; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 16, 36; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 143, 223-224; Abdurrahman Abdi Paşa Vekayi'nâmesi (haz. Fahri Çetin Derin), İstanbul 2008, s. 308, 450, 462, ayrıca bk. tür.yer.; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 140, 145, 187, 277; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 194, 205, 420-425; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 118, 216; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahliller, İstanbul 1991-92, III, 155-156; V, 62-66; Ahmed Refik, "Fatih Devrine Aid Vesikalar", TOEM, VIII-XI/49-62 (1335-37), s. 18-19; Pakalın, III, 355-356.

Abdülkadir Özcan

ŞİKÂRÎ

(شكاري)

Karamanoğulları Tarihi diye bilinen eserin müellifi.

Kataloglarda Karamannâme, Kitâb-ı Karamaniyye, Kitâb-ı Tevârîh-i Karamaniyye şeklinde anılan eserin yazarı olarak zikredilen Şikârî'nin kimliği kesinlik kazanmamıştır. Müellifin "Şikârî" mahlaslı bir kişi olduğunu gösteren tek ibare eserin mukaddime kısmında geçen, "Eğer bilmek dilersen bu gubârı/Ayaklar toprağı ya'nî Şikârî" beytidir. Buradan hareketle Şikârî'nin kimliğinin tesbiti için yapılan incelemelerde onun XVI. yüzyıl tezkirelerinde rastlanan Şikârî mahlaslı şairlerden biri olabileceği ileri sürülmüştür. Âşık Çelebi (ö. 979/1572) tezkiresinde biri sonradan metne eklenmiş üç Şikârî'den söz edilir. Bunlardan ilki Rumeli kazaskerlerinden Abdurrahman Çelebi'nin mülâzımlığı ve emvâl-i şâhî müfettişliği görevlerinde bulunan, ayrıca kadılık yapan Şikârî'dir. Tezkireye eklenen bir diğer Şikârî, Hazinedarzâde Mustafa Çelebi'dir; hazine kâtipliği yapmış, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'nın yanında bulunmuştur. Üçüncü olarak adı geçen ve bazı araştırmacılarca eserin müellifi kabul edilen Şikârî ise önce Diyarbekir mal defterdarı, ardından mîrlivâ olan Hasan Bey'in oğlu, Acemî Kasım unvanıyla bilinen Kasım Paşa soyuna mensup Ahmed'dir. Âşık Çelebi bunun adını vermezken Kınalızâde isminin Ahmed olduğunu belirtmiş ve 992 (1584) yılında Yûsuf ile Züleyhâ mesnevisini bitiremeden vefat ettiğini yazmıştır (Tezkire, I, 517-518). Karamanoğulları Tarihi'ni kaleme alan Şikârî mahlaslı yazarın bu üçünden biri mi yoksa bir başkası mı olduğu bilinmemekte, tezkirelerde de bunlardan herhangi birinin böyle bir eser kaleme aldığı belirtilmemektedir.

Karamanoğulları Tarihi'nin önemi, Karamanoğulları Beyliği hakkında bilinen tek tarih eseri olmasından kaynaklanır. Bu önem Osmanlı geleneğinin dışında üretilmiş, bu dönemi kapsayan tarih eserlerinin azlığı göz önünde bulundurulduğunda daha da artar. Hâkim Osmanlı ideolojisinin tarih eserlerini tamamen etkisi altına alması sonucu yalnız birkaç muhalif eser günümüze kadar gelebilmiştir. Bu bağlamda Karamanoğulları Tarihi,

Osmanlı karşıtı ve Karamanoğlu yanlısı tutumuyla ayrı bir özellik gösterir. Eserin bu taraflı duruşu, XIV ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da Osmanlılar için çok ciddi bir tehdit oluşturan Karamanoğulları'na karşı yürütülen Osmanlı propagandasına cevap vermek amacıyla üretilmiş bir metin olmasıyla açıklanabilir. Büyük oranda yanlı, uydurma, kronolojik ve anakronistik karışık bilgiler içeren eser, pek çok tarihçinin metne tarihsel değerini sorgulayan bir şüpheyle yaklaşmasına yol açmıştır. Eserin bu şaibeli içeriği yanında müellifinin de belirsiz oluşu tereddütleri daha da arttırmıştır. Ayrıca metinde hiçbir tarih yer almadığı gibi yazılış zamanı da belli değildir. Metnin hangi şartlar dahilinde yazıldığına dair hemen hiçbir bilgi bulunmasa da eserin içindeki ifadelerden hareketle metnin üretilmesine dair bazı ipuçları elde edilebilir. Şah İsmâil'in 917 (1511) yılında Özbekler'le cereyan eden savaşlarına yapılan atıflardan metnin en son halini XVI. yüzyılın ortalarında aldığı neticesine ulaşılabilir. Eserin muhtevasından yazarının XVI. yüzyılda Osmanlı hâkimiyeti altında yaşamış, Osmanlı edebî ve siyasî kültürünü çok iyi tanıyan bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte M. Fuad Köprülü'nün de belirttiği gibi bu XVI. yüzyıl metni XIV. yüzyıldan kalma daha eski bir metne dayanmaktadır. Şikârî de eserinin başlangıcında, Yâricânî'nin Karamanlı Hükümdarı Alâeddin Bey (1361-1398) adına kaleme aldığı Farsça manzum hânedan tarihini tercüme ettiğini söyler. Zaten eserinin muhtevası daha eski bir metnin varlığına işaret eder. Karamanoğulları Tarihi'nin yarısından fazlası Alâeddin Bey devrindeki olayların ayrıntılarla hikâye edilmesinden meydana gelmiştir.

Basit bir Anadolu Türkçesi'yle yazılmış olan eser, bir tarih kitabından ziyade kahramanlık hikâyelerinin anlatıldığı bir halk destanına benzer. Şikârî'nin tarihinde Selçuklu devri, Karaman hânedanının kurucusu kabul edilen Karaman ve oğullarının İç İl denilen Selçuk-Kilikya Ermeni sınırında savaşçı uç beyi olarak ortaya çıktığı uzak ve efsanevî bir dönem olarak işlenmiştir. Eserin esas kısmı, Karamanoğulları Beyliği'ni gücünün doruk noktasına ulaştıran Alâeddin Bey'in devrine ayrılmıştır. Şikârî uzun uzadıya Alâeddin Bey'in çocukluğunu, tahsil hayatını, kahramanlıklarını, fetihlerini ve diğer komşu hükümdarlarla ilişkilerini anlatır. Selçuklu sultanları gibi Konya'da hükümdarlık yapan Alâeddin Bey devrinde Karamanlı şan ve ihtişamı Osmanlı Hükümdarı I. Bayezid'in, eniştesi Alâeddin Bey'e ihanet ederek topraklarına saldırıp onu öldürmesiyle son bulur. Alâeddin Bey'in

ölümünün ardından Şikârî, Timur sonrasında hüküm süren Karaman beylerinin devrini ve Karaman'ın Osmanlılar tarafından zaptını çok kısa ve yüzeysel biçimde ele alır. Eser, Karaman şehzadesinin Osmanlılar'ca zehirlenmesinin ardından Karaman çeribaşısının adamlarıyla beraber Şah İsmâil'in yanına geçmesiyle sona erer. XVI. yüzyılda Anadolu sahasında yaşayan zümrelere hitaben kaleme alınan eserde sadece Karamanoğlu Beyliği'nin nasıl siyasî bir güç olarak ortaya çıktığı anlatılmakla yetinilmez, aynı zamanda beyliğin niçin sona erdiği sorusu da irdelenir ve Osmanlı iktidarının gayri meşrûluğu vurgulanır. Karamanoğulları'nın yıkılması ve onların Anadolu'daki siyasî dağılımda hak ettikleri yerin bir türlü kabullenilmemesi Osmanlılar'ın ihanetine bağlanır. Güçlenen Osmanlı egemenliğine karşı Karaman hükümdarlarının direnişi aksettirilir. Böylece XVI. yüzyılda merkezî bir devlet olarak ortaya çıkan Osmanlılar'ın yok ettiği, kişisel sadakat ilişkilerine ve karşılıklı yükümlülüklere dayanan adem-i merkeziyetçi vasallık sisteminin var olduğu geçmiş bir ölçüde idealize edilir. Karamanoğulları Tarihi'nin bugüne ulaşan önemli bir bölümünün geç tarihlerde istinsah edilmiş birçok nüshası mevcuttur. Bunlardan en eskisinin Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'ndeki (nr. 562) 1119 (1707) tarihli nüsha olduğu ileri sürülüyorsa da 1113'te (1701) istinsah edilen Ankara Millî Kütüphane'deki nüshanın (nr. A 4771) şimdilik bilinen en eski yazma olduğu anlaşılmaktadır (diğer bazı nüshalar: Konya İzzet Koyunoğlu Ktp., nr. 13377; Beyazıt Devlet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. T 458; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 444; Ankara Millî Ktp., nr. A 4771; Berlin, MS, Or. Yp., nr. 3129). Eserin Yûsuf Ağa Kütüphanesi'ndeki nüshadan yapılan çeviriyazısı Mesut Koman tarafından neşredilmiştir (Şikârî'nin Karamanoğulları Tarihi, Konya 1946). En son yayımı hem faksimile metin hem de çeviriyazıyı ihtiva eder (Şikârî, Karamannâme, haz. Metin Sözen - Necdet Sakaoğlu, İstanbul 2005).

BİBLİYOGRAFYA

Yunus Emre, Risâlat al-Nushiyya ve Divan (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1965, s. 27-28; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 248b-249a; a.e., TSMK, nr. H. 1269, vr. 269b-270a; Kınalızâde, Tezkire, I, 517-518; P.

Wittek, Das Fürstentum Mentesche, İstanbul 1934, s. 50-53; TCYK, I/1-4, s. 126; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 87; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 379-522; R. P. Lindner, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, Bloomington 1983, s. 149; Hüseyin Namık, "Histoire des karamanides", KCs.A, I (1921-22), s. 415-417; Cahit Öztelli, "Yunus Emre ve Şikâri Tarihi", TDl., XIV/165 (1965), s. 618-621; Cl. Cahen, "Quelques mots sur Şikārī", WZKM, LXX (1978), s. 53-64.

Sara Nur Yıldız

ŞİKÂRÎZÂDE AHMED EFENDİ

(bk. AHMED EFENDİ, Şikârîzâde).

ŞİKESTE

(شکسته)

Nesta‘lik yazının süratle ve kaideleri kırılarak yazılan şekli

(bk. NESTA‘LİK; TA‘LİK).

ŞİLLÎ

(الشلّي)

Ebû Alevî Cemâlüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed eş-Şillî el-Hadramî el-Yemenî el-Mekkî (ö. 1093/1682)

Yemenli âlim ve tarihçi.

Şâban 1030’da (Temmuz 1621) Yemen’in Hadramut bölgesindeki Terîm kasabasında doğdu. Hz. Ali soyundan olması dolayısıyla Bâ Alevî ve Hüseynî nisbeleriyle tanınır. Terîm’de babasından Arapça, hadis ve tasavvuf, Fahreddin Ebû Bekir b. Şehâbeddin’den tefsir ve hadis okudu. Hâfızlığını tamamladıktan sonra tahsiline Zufâr’da devam etti. Ardından Hindistan’a ve Mekke’ye gitti. Burada Abdurrahman b. Alevî ve Abdullah b. Ebû Bekir el-Hatîb’den fıkıh; Muhammed b. Muhammed Bâ Rıdvân’dan ferâiz ve matematik; Muhammed b. Alâeddin el-Bâbilî’den hadis, tefsir, fıkıh; Abdülazîz ez-Zemzemî’den fıkıh; Îsâ b. Muhammed es-Seâlibî el-Mağribî ve Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî’den hadis tahsil etti. Rûdânî’den ferâiz, hesap ve tasavvuf okudu. Abdullah b. Saîd Bâkşîr, Ali b. Ebû Bekir b. Cemâl ve Zeynelâbidîn

b. Abdülkādir et-Taberî’nin ilim halkalarına devam ederek icâzet aldı (el-Meşraʿu’r-revî, II, 40). Bir süre Medine’de kalan Şillî daha sonra Mekke’ye yerleşti. Harem-i şerif’te verdiği derslere aralarında Hasan el-Uceymî ve Tâceddin es-Sincârî gibi ileri gelen âlimlerin bulunduğu çok sayıda talebe katıldı. Sağlığının bozulması üzerine ders vermeyi bırakıp eser telifiyle meşgul olmaya başladı. 30 Zilhicce 1093’te (30 Aralık 1682) Mekke’de vefat etti. İslâmî ilimlerin yanı sıra matematik ve astronomi gibi ilimlerle de uğraşan Şillî dinî meselelerin çözümünde bu ilimlerden istifade etti. Astronomi, dil ve mantık alanında çalışmaları bulunmakla birlikte kendisine şöhret kazandıran eserleri tarih ve biyografiye dair kaleme aldıklarıdır. Şemseddin es-Sehâvî, Süyûtî ve Yemen tarihçisi İbnü’d-Deybaʿın eserleri kaynakları arasında sayılabilir.

Eserleri. 1. el-Meşraʿu'r-revî fî menâḳıbi's-sâdeti'l-kirâm Âli Ebî ʿAlevî. Hadramut bölgesinde yaşayıp özellikle ilimle meşgul olan seyyidlerin biyografisine dair olan eser Hadramut tarihine dair önemli bilgiler içerir (Kahire 1319, 1982; Mekke 1329; Cidde 1401). 2. ʿİḳdü'l-cevâhir ve'd-dürer fî aḫbâri'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer. XI. (XVII.) yüzyılda yaşamış ilim ve siyaset adamlarının biyografilerine dair olan eserin nüshaları Medine'de Ârif Hikmet (nr. 453), Yemen'de Ahkāf (Hüseynî Koleksiyonu, nr. 21) ve Hindistan'da Aligarh Üniversitesi (Abdüsselâm Koleksiyonu, nr. F/3021) kütüphaneleriyle İngiltere'de British Museum'da (nr. 16647) kayıtlıdır. 3. es-Sene'l-bâhir bi-tekmîli'n-Nûri's-sâfir ʿan aḫbâri'l-ḳarni'l-ʿâşir (Chester Beatty Library, nr. 5230; Dârül-kütübi'l-Mısriyye, nr. 1586). Abdülkādir b. Şeyh el-Ayderûs'a ait tabakat kitabının zeylidir. Eser, Osmanlı hâkimiyeti döneminde Arap vilâyetlerindeki ilmî çalışmalar ve sosyal hayat hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Şillî, el-Meşraʿu'r-revî fî menâḳıbi's-sâdeti'l-kirâm Âli Ebî ʿAlevî, Kahire 1982, II, 38-41; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, III, 336-338; Brockelmann, GAL, II, 502; Suppl., II, 516; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 299; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 245-246; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 353-358; Bender b. Muhammed b. Reşîd el-Hemedânî, el-Menhecü't-târîḫî li-müʾerriḫî Mekkete'l-mükerreme fi'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer el-hicrî, Riyad 1418/1997, s. 287-360; Yahyâ Sââtî, "eş-Şillî ve kitâbühû ʿİḳdü'l-cevâhir ve'd-dürer", ed-Dâre, IV/5, Riyad 1980, s. 276-285; E. van Donzel, "al-S̲h̲illī", EI² (İng.), IX, 441-442; M. Fuâd ez-Zâkirî, "eş-Şillî, Muhammed b. Ebû Bekir", Mv.AU, XV, 112-114.

Mustafa L. Bilge

ŞİMŞÂTÎ

(الشمشاطي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Mutahhar el-Adevî eş-Şimşâtî (ö. 394/1004'ten sonra)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, şair.

Fırat'ın doğusunda Harput yakınında eski bir şehir olan Şimşât'ta doğdu. Muhaddis İbnü'l-Bâgandî'den (ö. 312/925) hadis rivayet ettiğine göre III. (IX.) yüzyılın sonlarında dünyaya gelmiş olmalıdır. Muhtemelen kendi memleketinde tahsilini tamamlamıştır. Ancak İmâmiyye'ye mensup tarihçi Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl adlı eserinde "üstadımız" dediği Şimşâtî'nin Cezîre'de (Cizre [?]) zamanın fazilet sahibi edibi ve üstadı olduğunu, Ebü'l-Hayr Selâme b. Zekâ' (Dekâ') el-Mevsılî'nin de onu fazilet ve diyanet sahibi, hakikat ehli bir âlim diye nitelediğini kaydetmektedir. Daha sonra Musul'a giden Şimşâtî Hamdânî hânedanından yakın ilgi gördü ve onların hizmetinde bulundu. Bu hânedandan Nâsırüddevle'nin oğlu Uddetüddevle Gazanfer ile amcası Seyfüddevle'ye hocalık yaptı ve onların nedimleri arasına girdi. Bilhassa Seyfüddevle ile dostlukları uzun müddet devam etti. Ardından Bağdat'a geçen ve uzunca bir süre burada yaşayan Şimşâtî'nin 394 (1004) yılında Bağdat'tan Vâsıt'a geldiği şeklindeki rivayetten (el-Envâr, neşredenin girişi, s. 4) anlaşıldığına göre hayatının son zamanlarını burada geçirdi ve bu tarihten sonra vefat etti. Şimşâtî'nin Ebü'l-Feth Hasan adında bir oğlunun olduğu kaydedilir (Seâlibî, I, 109).

Üstün bir zekâya ve güçlü bir hâfızaya sahip olan Şimşâtî aralarında İbn Düreyd, Ahfeş el-Asgar, Niftaveyh, Ebû Bekir es-Sûlî, Şerîf el-Murtazâ gibi önemli edip ve dilcilerin yer aldığı birçok kişiden rivayette bulunmuş, muhdes şairlerin şiirlerini naklederken büyük ölçüde Sûlî'ye dayanmıştır. İbnü'n-Nedîm Şimşâtî'yi tanıdığını, fakat onun ileri yaşlarda ahlâkının bozulduğuna dair kendisine bilgiler ulaştığını ve 377 (987) yılında hayatta bulunduğunu belirtir. Yâkūt da Şimşâtî'nin gulât-ı Şîa'dan bir Râfizî

olduğunu ve eserlerinde Râfizîler'e dair ilginç bilgiler yer aldığını söyler. Nitekim onun bazı eserlerine verdiği adlar bunu doğrular niteliktedir. Şimşâtî, hizmetinde bulunduğu emîr ve hükümdarların takdirini kazanmak amacıyla veya siyasî görüş ayrılıkları gibi sebeplerle çağdaşı âlim ve şairlerle her konuda rekabet içinde olmuş ve bazı eserlerini bunları eleştirmek maksadıyla kaleme almıştır. Bunlar arasında özellikle Seyfüddevle'nin nedimlerinden, Hâlidiyyân diye anılan Ebû Bekir el-Hâlidî ile kardeşi Ebû Osman el-Hâlidî yer almaktadır.

İyi bir şiir eleştirmeni ve aynı zamanda şair olan Şimşâtî, Ebû Nüvâs'ı muarızlarına karşı savunmak amacıyla eser yazmış ve Kitâbü'l-Envâr'ında av tasvirlerine dair özgün şiirlere yer vermiş; çağdaşı Nâmî ile Ebû Nadle Mühelhil b. Yemût'un şiirlerini mukayese eden, Ebü'l-Abbas el-A'mâ Sâib b. Ferrûh'un hatalarını, Saîd b. Sadaka el-Hâşimî'nin intihallerini ortaya koyan eserler kaleme almış, Dîkülcinn'in şiirlerini toplamış ve el-Envâr'ında başka kaynaklarda yer almayan bazı şiirlerini zikretmiştir. Aralarında Seyfüddevle'nin de bulunduğu bazı devlet adamlarına methiyeler yazmış, buna karşılık Seyfüddevle, Şimşâtî'yi öven şiirler söylemiştir (Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 362-363). Şimşâtî ayrıca Seyfüddevle hakkında söylenmiş yaklaşık 1000 beyti bulan methiyeleri bir araya getirmiştir. Şimşâtî'nin Kitâbü'l-Envâr'ında zikrettikleri dışında şiirlerinden günümüze ancak parçalar halinde bazı beyit ve kıtalar gelmiştir (meselâ bk. Seâlibî, II, 149; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 243). Şairliği yanında velûd bir müellif olan Şimşâtî edebiyat, lugat, nahiv, fıkıh, nesep, tarih ve coğrafyaya dair eserler kaleme almıştır. Kaynaklarda zikredilen eserlerinin sayısı kırkı bulmaktadır, fakat bunların büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Envâr ve meḥâsinü'l-eşʿâr. Başka kaynaklarda bulunmayan bazı şairlerin şiirleriyle ahbâra dair orijinal bilgiler içermesi bakımından önemli bir antoloji olup silâhlar, eyyâmü'l-Arab, at ve sıfatları, deve ve sıfatları, eski konak yerleri ve serap, evler ve saraylar, sınıflar olmak üzere yedi bölümden oluşur. Eser Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki yegâne nüshasına (III. Ahmed, nr. 2392) dayanılarak yayımlanmıştır (nşr. Sâlih Meh-dî el-Azzâvî, Bağdat 1976; nşr. Seyyid Muhammed Yûsuf, I-II, Küveyt 1397/1977; nşr. Muhammed Ebü'l-Mecd Ali el-Besyûnî, eş-Şimşâṭî ve taḥḳīḳu Kitâbihi'l-Envâr ve meḥâsini'l-eşʿâr,

doktora tezi, 1978, Kahire Ezher Üniversitesi). 2. Kitâbü't-Tenezzüh (nüzeh) ve'l-ibtihâc. Ebû Ali el-Kālî'nin el-Emâlî'si tarzında muhâdarât, ahbâr, şiir ve edebe dair olan eserden Süyûtî el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'inde (VIII, 5-12), Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eserinde (XIV, 242-244) nakiller yapmıştır. 3. Kitâbü'l-Edyire ve'l-aʿmâr fi'l-büldân ve'l-aḳṭâr. Otuzdan fazla kilise ve manastırın anlatıldığı eserden İbnü'l-Adîm nakiller

yapmıştır (Buġyetü'ṭ-ṭaleb, VII, 3199). 4. Şerḥu'l-Ḥamâseti'l-ûlâ. Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâsetü'l-kübrâ'sının şerhidir. 5. Kitâbü Fażli (Tafḍîli) Ebî Nüvâs (ʿalâ Ebî Temmâm). 6. Aḫbâru Ebî Temmâm ve'l-muḫtâr min şiʿrih. 7. Resâʾil ilâ Seyfiddevle. 8. ʿAmelü Kitâbi'l-ʿAyn li'l-Ḫalîl b. Aḥmed. İlk Arapça sözlük olan Kitâbü'l-ʿAyn'da mevcut kullanılmayan kelimelerle bazı şevâhid ve tekrarların atılıp gerekli ilâvelerin yapılmasıyla oluşturulmuş bir ihtisardır. 9. Muḫta-ṣaru Târîḫi'ṭ-Ṭaberî. 3000 varak hacminde olduğu belirtilen eser isnat ve tekrarların çıkarılması ve 303 (915) yılından Şimşâtî'nin zamanına kadarki kısımların eklenmesiyle meydana getirilmiştir. 10. Tetimmetü Kitâbi'l-Mevṣıl li-Ebî Zekeriyyâ (Yezîd b. Muḥammed) el-Ezdî. Esere 322 (934) yılından Şimşâtî'nin zamanına kadarki olayların eklenmesiyle oluşturulan kitap İbnü'l-Ezrak el-Fârikī'nin Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid'inin kaynaklarındandır. 11. Kitâbü Muḫtaṣarı fıḳhi Ehli'l-beyt. 12. Kitâbü'l-Burhân fi'n-naṣ-ṣı'l-celî ʿalâ Emîri'l-müʾminîn ʿAlî. Meclisî'nin Biḥârü'l-envâr'ında bundan nakiller yapıldığı kaydedilmektedir.

Kaynaklarda Şimşâtî'ye nisbet edilen diğer bazı eserler de şunlardır: el-Envâr ve'ṡ-ṡîmâr, ʿAmelü şiʿri Dîki'l-Cin ve ṣunʿuh, Risâle fi'ş-şiʿr, el-Ḳalem, Ebyâtü'l-meʿânî, Risâle fî Maḳṣûreti Saʿîd b. Ṣadaḳa el-Hâşimî, el-Müṡelleṡ (eṣ-ṣaḥîḥ) fi'l-luġa, el-Maḳṣûr ve'l-memdûd, el-Müẕekker ve'l-müʾenneṡ, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, el-Mücrâ (el-Munṣarif) fi'n-naḥv, er-Red ʿalâ men ḫaṭṭaʾe Ebî Saʿîd es-Sîrâfî, Risâle fî ẕimmiyyin ḳābele'l-cemîle bi'l-ḳabîḥ, el-Beyân ʿammâ mevvehe bihi'l-Ḫâlidiyyân, el-Vâżıḥ, el-Müveṡṡaḳ, eş-Şihâb, Risâle fî ibṭâli aḥkâmi'n-nücûm, en-Naḥv, el-Muġābene. Şimşâtî'nin öğrencisi Ahmed b. Ali en-Necâşî, Ebû Nasr b. Reyyân'ın hattıyla yazılmış bir listede Şimşâtî'nin daha başka eserlerinin de bulunduğunu, ancak kendisinin Ebü'l-Hayr Selâme b. Zekâ' el-Mevsılî'nin kaydettiği kırk kadar eseri daha emin bulduğunu belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Şimşâtî, el-Envâr ve meḥâsinü'l-eşʿâr (nşr. Seyyid M. Yûsuf), Küveyt 1397/1977, neşredenin girişi, s. 1-21; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Nâhid Abbas Osman), Devha 1985, s. 293-294; Seâlibî, Yetîmetü't-dehr, I, 109, 138; II, 149; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 93-95; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 386; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 240-244; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, III, 362-363; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), VII, 3199; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 401; Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, er-Ricâl (M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1392/1972, s. 141; Safedî, el-Vâfî, XII, 194; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1406/1985, VIII, 5-12; Muhammed b. Ali el-Hâirî el-Erdebîlî, Câmiʿu'r-ruvât, Beyrut 1983, I, 600; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḫiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, s. 212; Sezgin, GAS, VII, 27-28; VIII, 182-183; IX, 183; Ebü'l-Kāsım el-Hûî, Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1403/1983, XII, 153-155; Seyyid M. Yûsuf, "eş-Şimşâṭî ve kitâbühü'l-Envâr ve meḥâsinü'l-eşʿâr", MMLADm., XLV (1973), s. 359-370; W. P. Heinrichs, "al-S̲h̲ims̲h̲ātī", EI² (İng.), IX, 442.

Mehmet Yavuz

ŞİMŞİRLİK

Sancağa çıkma sisteminin kaldırılmasından sonra şehzadelerin ve hal‘edilmiş padişahların Topkapı Sarayı’nda kapatıldığı, kafes de denilen yer, daire

(bk. ŞEHZADE).

ŞÎN

(ش)

Arap alfabesinin on üçüncü harfi.

Sîn ile şîn Ârâmî “şîn”inden türemiş olup aynı şekle sahiptir ve noktalarla birbirinden ayrılır. “Sîn”e noktasız sîn (sîn-i mühmele), “şîn”e noktalı sîn (sîn-i mu‘ceme) denilmiş ve üzerine konan üç nokta ile sînden ayırt edilmiştir. Bazı itinalı el yazmalarında alta konan üç nokta veya üste çekilen bir şerit (tire) “sîn”i ayırma işlevini görmüştür. Fenike, İbrânî ve Ârâmî alfabelerinde şîn “diş” anlamına gelir ve yan yana iki dişi simgeler. Arap alfabesine de aynı biçimde intikal eden harf çeşitli alfabelere göre farklı istikametlere dönmüştür; çabuk yazım kolaylığı için zamanla keskin hatlarını yitirerek kavisli (ş) biçimini almış olmalıdır. Harfin Yunanca adı “sigma”dan hareketle Sâmî adının “ense, omuz, sırt” anlamına gelen “sikm” olduğu iddia edilmiş, bu sebeple harfin ilk şeklinin ön Sînâ dillerinde olduğu gibi bir çeşit boyunduruğu simgelediği ileri sürülmüştür (bk. HARF). Arap alfabesinde söylendiği şekliyle şîn kelimesinin anlamı Halîl b. Ahmed’e göre “cinsel ilişkiye düşkün adam, cesur adam”dır veya bir bitki adıdır (el-Ḥurûf, s. 29). Doğu ebced tertibinde Ârâmî şînin pozisyonunu alan “şîn”in sayı değeri 300, Batı ebced sıralamasında sonda yer aldığından sayı değeri 1000’dir.

Ana Sâmî dilinde s^1 (sîn), s^2 (şîn) ve s^3 (sâd) olarak gırtlaksıl olmayan üç sert titreşimsiz ıslıklının varlığı tahmin edilmiştir. Sâmî dillerin birçoğunda bu üç fonem kaynaşıp eriyerek ikiye ve tek sese indirgenmiştir. Eski Etiyopyaca’da sîn ile sâd, Akkadca, Ugaritçe ve bazı Ken‘ânî lehçelerde sîn ile şîn, Ârâmî ve İbrânî dillerinde şîn ile sâd birleşmiş, modern Etiyopya dillerinde her üçü tek ıslıklıya indirgenmiştir. Ancak Biblik İbrânîce’de () eski Güney Arabistan ve modern Güney Arabistan’da (Mehrî, Cibbâlî, Sukutrî, Hobyût) üç farklı fonem ve biçim olarak devam eder. Arap dilinin tarihi boyunca bütün ıslıklılar gibi “şîn”in de telaffuzu puslu kalmış, ses kaymalarına ve değişimlere uğramıştır.

Arap dilindeki şîn fonemi ağız boşluğu harflerinden (hurûf şecriyye: c, ş, y, ż) olup cîm ve yâ ile paylaştığı mahreci dil ortası ile üst damak ortasıdır. “Şîn”i cîm sesinden ayıran önemli özellik “şîn”in telaffuzunda hava hapsinin bulunmamasıdır. Şîn sesinin en belirleyici vasfı ıslıklı ve yayılan bir karaktere sahip olmasıdır. Şîn telaffuz edilirken ses dilin üst ortası ile üst damak ortası arasında yayılarak zâ mahrecine kadar uzanır. Bu tefeşşî özelliği zayıf olarak “ż, f, s̱” harflerinde de bulunur. Tefeşşî sıfatı ortadan kalkacağı için “şîn”in kendi cinsi dışındaki harflere idgamı câiz görülmemiştir (Gānim Kaddûrî el-Hamed, s. 320). Ancak Ebû Amr’ın “sîn”e idgamını câiz gördüğü rivayet edilir: سّ: إلى ذِي ← ش س (el-İsrâ 17/42) إلى ذِي العَرّ سَّبِيلاً ← العّرْشِ سَبِيلاً Buna karşılık, “ت، ث، ج، د، س، ض” harflerinin “şîn”e idgamı câiz görülmüştür: شّ: بِأربعةِ شُهَدَاءَ ← بِأرْبَعَ شّهَدَاءَ gibi ت ش ← (en-Nûr 24/4; diğer örnekler için bk. el-A‘râf 7/19; el-Feth 48/29; Yûsuf 12/30; Meryem 19/4; en-Nûr 24/62).

Şîn fonemini içeren kelimelerin birçoğunun ziraatla ilgili olması, fonemin insanlığın ziraat ve çobanlık zamanında oluştuğu tahminine imkân vermiş ve şîn sesinin yayılma, dağılma, karışma özelliği Arapça şîn ile başlayan veya biten masdarlarda anlam yansıması olarak görülmüştür (Hasan Abbas, s. 115-119).

Bazı Araplar, dişil hitap “kâf”ını belirginleştirmek için vakıf halinde “şîn”e dönüştürerek telaffuz ederler; çünkü bu “kâf”ta dişillik belirten ayırıcı kesre vakıf halinde telaffuzda kaybolur: Aleyki → aleyş gibi. Bazı Araplar söz konusu “kâf”ı geçiş halinde de şîn olarak telaffuz ederler. Mecnûn’un, sevgilisi Leylâ’ya benzettiği ve bir koyun vererek avcının tuzağından kurtardığı ceylan hakkında söylediği şu dizede görüldüğü gibi: فَعَيْنَاش عَيْناها وجِيدُ شِ جِيدُها/سِوَى أنَّ عَظْمَ السَّاقِ مِنْشِ دَقِيقُ (Gözlerin onun gözleri, boynun onun boynu/Ne var ki bacak

kemiğin onunkinden ince). Bu fonem dönüşümü bazı Arap mesellerinde de görülür. Buna fonetik biliminde ve leksikolojide “keşkeçe” yahut “şenşene” adı verilir (İbn Cin-nî, I, 206; Azîze Fevvâl Bâbetî, I, 560, 570). Söz konusu fonetik dönüşüm bazı kaynaklarda Benî Temîm veya Benî Esed’e nisbet edilir (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, II, 230-232; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “kşş” md.). Yemenliler’e veya İbn Abdürrabbih’e göre Tağlib kabilesi sadece dişil hitap “kâfı”nı değil mutlak olarak “kâf”ı “şîn”e dönüştürerek telaffuz eder:

Lebbeyke → lebbeyşe gibi (Azîze Fevvâl Bâbetî, I, 570). Bazı Araplar, dişil hitap "kâf"ının harekesini belirginleştirmek için vakıf halinde "kâf"a şîn ekleyerek telaffuz ederler, geçiş halinde ise bunu yapmazlar, مَرَرْتُ بِكِشْ gibi (İbn Cinnî, I, 207). Mısır ve Filistin halk dilinde ise şîn ilâvesi hem dişil hem eril hitap "kâf"ına yapılır (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, II, 232). Bazı Arap halklarının dilinde ve günlük konuşma-da şîn fonemi zây, cîm veya "sâd"a benzeyen bir sesle, cîm fonemi de "şîn"i andırır bir sesle telaffuz edilir: أَشْدَقُ <= أَزْدَقُ، أَجْدَرٌ <= أَشْدَرُ، مَشْغُولٌ <= مَجْغُولٌ gibi (Sîbeveyhi, IV, 479; İbrâhim Enîs, s. 69). Farsça'dan Arapça'ya geçen kelimelerde hışırtılı Fars "şîn"i "sîn"e dönüşür: شَلْوَارْ <= سِرْوَالْ gibi. Daha yeni iktibaslarda ise Fars "şîn"i Arap "şîn"i ile temsil edilmiştir: شَاهْ <= شَاهْ gibi. Buna mukabil Arapça'dan Farsça'ya yapılan iktibaslarda Arap "sîn"i Fars "şîn"i ile temsil edilmiştir: عَسْكَرْ <= لَشْكَرْ gibi.

Arap dilinde şîn harfi "b, s̱, c, ḥ, ẖ, ẕ, z, s, ṣ, ż, ʿ, ġ, f, ḳ, k, l, m, n, h" harfleriyle fonetik değişim ve dönüşümlere uğrayarak birçok eş anlamlı ya da yakın anlamlı kelimelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. b → ş: bülbül/şülşül (hafif, zarif); s̱ → ş: behs̱/behş (şevkle koşmak); c → ş: ʿanc/ʿanş (çekmek); ḥ → ş: faḥîḥ/faşîş (yılan sesi); ẖ → ş: ẖabraḳa/şabraḳa (yırtmak); ẕ → ş: ẕüyûʿ/şuyûʿ (yayılmak); z → ş: mezḳ/meşḳ (yırtmak); s → ş: ġabes/ġabeş (alaca karanlık); ṣ → ş: ṣarm/şerm (kesmek); ż → ş: żarḥ/şerḥ (yarmak); ʿ → ş: ʿadf/şedf (parçalamak); ġ → ş: ġanec/şenec (yaşlı); f → ş: fedẖ/şedẖ (kırmak); ḳ → ş: ḳarḥ/şerḥ (yarmak, yaralamak); l → ş: tenâvül/tenâvüş (almak), laġb/şaġb (lakırtı); m → ş: mevṣ/şevṣ (yıkamak); n → ş: nezr/şezr (göz değmek); h → ş: berheme/berşeme (keskin bakmak) (Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 58-59, 105; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, I, 10-11; II, 219-239, ayrıca bk. tür.yer.; Onat, I, 128, 191, ayrıca bk. tür.yer.).

Şîn fonemi bütün Türk lehçelerinde bulunmakla birlikte ana Türkçe'de şîn ile başlayan kelimeye rastlanmaz. Yâkutça'da çe ile şîn "sîn"e dönüştüğü gibi Eski Türkçe, Çağatayca ve Kazakça'da çe fonemi "şîn"e dönüşmüştür: Çıblak → şıblak, saç → saş gibi. Sondaki "şîn"ler ise "sîn"e dönüşmüştür: Baş → bas gibi. Türk dili-Arap dili etkileşim ve iktibaslarında Arapça "şîn"lerin Türkçe çe, yâ ve sîn ile dönüşüme uğradığı görülmektedir: ç → ş: çak-/şaḳḳ (şimşek çakmak); karçı-/kaşı-/kharş (kaşımak); çetin/şeṭûn; şemûs/şemîs/çamuş/çamış (huysuz); y → ş: yarma/şermaʾ, yanık/şenıḳ, yama/şâme, yayık/şâyiʿ, yargu/şarʿu, yaruk/şarʿ/şarḥ/şarḳ, yarıcı/şâric; ş →

s: şarṭ/sart- (yakutça: yarmak), şavas/savaş.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 29; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, IV, 306, 433, 434, 479; İbnü'sSerrâc, el-Uṣûl fi'n-naḥv (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut 1405/1985, III, 400, 416; Ebü'l-Ḳāsım ez-Zeccâcî, el-İbdâl ve'l-muʿâḳabe ve'n-neẓâʾir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1962, s. 58-59, 105; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379-80/1960-61, I, 10-11, 175-177, 226-229, 289, 332; II, 154-171, 219-239; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 47, 50, 60, 61, 205-207; İbn Sînâ, Meḫâricü'l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 15-16, 22, 26, 39, 44, 45; Saymerî, et-Tebṣıra ve't-teẕkire (nşr. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyüddin), Dımaşk 1402/1982, II, 952-954; Naim Hâzım Onat, Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 128, 191, 243-257, ayrıca bk. tür.yer.; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 69; Gānim Kaddûrî el-Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 320; Azîze Fevvâl Bâbetî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1413/1992, I, 560-570; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü'l-ḥurûfi'l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 48, 115-119; F. G. de Blois, "Sīn ve S̲h̲īn", EI² (Fr.), IX, 639-640.

İsmail Durmuş

ŞİNÂSİ

(شناسي)

(1826-1871)

Batılılaşma dönemi öncülerinden, şair ve gazeteci.

İbrâhim Şinâsi'nin doğum tarihiyle ilgili farklı rivayetler vardır. Hakkındaki ilk kaynakta doğum yılı önce 1242 (1826), sonra da 1240 şeklinde belirtilmiştir (Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1308, s. 214; İstanbul 1329, s. 226). Bir belgeye dayanmamasına rağmen bu tarihler araştırmacıların hareket noktasını oluşturmuş, doğumu için 1824 veya 1826 yılı öne çıkarılmıştır. İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babası, Şumnu kuşatması sırasında (1829) şehid düşen Bolulu bir topçu yüzbaşısı yahut topçubaşıdır. Onun aslen Bitlisli veya Taşköprülü, adının da Mehmed Ağa olduğu şeklindeki rivayetlerden Mehmed adı son dönemde ele geçen bazı tapu kayıtlarınca doğrulanmaktadır (Ziyad Ebüzziya, s. 336-337). Annesinin adı Esma'dır.

İbrâhim Şinâsi önce mahalle mektebine gönderildi. Annesi Tophane Müşirliği'nde binbaşı rütbesiyle görevli bir kişiyle evlenince üvey babası tarafından oradaki kalemlerden birine devamı sağlandı. On beş yaşından evvel başladığı tahmin edilen kalemdeki hayatı on yıl kadar devam etti; zamanla Tophane Mektûbî Odası'nda hulefâ sınıfına geçip hâcelik derecesine yükseldi. Burada İbrâhim Efendi'den başta Arapça olmak üzere klasik bilgileri öğrendi; hocasının tavsiyesiyle Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'inin önemli bir kısmını ezberledi. Asıl adı Châteauneuf olup Tophane Müşirliği'ne uzman sıfatıyla geldikten sonra Müslümanlığı kabul eden ve Mehmed Reşad adını alan bir Fransız subayından Fransızca öğrenmesinin yanında Batı ilimleri ve edebiyatı zevkini aldı. Bu arada Avrupa'ya talebe gönderileceğinden haberdar olunca Reşad Bey'in tavsiyesi üzerine arzusunu Tophane Müşiri Fethi Paşa'ya bildirdi, onun yardımıyla Sultan Abdülmecid'in huzuruna kabul edilerek Paris'e gidiş iznini aldı. Padişah iradesiyle hem kendisine hem geride kalan annesine maaş bağlandı, 5000

kuruş harcırah verildi ve muhtemelen 1849 Nisanı başında Paris'e ulaştı. Önceleri Paris'in yakın banliyösü Fontenay-aux-Roses'da kalan Şinâsi, burada Fransızca'sını ve Batı kültürünü geliştirecek bir koleje iki yıl devam etmiş olmalıdır. Silvestre de Sacy'nin oğlu, Fransız Akademisi üyesi ve Journal des débats'nın başyazarlarından Samuel Silvestre de Sacy başta olmak üzere ilim ve edebiyat çevresinden bazı önemli kişilerle tanışıp yakınlık kurdu. Annesine yazdığı 30 Kânunusâni 1266 (11 Şubat 1851) tarihli mektubundaki, "Şu günlerde işimi bitirmek üzereyim" sözü eğitiminde bir aşamanın sonuna geldiğini göstermektedir. Mevcut ipuçlarından hareketle kolejde iki yıl (1849-1851) okuduktan sonra 1851 yaz ayları içinde Paris'e yerleştiği söylenebilir. 25 Haziran 1851 tarihinde Société Asiatique'e üye kabul edildiği Journal asiatique'teki kayıtlara dayanılarak tesbit edilmiştir (İA, XI, 547). Buraya Kemal Efendi'den (Mart 1850) sonra üye olan ikinci Türk'tür. Société Asiatique kayıtlarında kendisinden "Şinâsi

Efendi, Bâbıâli hükümetinin yüksek memuru" diye söz edilmektedir. Genç yaşına rağmen ilim öğrenmeye olan aşkı ve Arapça bilgisiyle o çevrede kendisine bir yer edindiği anlaşılmaktadır.

Şinâsi, Paris'te hangi alanda uzmanlık eğitimi göreceği konusunda tavsiyesini almak için mektup yazdığı Mustafa Reşid Paşa tarafından maliye eğitimine yönlendirildi. 22 Safer 1268 (17 Aralık 1851) tarihli sadâret tezkiresi ve altındaki padişah iradesi tahsisatının önemli miktarda arttırıldığını göstermektedir. Maliye eğitimine hazırlık olmak üzere riyâziye öğrendikten başka tabii ilimlerle de ilgilendi, bu yoldaki eğitimi devam ederken edebiyat ve dile olan eğilimi arttı. Sacy ailesi ve Société Asiatique üyelerinden Ernest Renan ve Littré sayesinde Alphonse de Lamartine'in meclisine devam etmeye başladı. Bu arada geniş araştırmaları gerektiren Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye adlı eserini hazırladı (1851-1852). Annesinin vefatı da bu döneme rastlar (1269/1852-53). Paris'teki resmî eğitiminin ayrıntıları hakkında bilgi yoksa da kendi beyanlarından bir ara Fransa Maliye Bakanlığı'na staj mahiyetinde devam ettiği anlaşılmaktadır (Bilgegil, s. 16). 1852 yılı sonuna doğru maiyet kâtibi ve özel kalem müdürü sıfatıyla Paris'e gelen Âgâh Efendi ve Said Sermedî Bey'le tanıştı.

Dört beş yıl kaldığı Paris'ten dönüş tarihi kesin değildir. Ancak döndükten

sonra 4 Temmuz 1855'te Meclisi Maârif üyeliğine tayin edildiği, 18 Eylül 1856'da kesintiye uğrayan görevine 8 Mayıs 1857'de affedilerek devam ettiği bilinmektedir (a.g.e., s. 18-20). Meclisi Maârif üyeliğine tayini ve azli sırasında sadrazamlık makamında Âlî Paşa bulunmaktadır. Görevinden uzaklaştırılmasına sebep olarak memuriyete ve rütbesine yakışmayacak davranışlarda bulunması ve hatta sakalını tıraş etmesi gösterilmektedir. Sakalını kestiği günlerde Eflak'ta vergi mükelleflerini ve hesaplarını denetlemek için Bükreş tarafına geçici görevlendirilmesi söz konusu oldu. Gidiş hazırlıklarını yaptığı sırada Meclisi Maârif'teki memuriyeti yanında bu geçici görevinden de uzaklaştırıldı. Mustafa Reşid Paşa'ya yazdığı kasidesindeki, "Huzûrun encümen-i dâniş olmuş ehl-i dile/Ki anda nüsha-i zâtım olunmada tevkîr" mısralarının yanlış yorumlanmasından, Paris'ten döndükten sonra Encümen-i Dâniş'e üye olduğunu yazanlar varsa da Encümen-i Dâniş üyelerinin resmî listesi bunu doğrulamamaktadır.

1858-1859 yılları içinde Şinâsi'nin Tiryal Sultan'ın sarayından Nâvekter Hanım'la evlendiği, ilk kitabı Tercüme-i Manzûme'yi yayımladığı ve Kuleli Vak'ası diye bilinen (14 Eylül 1859), Sultan Abdülmecid'e karşı düzenlenmiş bir suikast olayına adının karıştığı bilinmektedir. Bu suikast dolayısıyla tutuklananların çoğu Tophane Müşirliği'nin Şinâsi'nin de tanıdığı yüksek memurlarıdır; bunlardan Tophane müftüsü Bekir Efendi ise çok yakın arkadaşıdır. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Şinâsi'nin bu örgüte üye olduğunu belirtir. Ancak açıklanan isimler arasında adına rastlanmamıştır. Suikast olayının ucu daha sonra tahta geçecek olan Abdülaziz'e kadar uzandığı için Kuleli Vak'ası'nın bir noktadan sonra örtbas edildiğini söyleyenler vardır.

Şinâsi, 1860 yılı içinde imtiyazı Âgâh Efendi adına alınan Tercümân-ı Ahvâl adıyla bir gazete çıkarmaya teşebbüs etti. İmtiyazın kesin tarihi bilinmemekle beraber yazışmaların önemli bir aşamasını oluşturan Meclisi Maârif raporu 12 Ramazan 1276 (3 Nisan 1860) tarihini taşımaktadır. Gazetenin ilk sayısı 6 Rebîülevvel 1277'de (22 Eylül 1860) çıktı ve bununla ilk özel Türk gazetesi neşir hayatına girmiş oldu. 24. sayıya kadar altı ay Âgâh Efendi'yle beraber çıkardıkları Tercümân-ı Ahvâl'de iki makaleyle bir teşekkür kıtası imzalı, ilk sayıdaki "Tefrika" makalesiyle bunun ardından tefrika edilen Şair Evlenmesi piyesi imzasız yayımlandı. Böylece Şinâsi, "Mukaddime" adlı başyazısındaki yeni fikirlerden başka "tefrika" ve

“abone” gibi gazetecilik terimlerini, Batılı tarzda ilk tiyatro eserini Türk edebiyatına kazandırdı. Yine o sırada yayımlanmakta olan Takvîm-i Vekāyi‘ ve Cerîde-i Havâdis’ten farklı olarak nesir dilinde bazı düzenlemelere gidildi, gazetenin tertibi ve yazıların seçimiyle yeni bir biçim ortaya kondu.

Tercümân-ı Ahvâl’de fazla kalmayan Şinâsi, Nisan 1861’de kendi başına çıkaracağı bir gazete için başvuruda bulundu. 4 Zilkade 1277 (14 Mayıs 1861) tarihli padişah iradesiyle olumlu sonuca ulaşmasının ardından bir matbaa kurmak ve gazetesinin teknik alt yapısını hazırlamak için on üç ay sürecek yorucu bir çalışma içine girdi. Bir iki çeşitten başka harfin bulunmadığı, klişenin bilinmediği bir ortamda gazetede oluşturmayı düşündüğü bölüm başlıkları için hattatlara yazdırdığı yazıların kalıplarını hazırlattı. Gazetesi Tasvîr-i Efkâr’ın ilk sayısı 29 Zilhicce 1278’de (27 Haziran 1862) yayımlandı. Bu tarihten bir buçuk ay sonra Müntehabât-ı Eş‘âr’ı neşreden Şinâsi’nin kitap yayımcılığı Tercümân-ı Ahvâl’de ilân edip de tam olarak gerçekleştiremediği bir düşüncesidir. Teknik konularda, dil ve biçimde, içerikte ayıklayıcı, sadeleştirici ve yeniden şekillendirici komple bir programa sahip bulunduğu yaptığı veya yapmaya teşebbüs ettiği işlerden anlaşılan Şinâsi’nin etrafında serbest fikirli gençler toplanmaya başladı. Nâmık Kemal’in Tasvîr-i Efkâr’a gelişi gazetenin çıkışından dört ay sonradır. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik ise Nâmık Kemal’le tanışarak 1864’te gazeteye geldiğinde daha çok gençti. Yazılarına açıkça yansımasa bile siyasî otoriteyi rahatsız edecek bazı hicivleri ve genellikle eleştirici tutumu yüzünden Şinâsi, hükümetin bir talebi olmaksızın doğrudan Sultan Abdülaziz’in iradesiyle 4 Temmuz 1863’te Meclisi Maârif’teki işine son verilerek memuriyetten ihraç edildi (Akyüz, III/31 [1954], s. 404-405). Buna rağmen altı ay kadar sonra Tasvîr-i Efkâr’da yayımladığı Cerîde-i Askeriyye hakkındaki yazısı üzerine Sadrazam Fuad Paşa kendisine bir mektup göndererek bu dergiyle ilgilenmesini istedi.

Bir süre sonra Tasvîr-i Efkâr ile Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis arasında önemli bir dil tartışması başladı. “Mebhûsetün anhâ” terkibinden dolayı aynı adla anılan bu kalem mücadelesinde Şinâsi’ye karşı Rûznâme’de yazılan imzasız yazıların Said Bey’e (Küçük Said Paşa) ait olduğu bilinmektedir. Konu ancak uzmanlarının kavrayabileceği bir dil tartışması olmasına rağmen kamuoyunda Arapça ve Farsça’dan Türkçe’ye geçmiş kelimelerin bu dillerin kurallarını koruyarak kullanılması veya

değiştirilebilmesi tezleri etrafında şekillenmiştir. Şinâsi'nin tezi bu tür kelimelerin Türk dilinin kurallarına uydurulması gerektiği şeklinde özetlenebilir. Dışarıdan başka kişilerin de karıştığı, gazete satışlarını bir hayli arttıran tartışma, konusundan çok Şinâsi'nin tutumu ve eleştiri için ortaya koyduğu özlü kurallar bakımından önem taşımaktadır. Şinâsi'nin 27 Aralık 1864'te tartışmayı birdenbire kesmesi ve bir süre sonra Paris'e kaçmasının arkasında,

Osmanlı ülkesinde ilk defa olmak üzere 1 Ocak 1865'te yürürlüğe konacak olan Matbuat Nizamnâmesi'nin ağır şartlarının bulunduğu tahmin edilmektedir. Bu nizam-nâme imtiyaz sahiplerini birçok açıdan zora sokarken devlet yönetiminin eline büyük imkânlar vermekteydi. Tartışma devam ederken Said Paşa'nın Meclisi Vâlâ Tahrir İdaresi başkâtipliğine getirilmesi de Şinâsi açısından bir talihsizlik sayılmıştır. Çünkü onaylanma aşamasında haberdar olunan Matbuat Nizamnâmesi'nin getirdiği yasaklardan biri de hükümet memurlarını küçük düşürücü yayınları kapsamaktadır ve Şinâsi'nin tartışmayı birdenbire kesmesi bu yüzdendir. Gazetesini istenen şartlara uygun hale getirdikten sonra kendisini baskı altında hissettiği bu ortamdan ilk fırsatta uzaklaşmıştır (28-30 Ocak 1865; bk. Ziyad Ebüzziya, s. 242).

Şinâsi'nin bu ikinci Paris seyahatinde zamanı Bibliothèque Nationale ile evi arasında bir sükûnet ortamı içinde geçti. Kendini büyük bir lugat çalışmasına adadı. Paris'te kaldığı süre içinde masrafları Mustafa Fâzıl Paşa tarafından karşılandı, Jean Pietri vasıtasıyla Nâmık Kemal'le haberleşti. Ancak kendisinden sonra Yeni Osmanlılar adıyla siyasî bir cemiyet kuranlar (Haziran 1865) ve gazetesini bıraktığı Nâmık Kemal iki yıl sonra Paris'e geldiklerinde onlara karşı soğuk davrandı, bu hareketten uzak durarak çalışmalarına devam etti. Sultan Abdülaziz Paris'e gelince (30 Haziran - 10 Temmuz 1867), Mustafa Fâzıl Paşa ile görüşerek İstanbul'a dönmesini istedi. Padişaha refakat eden Fuad Paşa da Şinâsi ile görüşüp İstanbul'a dönmesi konusunda kendisinden söz aldı. Padişahın maiyetiyle beraber Peşte'ye giden Şinâsi, padişahın ayrılmasının (31 Temmuz 1867) ardından orada bir süre daha kalıp Macar dil bilginleri ve şarkiyatçılarla görüştü. Muhtemelen 24 Eylül 1867'de Köstence yoluyla İstanbul'a dönen Mustafa Fâzıl Paşa, Peşte'den onu da alıp İstanbul'a getirdi. Bu gelişinde sadece birkaç ay kalan Şinâsi bu arada, Fuad Paşa'ya bir dilekçeyle başvurup

İstanbul’a dönmesi yolunda yardım ricasında bulunan karısını bu davranışından dolayı boşadı. Şinâsi’nin üçüncü Paris dönemi aynı çalışma havası içinde Yeni Osmanlılar’a kapalı olarak geçti; 1869 yılı sonuna doğru İstanbul’a döndü. Önce Bâbıâli’deki matbaasına yerleşip dizgi işlerini kolaylaştırıcı bir sistem arayışına girdi, ilâveleriyle beraber 5-600 çeşidi bulan harf sayısını 112’ye indirdi ve bu yeni teknikle eserlerini bastı. Kötü hayat şartları ve yoğun çalışma temposu yüzünden daha önce başladığı anlaşılan beynindeki rahatsızlığı ilerleyen Şinâsi, bir ara Mustafa Fâzıl Paşa’nın ilgisiyle iyileşir gibi olduysa da tekrar ağırlaşarak 13 Eylül 1871’de öldü. Ayas Paşa Mezarlığı’ndaki kabri sonraki yıllarda yapılan inşaatlar sırasında kaybolmuştur.

Mustafa Reşid Paşa ve arkadaşlarının özellikle yazışma dilinde açtıkları sadeleşme çığırını şiire ve gazete diline, geniş anlamıyla edebiyata Şinâsi uygulamıştır. Aslında usta bir şair olmamasına rağmen gerçekleştirdiği şekil ve muhteva değişiklikleri “yeniliğin alfabesi” diye adlandırılmıştır. Henüz Paris öncesi yıllarda Karaköy Köprüsü, Tophane Çeşmesi’nin tamiri ve Âdile Sultan Sarayı için düşürdüğü tarihler bu mekânlara kitâbe olarak yerleştirilmiş, Paris’e gideceği zaman Mustafa Reşid Paşa için ilk kasidesini yazmış, oradan gönderdiği bir tebriknâmeye dikkate değer manzum parçalar eklemiştir. Ancak Türk şiir çizgisi üzerinde bir kırılma noktası oluşturarak yeni bir yolu işaret edecek özellikteki asıl çalışmalarını yurda döndükten sonra ortaya koymuştur. Bilhassa Mustafa Reşid Paşa hakkındaki methiyelerinde geleneğe değil olaylara dayanması, şiirden çok makale terkibi içindeki mantıkî silsile, manzum atasözleri, “sâfi Türkçe” takdimiyle yazdığı beyitler, bu yenileşmenin kendinden sonraki şairlere gönderdiği bir programı şeklinde değerlendirilmiştir. Mustafa Reşid Paşa kasideleriyle tanzimat, millet, sadr-ı millet, kanun, devlet, reisicumhur, medeniyet, taassup, encümen-i dâniş gibi kavramlara şiirinde yer yerip siyasal içerikli edebiyatın da kuruculuğunu ve öncülüğünü yapmıştır. Modern kâinat kavrayışı, aklın öne çıkarılması ve kader anlayışı onu kendinden öncekilerden farklı kılar. “Arz-ı Muhabbet” şiirinde kadına geleneksel mazmunun dışında tabii ve hakiki bir hüviyet vermiştir. Şiirlerine bağımsız birer başlık koyması da Türk edebiyatı için yeni bir uygulamadır (İA, XI, 554-556). Ayrıca şiirde geleneğin dışına çıkış dinî algıda da kendini gösterir. Özellikle “Münâcât”ında Allah’ın varlığına, büyüklüğüne ve kudretine inancını dile getirdiği halde divançesine na‘t yazmaması, İslâm

peygamberinden hiç söz etmemesi gibi verilerden yola çıkarak onun bir tabii dinin mümini veya bir çeşit deist olarak telakki edilebileceği belirtilmiştir. Mustafa Reşid Paşa için kaleme aldığı kasidelerinde Hz. Peygamber için kullanılagelen resul, mûcize, fahr-i cihan, vakt-i saâdet gibi kavramları Reşid Paşa'yı övmek için kullanmıştır (a.g.e., XI, 555, Okay, s. 309-310). Batı şiirinden yaptığı çevirileri bir kitapta toplayarak bu yolda ilk eseri ortaya koymakla Türk okuyucusunun dikkatini Batı şiir dünyasına çevirmiştir. Tercümân-ı Ahvâl'in mukaddimesinde de belirttiği gibi halkın kolayca anlayabileceği bir nesir dili Şinâsi'nin kendi yazılarında başarıyla uyguladığı ve kendisinden sonrakileri etkilediği bir başka özelliğidir.

Eserleri. 1. Sadr-ı Esbak Merhum Reşid Paşa Hazretlerinin Sitâyişini Mutazammın Olan Bazı Kasâid-i Âcizânemdir. On beş sayfalık bu risâlenin yayın tarihi 1272 (1856) olarak görülmekteyse de (Özege, IV, 1507) adındaki "merhum" kelimesi -Mustafa Reşid Paşa'nın 1858'de vefat ettiği dikkate alındığında-aynı yıl içinde basıldığını göstermektedir. 2. Tercüme-i Manzûme (Fransız Lisanından Nazmen Tercüme Eylediğim Bazı Eş'âr/Extrait de poésies et de proses traduits en vers du français en turc). Jean Pietri'nin matbaasında 1859'da yayımlanan eser on bir çift sayfadan oluşmaktadır. İçinde Racine, Lamartine, La Fontaine, Gilbert ve Fénelon'un eserlerinden çevrilen şiir parçaları Fransızca asıllarıyla beraber yer almaktadır. Yeni harflerle yayımı Süheyl Beken tarafından gerçekleştirilmiştir (1960). 3. Şair Evlenmesi. Saray tiyatrosunda oynanmak üzere 1859 yılının ilk ayları içinde yazılmış, Tercümân-ı Ahvâl gazetesinin 2-5. sayılarında tefrika edilmesinin hemen ardından kitap halinde basılmıştır (1277). 1290 (1873) yılında Selânik'te tekrar yayımlanan eser, Şinâsi'nin ölümünden sonra Von Hermann Vámbéry tarafından Eine Sittenbilder aus dem Morgenlande adıyla Almanca'ya çevrilmiştir (Leipzig 1876). İbrahim Necmi Dilmen Yarın mecmuasında (nr. 20, 2 Mart 1338/1922, s. 14-16), Ahmed Râsim İlk Büyük Muharrirlerden Şinâsi adlı kitabının içinde (İstanbul 1927) eseri yayımlamış, yeni harflerle İsmail Hikmet Ertaylan (1932), Mustafa Nihat Özön (1940, 1943), Cevdet Kudret (1959) ve Fevziye Abdullah Tansel (1960) tarafından neşredilmiştir. Metne dayalı ve basılmış ilk tiyatro eseri olan Şair Evlenmesi görücü usulüyle evlenmenin sakıncalarını ortaya koyan tek perdelik bir komedidir. Dilinin sadeliği, sahneye konabilme tekniği, entrikası ve tamamen yerli karakterde olması bakımından uzun zaman rakipsiz kalmıştır. 4. Müntehabât-ı Eş'âr

(Dîvân-ı Şinâsî). 15 Safer 1279 (12 Ağustos 1862) tarihinde Tasvîr-i Efkâr Matbaası'nda Eş'âr-ı Âcizânemden Bazı Müntehabât başlığıyla basılmış, bazı ilâvelerle 1287'de (1870) yine Şinâsi tarafından

yayımlanmıştır. Eseri Mualla Anıl (1945) ve Süheyl Beken (1960) yeni harflerle neşretmiştir. Bu küçük hacimli eser eski tarz gazel ve nazîrelerle bazı tarih, kıta ve beyitler dışında Mustafa Reşid Paşa için siyasal ve sosyal içerikli dört kaside, manzum atasözleri, hayvan hikâyeleri ve nisbeten lirik bir manzume olan "Münâcât"la Türk şiirine önemli yenilikler getirmiştir. 5. Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye. 1280 (1863) ve 1287 (1870) baskıları Tasvîr-i Efkâr Matbaası'nda Şinâsi tarafından gerçekleştirilmiştir. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik ilâve ettiği atasözleriyle genişleterek 1302'de (1884-85) tekrar basmıştır. Birinci basımda 1500, ikinci basımda 2000 kadar atasözü ve deyim divan şiirinden örnek beyitler ve Arap, Fars, Fransız atasözleriyle beraber kaydedilmiştir. Türk atasözlerinin alfabetik ve karşılaştırmalı olarak ilk sistematik derlemesi olan eser, halk düşünce ve birikimini değerlendirmede ve folklor araştırmalarında yol açıcı bir çalışma niteliğindedir. Yeni harflerle yayımı, harf sırasına göre yeni bir düzenleme yapılıp baş tarafına bir inceleme eklenerek A. Süreyya Beyzadeoğlu tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 2003). 6. Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr (Makaleler). Şinâsi'nin ölümünden sonra Ebüzziyâ Tevfik, Müntehabât-ı Edebiyye/Mes'ele-i Mebhûsetün anhâ alt başlığıyla "Mebhû-setün anhâ" tartışması yazılarını (1303/1885-86), Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr başlığıyla da Tasvîr-i Efkâr'da çıkan bazı makaleleri (1311/1893-94) bir araya getirmiştir. Fevziye Abdullah Tansel eseri yeni harflerle ve ilâveli olarak Makaleler adıyla yayımlamıştır (Ankara 1960). Bedri Mermutlu, Tasvîr-i Efkâr'daki imzasız yazıların da Şinâsi'ye ait olması ihtimalinden hareketle bütün makalelerini din, bilim ve eğitim, medeniyet, siyaset, ekonomi, şehir ve fert açısından değerlendirmiş ve yorumlamıştır (bk. bibl.). 7. Fatîn Tezkiresi. Fatîn Efendi'nin Hâtimetü'l-eş'âr adlı tezkiresinin, aralarındaki anlaşma gereğince Şinâsi tarafından yeni bir tertip ve ifadeyle hazırlanan baskısının ilk elli iki sayfasını (17-21 arası eksik) Ömer Faruk Akün formalar halinde ele geçirip geniş bir kritiğini yaparak ilim dünyasına sunmuştur ("Şinasi'nin Bugüne Kadar Ele Geçmeyen Fatin Tezkiresi Baskısı", TDED, XI, 31 Aralık 1961, s. 67-98; "Şinasi'nin Fatin Tezkeresi Baskısındaki Yeni Biyografik Bilgiler", TM, XIV, 1965, s. 277-336). Şinâsi'nin bunların dışında henüz ele geçmeyen Sarf ü Nahv-i Türkî ve

Kāmûs-ı Osmânî adlı çalışmaları bulunmaktadır. Birinci eser tamamlanıp başından bir bölümünün basıldığı Şinâsi tarafından bildirilen bir kitaptır. Kāmûs-ı Osmânî ise Paris'e ikinci gidişinden itibaren neredeyse hayatının tek amacı haline gelmiş ve "tı" harfine kadar hazırlanmıştır. Ancak bu çalışmaların günümüze kadar hiçbir parçası ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sicilli Osmânî, III, 172; Fâik Reşad, Tarz-ı Nevîn Kırâat, İstanbul 1330, V, 131; Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1308, s. 214; (1329), s. 226, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Şinâsî'nin Eyyâm-ı Ahîre-i Hayâtı ve Vefatı", Mecmûa-i Ebüzziyâ, nr. 105, İstanbul 1911, s. 833-841; nr. 106 (1911), s. 865-874; Necmettin Halil Onan, Namık Kemal'in Talim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi, Ankara 1950, s. 36-37; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956 (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 2007, s. 173-201; M. Kaya Bilgegil, Şair Şinasi, İstanbul 1972; Özege, Katalog, IV, 1507; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 854-868; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, İstanbul 1976, s. 253-274 (buradaki makale için ayrıca bk. TDED, II/1-2 [1946], s. 21-42); Ziyad Ebüzziya, Şinâsi (haz. Hüseyin Çelik), İstanbul 1997; Orhan Okay, "Türkiye'de Modernleşmenin İlk Döneminde Geleneksel Dinî Düşüncedeki Değişmeler", İslâm ve Modernleşme: II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler, İstanbul 1997, s. 309-310; Âlim Kahraman, Şinasi, İstanbul 2001; Bedri Mermutlu, Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi, İstanbul 2003; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923), İstanbul 2006, s. 44-53 vd.; Ahmed Refik, "Şinasi'nin Berây-ı Tahsîl Paris'e Gitmesi", TTEM, sy. 86 (9) (1341/1925), s. 215-216; Kenan Akyüz, "Şinasi'nin Fransa'daki Öğrenimi ile İlgili Bazı Belgeler", TDl., III/31 (1954), s. 397-405; a.mlf., "Şinâsi, İbrahim", TA, XXX, 295-298; Ömer Faruk Akün, "Şinasi", İA, XI, 545-560; Abdullah Uçman, "Şinasî İbrahim Efendi", TDEA, VIII, 171-175.

Âlim Kahraman

ŞİNİK

Eski bir hacim ve alan ölçüsü birimi.

Aslen "yalak, çukur" anlamında bir Grek kuru gıda ölçeğinin ismi olan hoîniksten geldiği ileri sürülmektedir (1 hoîniks = 0,25 hemiekton = 2 ksestes = 4 kotile = 1,08 litre). Ancak kelimenin diğer birçok Grek ölçü biriminin aksine Arapça'ya geçmediği ve büyük ihtimalle Türkler'le beraber Anadolu'da ortaya çıktığı göz önünde bulundurulunca aslının Çince'den alınma Uygurca şing (kürinin onda birine denk bir ölçek; bk. Gabain, s. 62) veya Kıpçakça şinük kelimesi olması daha muhtemel görünmektedir. XIV. yüzyılda Menteşeoğulları ve Aydınoğulları'nın Venedik ile yaptıkları antlaşmaların Grekçe metinlerinde hoîniks yerine siniki (σινίκι) şeklinde geçmesi de (Zachariadou, s. 148) buna işaret edebilir. Süryânîce "torba" anlamındaki şelik/şelîkâ kelimesinin (Costaz, s. 371) şinikle bağlantısı olabilir. Bu ölçek halk ağızlarında cinik, çinik, çanak gibi isimlerle anılmaktadır. Şiniğin aynı zamanda bir ağırlık ölçüsü olduğunu söyleyenler (meselâ bk. Gökyay, I/1 [1981], s. 45; Pakalın, III, 357) yanılmaktadır.

Yukarıda sözü edilen antlaşmalarda şiniğin eski değerine kavuşturulmasının şart koşulmasından ticarî vergi gelirlerinin arttırılabilmesi için bu ölçeğin de küçültüldüğü anlaşılmaktadır. Şiniğin ölçüsünün korunabilmesi amacıyla üç resmî standart örneğin hazırlanması ve ikisinin Türk otoritelerinde, birinin Venedik konsolosunda muhafaza edilmesi kararlaştırılmıştır (Zachariadou, s. 145, 148). Osmanlı Devleti'nde başta hububat olmak üzere çeşitli kuru gıdaların ölçümünde kullanılan mahallî şinikler genellikle yerel kilelerin dörtte biri hacmindedir. Nitekim 907 (1502) yılı İstanbul İhtisab Kanunnâmesi'nde ve 912 (1506), 927 (1520) yıllarına ait Tırhala sancağı kanunlarında şiniğin yerel kilenin dörtte birine denk geldiği bildirilmektedir (Barkan, s. 289; Akgündüz, II, 288, 511, 515, 518). Sultan Abdülaziz devri sadrazamlarından Ahmed Esad Paşa'nın kongre için hazırladığı tabloya göre devrin yerel şinikleri ve değerleri şöyledir:

Osmanlı Devleti'nde eskiden kullanılan çeyrek İstanbul kilesi hacmindeki şiniğin (= 2 kutu/temür = 4 zarf) metrik karşılığı 9,25 litre iken 26 Eylül 1869 tarihli ölçü reformu ile 1 kile-i a'şârî = 10 onluk = 100 ölçek = 100 litre eşitliği kabul edilmiştir. Yeni ölçülerin tanzim, tensik ve kullanım şekilleri hakkında olup eski ölçülerin karşılıklarını gösteren listeleri de ihtiva eden 29 Şevval 1298 (24 Eylül 1881) tarihli kararnâme ile de şu eşitlik benimsenmiştir: 1 yeni kile (hektolitre) = 10 şinik (dekalitre) = 100 ölçek (litre) = 1000 kutu (desilitre) = 10.000 zarf (santilitre). Fransa Ticaret Odası bülteninde kaydedilen bilgilere ve Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan George Young'a göre 1890'larda şu şinikler kullanılmaktaydı:

Bunlara ilâve olarak M. Vekov şiniğin XVIII-XX. yüzyıllar arasında ölçtüğü buğdayın ağırlığı için şu değerleri vermektedir: Varna'da 11 okka, Sofya'da 10, 12 ve 14 kg., Trakya'da 15 kg., Makedonya'da 10 okka (Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2 [1998], s. 133-134). Günümüzde Bilecik, Isparta, Ankara ve Adana gibi birçok şehirde tahıl ve bakliyat ölçümünde kullanılan ve bu ürünlerden yaklaşık 8 kg. alan ölçeğe de şinik adı verilmektedir (Derleme Sözlüğü, III, 1228). Konya ve Aksaray gibi illerde rastlanan şinik Konya kilesinin yirmi dörtte birine denk gelirken Balıkesir'deki 12 okkaya, Afyon'daki yaklaşık 6 kiloya eşittir (Zanaat Terimleri Sözlüğü, s. 182; Kaymaz, sy. 9-10 [1998], s. 403). Bu ölçek, 1 şinik hacmindeki tohumla ekilebilen yüzey genişliğini belirtmek üzere alan ölçüsü birimi olarak da kullanılmaktadır (şiniğin değerinin çoğunlukla kendi cinsinden ifade edildiği ölçülerle ilgili geniş bilgi için bk. KİLE; OKKA).

BİBLİYOGRAFYA

Derleme Sözlüğü, Ankara 1965, III, 1067, 1228; Zanaat Terimleri Sözlüğü, Ankara 1976, s. 182; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 883; Ch. T. Lewis - Ch. Short, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 327; Emir Necipoviç Necip, Yeni Uygur

Türkçesi Sözlüğü (trc. İklil Kurban), Ankara 1995, s. 63, 379; L. Costaz, Dictionnaire syriaque-français, Beyrouth, ts. (Imprimérie Catholique), s. 371; Recep Toparlı v.dğr., Kıpçak Türkçesi Sözlüğü, Ankara 2003, s. 253; Epiphanius, Epiphanius’ Treatise on Weight and Measures: The Syriac Version (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 13, 46-47; Fî 29 Şevval Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Târihiyle Şeref-müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazreti Pâdişâhî Mûcibince Yeni Ölçülerin Tanzim ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 4-5; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 372-374; Barkan, Kanunlar, s. 289; A. v. Gabain, Das Leben in uigurischen Königreich von Qočo (850-1250), Wiesbaden 1973, s. 62; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415), Venice 1983, s. 145, 146, 148-149; Système des mesures, poids et monnaies de I’Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, Istanbul 1988, s. 16; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, II, 288, 511, 515, 518; R. P. Duncan - Jones, “The Choenix, the Artaba and the Modius”, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, XXI, Köln 1976, s. 43-52; Orhan Şaik Gökyay, “Halk Dilinde Ölçü Birimleri”, TFAr., I/1 (1981), s. 45; M. Vekov, “Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems”, Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 133-134; Zeki Kaymaz, “Anadolu Ağızlarında Ölçü Bildiren Kelimeler”, Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 9-10, İstanbul 1998, s. 403; SA, III, 1569-1571; Pakalın, III, 357.

Cengiz Kallek

ŞİNKĪT

(الشنقيط)

Moritanya'da tarihî bir şehir.

Moritanya'nın kuzeyindeki tarihî Bilâdüşinkīt bölgesinin merkezi olan Şinkīt (Şincît), Adrar eyaletinin yarı çöl platoları üzerinde kurulmuştur. Fransa hâkimiyeti öncesinde Moritanya karşılığında da kullanılan ve sömürge döneminde Chinguetti (Chinguitti, Chinguit, İng. Shinqit) biçiminde yazılan Şinkīt kelimesinin Berberî dilinde "at pınarı" anlamına geldiği belirtilir, bu ismin seramik bir kaptan geldiği de söylenir. Günümüzde Moritanya'nın on iki idarî bölgesinden Adrar eyaleti sınırları içinde kalan Şinkīt şehrinin ilk defa 160 (776) veya 165 (781) yılında kurulduğu görüşü yaygındır. Bu ilk şehir zamanla kumlar altında harabeye dönmüş, IV. (X.) yüzyılda hemen yakınında bugünkü şehrin bulunduğu yüksek arazide yeni bir şehir tesis edilmiştir. Şinkīt'in ikinci defa 660 (1262) yılında kurulduğu da söylenmektedir. Mağrib-i Aksâ (Fas) topraklarından sayılan Şinkīt, bu tarihten itibaren Kuzey Afrika ile Siyah Afrika arasındaki kervan ticaretinin önemli noktalardan ve bölgenin dinî ve ilmî merkezlerinden biri haline geldi. Murâbıtlar Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn'in bölgeye yerleştirdiği Mâlikî mezhebi bütün Batı Afrika'ya yayıldı; aynı dönemde tarikatlar da Moritanya'nın dinî hayatında gittikçe artan bir önem kazanmaya başladı. XIII. yüzyılın ortalarından XV. yüzyılın ortalarına kadar Merînîler'in yönetimi altında kalan Şinkīt bölgesi, daha sonra XV. yüzyılda Mısır'dan bölgeye gelip yerleşen Benî Ma'kıl'in bir kolunu teşkil eden Hassânîler'in eline geçti. Hassânîler'in gelişi ilmî hareketi daha da canlandırdı. Şinkīt ve çevresinde önce Berberîce'nin bir lehçesi konuşuluyordu. Benî Hassân'ın buraya gelişmesiyle yerli dillerle Arapça'nın karışmasından Hassâniyye lehçesi oluştu ve bölgede en yaygın dil haline geldi.

Daha ziyade Adrar emîrlerinin hâkimiyetinde kalan Şinkīt şehri, idarî ve siyasî bir merkez olmamasına rağmen bölge şehirleri içinde ün kazandı. İslâmiyet'in Bilâdüssûdan'ın batı ve merkezî bölgelerinde yayılmasında

Şinkīt âlimleri önemli rol oynadı. Bu şöhretini ülkenin en önemli ilim merkezi olmasıyla kazandı. Şinkīt'te yetişen âlimler diğer İslâm ülkelerinde de tanınıyordu. Bu âlemlerden faydalanmak için Batı Afrika şehirlerinden çok sayıda öğrenci buraya geliyordu. Öğrenciler dinî ilimler yanında astronomi, matematik ve tıp eğitimi de alıyordu. Şinkīt'e dışarıdan gelip eğitimlerini tamamladıktan sonra ülkelerine dönen öğrencilere Şenâkıta (Şenacita) denilirdi. XVII. yüzyılın başlarından itibaren Batı Sahrâ'nın ilim ve kültürüne damgasını vuran Şinkīt bölge halkı nazarında Mekke, Medine, Kudüs, Dımaşk, Kahire ve Kayrevan'dan sonra İslâm dünyasının yedinci mukaddes şehriydi. Şinkīt'ın bu önemi XVIII. yüzyılda arttı. Binlerce yazma eserin bulunduğu kütüphaneleriyle kütüphaneler şehri olarak tanındı ve bu şöhretini günümüze kadar devam ettirdi. Meşhur edip ve mütefekkir Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî, müfessir Muhammed Emîn eş-Şinkītî gibi temsilcileriyle adını

bütün İslâm dünyasına duyurdu. Tasavvufun yaygın olduğu bölgede ilk defa Kādiriyye tarikatı faaliyet gösterdiyse de özellikle XIX. yüzyılda Ticâniyye mensuplarının sayısı onları geçti. Bunda, 1789'da tarikatın kurucusu Şeyh Ahmed et-Ticânî'nin, hac dönüşü Fas şehrinde kendisini ziyarete gelen Şinkīt'in İdev Ali kabilesinden Muhammed el-Hâfız el-Muhtâr'ı tarikatı Batı Afrika ve Batı Sahrâ'da yaymakla görevlendirmesinin büyük etkisi oldu. Muhammed el-Hâfız 1830'da vefat ettiğinde kabilesinin tamamı Ticânîliği benimsemiş, onun müridleri aynı maksatla Mali ve Senegal gibi çevre ülkelere gitmişlerdi. Şâzeliyye'nin Nasriyye kolu ise Şinkīt'e yine İdev Ali kabilesine mensup Hamdî vuld (veled) Muhtâr vasıtasıyla girdi. Şinkīt'i meşhur eden diğer bir husus şehrin bölgedeki hac kervanlarının toplanma ve hareket merkezi olmasıydı. Şinkīt'ten yola çıkan hacılara da Şenâkıta denilirdir. Bu kafileler Fas üzerinden Hicaz bölgesine giderdi. Bilâdüssûdan ile Şinkīt arasında binlerce deveden oluşan kervanlar başta tuz olmak üzere çeşitli ticaret malları, XII. yüzyılda Arabistan'dan gelen kervanlar ise Şinkīt'ten fildişi, altın ve diğer madenleri taşırdı.

Şinkīt halkının çoğunluğunu Araplar ve Berberîler teşkil etmekle birlikte Bilâdüssûdan'dan gelip yerleşen Sarakole (Soninke), Fûlânî, Tukulor ve Bambara gibi siyahî kabilelere mensup insanlar da bulunmaktadır. Hassâniye Arapları ile Berberîler arasındaki evliliklerle melez bir nesil ortaya çıktı. Halkın bu etnik farklılığı yüzünden şehirde iç kavgalar eksik

olmaz ve zaman zaman şiddetli çatışmalar meydana gelirdi. Bu çatışmalar iç göçü de beraberinde getirirdi. Şairler ve kütüphaneler şehri diye tanınan Şinkīt'teki on iki camiden en önemlisi olan ulucaminin kütüphanesinde 1300 yazma eser vardır. Kütüphaneler, Şinkīt'teki Mektebetü Ehli Hibbet ve Tîşît'teki Mektebetü'l-evkāf gibi vakıf kütüphaneleri şeklinde düzenlenmiştir. 1784-1869 yılları arasında yaşayan Sîdî Muhammed vuld Hibbet tarafından kurulan Mektebetü Ehli Hibbet'te 2000 yazma eser korunmaktadır. Şinkīt'in ikinci önemli kütüphanesi Mektebetü vuld Ahmed Şerîf olup kurucusu Ahmed Şerîf, kütüphanesindeki eserlerin önemli bir kısmını Tunus'tan getirdi. Bu kütüphanenin zengin koleksiyonu içinde İmam Mâlik'in ceylan derisi üzerine yazılmış el-Muvaṭṭaʾı da yer almaktadır. Üçüncü yazma kütüphanesi Mektebetü Ahmed Mahmûd olup burada 400 yazma eser ve aileye ait 1400 belge mevcuttur.

Fransa sömürge idaresi Moritanya'yı on idarî bölgeye ayırmış ve Şinkīt'in içinde yer aldığı Adrar bölgesinin merkezi olarak Atâr şehrini belirlemişti. Ancak 1907'de Şinkīt merkez yapıldı ve bu durum 1937 yılına kadar devam etti. Ardından on iki eyaletten biri olan Adrar'ın idarî merkezi tekrar Atâr'a alındı ve Şinkīt oraya bağlandı. Bu durum Şinkīt'in eski önemini kaybetmesine ve nüfusunun azalmasına yol açtı. 2000 yılında 4711 olan nüfusu 2009 yılı başlarında 4500 civarında bulunuyordu. Şinkīt, 1996'da UNESCO tarafından Dünya Kültürel Mirası olarak kabul edildi. Şehir halkına göre İslâm dünyasında inşa edilen ikinci minare olan ve günümüze ulaşan Şinkīt Ulucamii minaresi Moritanya Devleti'nin millî sembolü oldu. Şehirde bir havaalanı bulunmaktadır. Öte yandan 2006 yılında üretime başlayan, başkent Nuakşot'un 80 km. güneybatısına düşen Atlas Okyanusu'ndaki petrol alanına Şinkīt (Shinqit Oil Field) adı verildi. Şinkīt hakkında çeşitli kitaplar yazılmıştır. et-Tâlib Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk el-Beurtellî'nin Fetḥu'ş-şükûr fî maʿrifeti aʿyâni ulemâi't-Tekrûr, Sîdî Abdullah b. Hadîdî'nin Ṣaḥîḥât naḳl fi'l-ʿAleviyyât İdev ʿAlî ve Bekriyyât, Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî'nin el-Vasîṭ fî terâcimi üdebâʾi Şinḳīṭ, Halîl en-Nahvî'nin Bilâdü Şinḳīṭ: el-Menâre ve'r-ribât adlı eserleri bunların en meşhurlarıdır. H. T. Norris, Shinqīṭī Folk Literature and Song adıyla bir kitap (Oxford 1968) ve "The History of Shinkit According to the Idaw Ali Traditions" isimli bir makale (Institut français de l'Afrique noire, XXIVb/3-4 [Dakar 1962], s. 313-409) yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman b. Abdullah es-Sa‘dî, Târîḫu’s-Sûdân (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1964, s. 22; Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî, el-Vasîṭ fî terâcimi üdebâ᾿i Şinḳīṭ, Kahire 1409/1989, s. 422-427, 475-478; M. Yûsuf Muklid, Mûritânyâ el-ḥadîs̱e, Beyrut 1960, s. 40, 133-139, 141-143; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984, bk. İndeks; “Chinguetti”, Lieux et peuples d’Afrique: Mémoire d’un continent, Paris 1987, s. 57; “Mauritanie”, a.e., s. 156; Muhtâr vüld Hâmid, Ḥayâtü Mûritânyâ: el-coġrâfyâ, Rabat 1414/1994, s. 9, 83-84, 211; a.mlf., et-Târîḫu’s-siyâsiyye, Beyrut 2000, s. 59, 63-64, 228-229, 236-237; Ahmed vüld Muhammed Yahyâ, Fihrisü maḫṭûṭâti Şinḳīṭ ve Vâdân, London 1417/1997, s. 9-12; Chouki El Hamel, “The Transmission of Islamic Knowledge in Moorish Society from the Rise of the Almoravids to the 19th Century”, Journal of Religion in Africa, XXIX/1, Leiden 1999, s. 77; L. Werner, “Mauritania’s Manuscripts”, Saudi Aramco World, LIV/6, Houston 2003, s. 3-16; Ousmane Kane, “S̲h̲inḳīt”, EI² (Fr.), IX, 462-463.

Ahmet Kavas

ŞİNKĪTÎ, Ahmed b. Emîn

(أحمد بن الأمين الشنقيطي)

Ahmed b. el-Emîn b. Muhammed el-Emîn b. Osmân el-Alevî eş-Şinkītî (ö. 1913)

Moritanya edebiyatına dair ilk eserin müellifi, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

1280 (1863-64) veya 1289 (1872) yılında eski adı Şinkīt olan Moritanya'nın Trârze bölgesindeki Mezerzre'de doğdu. İlim adamları yetiştirmiş İdev Ali Zivâye ailesine mensup olup annesi Hatice, Şinkīt Aglâl kabilesinden iyi eğitim almış bir hanımdır. Memleketinde göçebe okullarında Arap dili ve edebiyatı ile İslâmî ilimler tahsil ederek yetişti. 1315 (1897) yılından itibaren Moritanya'nın Tagant bölgesine, Fas'ın Miknâs şehriyle diğer şehirlerine yaptığı seyahatlerde birçok âlim ve ediple görüşme imkânı buldu. Bu arada Moritanya'nın Simâre şehrindeki Şeyh Mâülayneyn'in zâviyesini ziyaret etti ve burada bir süre kaldı. 1317 (1899) yılında hac vazifesini yerine getirdi; Mekke ve Medine'deki âlimlerden faydalandı. Daha sonra Rusya'ya giderek özellikle müslümanların yaşadığı bazı bölgeleri ve Kazan'ı gördü. Ardından Türkiye'ye geçti. Anadolu'yu dolaştı, İstanbul ve İzmir'i gezdi, ilim merkezlerini ve kütüphaneleri ziyaret etti. 1901'de Türkiye'den ayrılıp Suriye'ye gitti (el-Vasîṭ, s. 516), buradaki bazı âlim ve şahsiyetlerle görüştü. Hayatı boyunca evlilik yapmayan Şinkītî, 1902'de yerleştiği ve ömrünün sonuna kadar kaldığı Kahire'de ilmî inceleme, telif ve neşir faaliyetleriyle meşgul oldu. Mısır ulemâsından nakîbüleşraf Muhammed Tevfîk el-Bekrî, Ahmed Teymur Paşa, Mâlikî fakihi ve Ezher şeyhi Selîm el-Bişrî, Şeyh Muhammed el-Besyûnî, edip ve şair Muhammed Mahmûd eş-Şinkītî et-Türküzî ile yakın ilişki kurdu. Muhammed Emîn el-Hancî'nin desteğiyle telif ve tahkik çalışmalarını onun yayınevinde neşretme imkânı buldu. Hemşehrisi Türküzî ile başta Arap şiiri olmak üzere lugat ve nahve dair sert tartışmalar yaptı (a.g.e., s. 381, 383-386, 394, 396-397). Ticâniyye tarikatına mensup olarak zâhidâne bir hayat yaşayan Şinkītî 20 Ağustos 1913 tarihinde Kahire'de öldü. Çok güçlü bir hâfızaya sahip olan Şinkītî'nin el-Vasîṭ adlı eserinin büyük kısmını

ezberinden yazdığı nakledilmektedir (el-Vasîṭ, Muhammed Muhtâr Veled Ebbâh’ın mukaddimesi, s. 6). Fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis ve tasavvuf alanlarında da önemli birikime sahipti.

Eserleri. A) Telifleri. 1. ed-Dürer fî menʿi ʿÖmer (Kahire 1321). Ömer isminin gayri münsarifliği hakkında Muhammed Mahmûd et-Türküzî ile yaptığı tartışmaları içermektedir. 2. Ṭahâretü’l-ʿArab (Kazan 1326). 3. ed-Delîlü’ṣ-ṣarîḥ fî nüzûli’l-Mesîḥ (nşr. Mûsâ Cârullah, Kazan 1909). 4. ed-Dürerü’l-levâmiʿ ʿalâ Hemʿi’l-hevâmiʿ şerḥi Cemʿi’l-cevâmiʿ (I-II, Kahire 1328; Beyrut 1393/1973; I-VII, nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem, Küveyt 1401-1406/1981-1985). Süyûtî’nin nahiv ilmine dair eseri üzerine kendisinin yazdığı şerhteki şâhid beyitlerin açıklamasına dairdir. 5. Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’l-ʿaşr ve aḫbâru ḳāʾilîhâ (şuʿarâʾihâ) (Kahire 1329, 1331, 1338; Beyrut 1405/1985). Şinkītî bu eserinde Hatîb et-Tebrîzî’ye uyarak muallaka şairlerinin sayısını ona çıkarmıştır. 6. el-Vasîṭ fî terâcimi üdebâʾi Şinḳīṭ (Kahire 1329, 1958, 1961, 1989). Şinkītî’nin en önemli eseri olup Moritanya (Şinkīt) edebiyatı, tarihi, coğrafyası, kültürü, âdetleri ve lehçeleri hakkında ilk kitap niteliğindedir. Muhammed Muhtâr Veled Ebbâh eş-Şiʿru ve’ş-şuʿarâ fî Mûrîtânyâ adıyla bir tekmile kaleme almıştır (Tunus 1987). el-Vasîṭ’ten yapılan seçmeleri Murâd Teffâhî (Mourad Teffahi) El Wasîṭ: littérature, histoire, géographie, moeurs et coutumes des habitants de la Mauritanie adıyla Fransızca’ya tercüme etmiştir (St. Louis, Senegal 1953). 7. Derʾü’n-Nebhânî ʿan ḥaremi Seyyidî Aḥmed et-Tîcânî (Kahire 1330). Ticâniyye tarikatına Yûsuf en-Nebhânî tarafından yöneltilen eleştirilere cevap olarak yazılmıştır.

B) Neşirleri. 1. Dîvânü Ṭarafe b. el-ʿAbd. İbnü’s-Sikkît’in şerhettiği divanın neşridir (Kazan 1909). 2. Dîvânü’l-Ḥuṭayʾe. Sükkerî’nin şerhettiği divanın yayımıdır (Kahire 1323). 3. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (el-Hâc Mahmûd es-Sârî ile birlikte, I-XXI, Kahire 1323). 4. Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Emâlî (Kahire 1324, 1935). 5. Sahârîcü’l-lüʾlüʾ. Muhammed Tevfîk el-Bekrî’nin şiirlerini içeren eserin şerhli yayımıdır (Muhammed Lutfî el-Menfelûtî ile birlikte, Kahire 1324). Eserde Yunan savaşında kazanılan zafer dolayısıyla II. Abdülhamid için yazdığı bir methiye yer almaktadır. 6. Emâlî es-Seyyid el-Murtażâ fi’t-tefsîr ve’l-ḥadîs̱ ve’l-edeb. Şerîf el-Murtazâ’nın diğer adı Ġurerü’l-fevâʾid ve dürerü’l-ḳalâʾid olan kelâmî ve edebî sohbetler mahiyetindeki eserinin ilk iki cildi Muhammed

Bedreddin en-Naʻsânî el-Halebî, son iki cildi Şinkītî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1325). 7. Kitâbü'l-Eżdâd. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'ye ait olup Arap dilindeki karşıt anlamlı kelimelere dair en geniş lugattır (Muhammed Abdülkādir Saîd er-Râfiî ile birlikte, Kahire 1325). 8. Dîvânü'ş-Şemmâẖ b. Ḍırâr eṣ-Ṣaḥâbî el-Ġaṭafânî (Kahire 1327). 9. Leyse fî kelâmi'l-ʿArab. İbn Hâleveyh'in Arap dilindeki şâz, nâdir ve garîb kelimelerle onların kullanımlarına dair sözlüğüdür (Kahire 1327). 10. el-İʿlâm bi-müs̱elles̱i'l-kelâm. İbn Mâlik et-Tâî'ye ait 2704 (veya 2755) beyitlik bir urcûze olup yine İbn Mâlik'in eseri Tuḥfetü'l-mevdûd fi'l-maḳṣûr ve'l-memdûd ile birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1329). 11. Tuḥfetü'l-mevdûd fi'l-maḳṣûr ve'l-memdûd. İbn Mâlik et-Tâî'nin 164 beyitlik bir manzumesidir (aynı müellifin adı geçen bir önceki eseriyle birlikte neşredilmiştir; Kahire 1329).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî, ed-Dürerü'l-levâmiʿ ʿalâ Hemʿi'l-hevâmiʿ şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Küveyt 1401/1981, neşredenin girişi, I, 13-17; a.mlf., Şerḥu'l-Muʿallaḳāti'l-ʿaşr ve aẖbâru şuʿarâʾihâ, Beyrut 1405/1985, bk. Fâyiz Terhînî'nin mukaddimesi, s. 6; a.mlf., el-Vasîṭ fî terâcimi üdebâʾi Şinḳīṭ, Kahire 1409/1989, bk. M. Muhtâr Veled Ebbâh'ın mukaddimesi, s. 4, 6; ayrıca bk. Fuâd Seyyid'in girişi, s. 13-18; Serkîs, Muʿcem, II, 1148-1149; Fihrisü'l-H̱izâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, III, 166; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 97; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 171; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, Mevsûʿatü aʿlâmi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer ve'l-ẖâmis ʿaşer el-hicrî fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî ve'l-İslâmî, Riyad 1419, I, 268-270; H. T. Norris, "al-S̲h̲inḳīṭī", EI² (İng.), IX, 445-446; Hayrullah eş-Şerîf, "eş-Şinḳīṭī, Aḥmed el-Emîn", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 792-793; Ahmed b. Ahmed Sâlim, "eş-Şinḳīṭî, Sîdî Aḥmed b. el-Emîn", Mv.UA, XV, 215-217.

Sedat Şensoy

ŞİNKĪTÎ, Muhammed Emîn

(محمّد الأمين الشنقيطي)

Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkādir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkītî (1907-1974)

Moritanya asıllı tefsir âlimi.

1325'te (1907) Moritanya'da Şinkīt (Shinqıt) bölgesindeki Tenbe'de Ceken kabilesine mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Ailesi Moritanya halkının "ehlü'z-zâviye" (ehlü'l-ilm) dediği bir kesimindendir. Küçük yaşta babasını kaybeden Muhammed Emîn dayısı Abdullah b. Muhammed el-Muhtâr'dan hıfzını tamamladı. İlme önem veren bir çevrede yetişti. Küçük yaşta dayısının oğlu Sîdî Muhammed b. Ahmed'den resm-i Osmânî'yi, on altı yaşlarında kıraat ilminde Verş ve Kālûn rivayetlerini öğrendi. İbn Ahmed el-Efrem diye tanınan Muhammed b. Sâlih, Ahmed el-Efrem b. Muhammed el-Muhtâr, Ahmed b. Ömer, Muhammed Ni'me b. Zeydân, Ahmed b. Mûd, Ahmed Fâl b. Âde gibi âlimlerden ders aldı. Tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân alanlarında yetişti. Şinkītî hac farîzasını ifa etmek üzere 1947'de yola çıktı; beş ay süren yolculuğu sırasında çeşitli yerlerde ders okuttu. Suudi Arabistan'a ulaştıktan bir müddet sonra Kral Abdülazîz'in talebe okutma teklifini kabul ederek Medine'ye yerleşti. Mescidi Nebevî'de tefsir dersleri verdi, Kur'an'ı iki defa baştan sona kadar tefsir etti. 1951'de Riyad Üniversitesi'ne tayin edildi. Burada on yıl Arapça, tefsir, fıkıh usulü ve mantık gibi dersler okuttu. 1961'de Medine İslâm Üniversitesi'ne geçerek burada da on iki yıl çeşitli derslere girdi. Ayrıca Bilim Adamları Konseyi ve Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî gibi teşkilâtlarda görev aldı. Onun Moritanya ve Suudi Arabistan'daki talebeleri arasında oğulları Abdullah ve Muhammed Muhtâr ile Atıyye Muhammed Sâlim, Abdülazîz b. Bâz, Muhammed el-Ensârî, Sâlih b. Muhammed Lüheydân ve Muhammed b. Sâlih Useymîn gibi isimler yer almıştır. Şinkītî 11 Ocak 1974'te hac görevi sonrasında Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-Muallâ'ya defnedildi.

Eserleri. 1. Eḍvâʾü'l-beyân fî îżâḥi'l-Ḳurʾân bi'l-Ḳurʾân. Rivayet ve dirayet

metotlarının bir arada kullanıldığı bir tefsir olup, Şinkītî’nin vefatı sebebiyle Mücâdile sûresinden sonraki kısmı talebelerinden Atıyye Muhammed Sâlim tarafından tamamlanmıştır (Riyad 1403/1983; Kahire 1988; Beyrut 1415). Bütün âyetlerin tefsirine yer verilmeyen eserde ahkâm âyetleri üzerinde genişçe durulmuş, ilâhî isim ve sıfatların te’vilinde Selefî bir yaklaşım benimsenmiş, İsrâiliyat türü haberlerden ve zayıf rivayetlerden kaçınılmıştır. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr ile Abdülazîz b. Muhammed b. Abdullah el-Heclân müellifin bu eserindeki hacla ilgili görüşlerini Mensekü’l-İmâm eş-Şinḳīṭî adıyla bir araya getirmişlerdir (bk. bibl.). 2. Menʿu cevâzi’l-mecâz fi’l-münzeli li’t-teʿabbüdi ve’l-iʿcâz. Allah’ın isim ve sıfatlarının mecazi anlama geldiği yönündeki iddiaların reddedildiği eserde konu Selef anlayışıyla ele alınmıştır (Kahire, ts. [Mektebetü İbn Teymiyye]; Riyad 1376/1956). 3. Defʿu îhâmi’l-ıżṭırâb ʿan âyâti’l-Kitâb. Kur’an âyetleri arasında çelişkinin bulunmadığı konusuyla ilgili olan eser

tefsir literatüründeki müşkilü’l-Kur’ân türünün bir örneğini teşkil eder (Riyad 1375/1955; Kahire, ts. [Mektebetü İbn Teymiyye]). 4. Müẕekkire fî uṣûli’l-fıḳh. İbn Kudâme’nin Ravżatü’n-nâẓır adlı eserini açıklayan bir ders kitabıdır. Hanbelî usulüne dair bir eser olmakla birlikte Ravżatü’n-nâẓır Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ’sından, Şinkītî de bu çalışmasında Mâlikî usul eseri Merâḳı’s-suʿûd’dan etkilendiği için kitap Hanbelî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin fıkıh usulündeki yaklaşımlarını tanıma açısından yararlıdır. Ayrıca bazı meselelerde Hanefî mezhebinin görüşlerine de yer verilmiştir (Medine 1391; Kahire 1409/1989). 5. Meḥâsinü’l-İslâm ve’r-red ʿalâ ebâṭîli ḫuṣûmih (nşr. Sâid Ömer Gāzî, Kahire 1405/1984). 6. el-İḳlîd li’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât ve’l-ictihâd ve’t-taḳlîd (nşr. Şerîf b. Muhammed b. Fuâd, Kahire 1988). 7. Recezün fî fürûʿi meẕhebi Mâlik. Satım vb. akidler ve rehinle ilgili bir eserdir. 8. Naẓmün fi’l-ferâʾiż. 9. Elfiyye fi’l-manṭıḳ (müellifin Moritanya’da telif ettiği son üç eserin yazma halinde olduğu belirtilmiş, ancak nüshaları hakkında bilgi verilmemiştir; bk. Adnân b. Muhammed Âlü Şeleş, s. 65). Şinkītî’nin ayrıca Meʿâricü’s-suʿûd ilâ tefsîri sûreti Hûd, Tefsîru sûreti’n-Nûr, Şerḥ ʿalâ Merâḳı’s-suʿûd, Şerḥ ʿalâ Süllemi’l-Aḫḍarî min fenni’l-manṭıḳ, Âdâbü’l-baḥs̱ ve’l-münâẓara, Riḥletü’l-ḥac ilâ Beytillâhi’l-ḥarâm gibi kitaplarının yanı sıra risâle, makale, matbu ve sesli konferans kayıtları türünden eserleri bulunmaktadır (eserlerinin listesi için bk. Parlak, s. 32-49).

Şinkītî üzerine Süleyman el-Malak (eş-Şinḳīṭî ve menhecühû fî Eḍvâʾi'l-beyân, 1401, Riyad, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi), Semîre b. Sakr b. Hüseyin Âlü Muhammed (eş-Şinḳīṭî ve menhecühû fi't-tefsîr, 1409, Cidde, Melik Abdülazîz Üniversitesi), Muhammed Kacvî (Muḥammed el-Emîn eş-Şinḳīṭî ve menhecühû fi't-tefsîr, 1411/1991, Fas, Sîdî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi), Abdurrahman es-Südeys (Cühûdü'ş-Şinḳīṭî fi'l-ʿaḳīde, 1412, Ümmülkurâ Üniversitesi), Abdülazîz b. Sâlih b. İbrâhim et-Tûyân (Cühûdü'ş-Şeyḫ Muḥammedi'l-Emîn eş-Şinḳīṭî fî ʿaḳīdeti's-selef, 1412/1991, Medine İslâm Üniversitesi) ve Ali el-Hasan es-Serhânî (el-Mesâʾilü'n-naḥviyye ve'ṣ-ṣarfiyye fî Eḍvâʾi'l-beyân, 1417, Ümmülkurâ Üniversitesi) yüksek lisans tezi; Fermân İsmâil İbrâhim (eş-Şeyḫ eş-Şinḳīṭî ve tefsîruhû Eḍvâʾü'l-beyân, 1997, Bağdat Üniversitesi), Orhan Parlak (bk. bibl.) ve Ebü'l-Münzir Adnân b. Muhammed Âlü Şeleş (Menhecü'l-ʿAllâme eş-Şinḳīṭî fî tefsîrihî Eḍvâʾi'l-beyân başlığı ile hazırlanan tez el-ʿAllâme eş-Şinḳīṭî müfessiren adıyla yayımlanmıştır, bk. bibl.) doktora tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Emîn eş-Şinkītî, Eḍvâʾü'l-beyân fî îżâḥi'l-Ḳurʾân bi'l-Ḳurʾân, Riyad 1403/1983, Atıyye M. Sâlim'in girişi, I, 2-64; Râşid b. Osman b. Ahmed ez-Zehrânî, İtḥâfü'n-nübelâʾ bi-siyeri'l-ʿulemâʾ, Riyad 1977, I, 117-147; Abdurrahman b. Abdülazîz es-Südeys, Tercemetü'ş-şeyḫ Muḥammed el-Emîn eş-Şinḳīṭî, Riyad 1412/1991; Tayyib b. Ömer b. Hüseyin, es-Selefiyye ve aʿlâmühâ fî Mûrîtânyâ, Beyrut 1995, s. 343-444; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr - Abdülazîz b. Muhammed b. Abdullah el-Heclân, Mensekü'l-İmâm eş-Şinḳīṭî, Riyad 1996, I, 11-35; Orhan Parlak, Muhammed Emîn eş-Şinkîtî ve Tefsirdeki Metodu (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 32-49; Adnân b. Muhammed Âlü Şeleş, el-ʿAllâme eş-Şinḳīṭî müfessiren, Amman 1425/2005.

Erdoğan Baş

ŞİNKĪTÎ, Muhammed Habîbullah

(محمّد حبيب الله الشنقيطي)

Ebü'l-Mevâhib Muhammed Habîbullāh b. Abdillâh b. Ahmed Mâye'bâ el-Cekenî eş-Şinkītî (1878-1944)

Moritanyalı hadis âlimi.

Moritanya'nın Havzulgarbî eyaletine bağlı Tikye köyünde doğdu. İlim adamlarıyla meşhur bir kabilenin reisi olan büyük dedesi Câken el-Eber'e nisbetle Cekenî, Moritanya bölgesinin eski ismi Şinkīt'e nisbetle Şinkītî diye tanındı. Ebü'l-Mevâhib'i kendisine künye olarak seçti. Cömertlikten kinaye olan Mâye'bâ ise dedesi Ahmed'in lakabıdır. Şinkītî ilk eğitimini aile içinde aldı ve Kur'an'ı ezberledi. Muhammed Emîn el-Cekenî'den Kur'an ve kıraat ilimlerini, Ahmed b. Ahmed b. Hâdî el-Lemtûnî'den özellikle Mâlikî fıkhını, onun kardeşi Muhtâr b. Ahmed b. Hâdî'den kazâ usulünü öğrendi. Fransızlar'ın 1909'da Moritanya'yı işgal etmesi üzerine Fas'a göç etti; burada tefsir, hadis ve mantık tahsil etti. Bir müddet Kral Abdülhafîz el-Alevî'ye ders okuttuktan sonra Medine'ye gidip yerleşti. Bir süre Mekke'de oturdu. Fas, Merakeş, Kudüs, Şam ve Kahire gibi yerlerde görüştüğü veya mektuplaştığı Abdülhay el-Kettânî, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Ali b. Zâhir el-Vitrî gibi âlim ve sûfîlerden icâzet aldı. 1924'te Mekke'de iken Abdülhay el-Kettânî'den mektupla icâzet istemesi Kettânî'nin Fihrisü'l-fehâris'inin yazılmasına vesile oldu (Abdülhay el-Kettânî, I, 49-57). Hicaz'daki ikameti süresince Mescidi Nebevî, Harem-i şerif, Savletiyye ve Felâh medreselerinde ders verdi. Özellikle hadis, fıkıh ve kıraat dersleri büyük ilgi gördü. Hicaz'ın ardından yerleştiği Kahire'de Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesi'nde hayatının sonuna kadar hadis okuttu ve bazı ilmî kuruluşlarda görev yaptı. Bu dönemde kendisinden faydalananlar arasında M. Fuâd Abdülbâkī, Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, Muhammed Yûsuf el-Bennûrî ve Yozgatlı Mehmed İhsan Efendi zikredilebilir. Muhammed Mustafa el-Merâgī, Muhammed Bahît el-Mutîî, Muhammed Yûsuf en-Nebhânî, Abdülhay el-Kettânî gibi âlimler yanında Fas Kralı Abdülhafîz el-Alevî ve Osmanlı

sonrası Yemen devletinin kurucusu İmam Yahyâ, Şinkītî'nin Zâdü'l-müslim'i için yazdıkları takrizlerde ondan övgüyle söz etmişlerdir (Zâ-dü'l-müslim, V, 554-567). 2 Şubat 1944'te Kahire'de vefat eden Şinkītî, İmam Şâfiî Kabristanı'na defnedildi. Şinkītî'nin zengin kütüphanesinin ölümünden sonra satıldığı belirtilmektedir.

Moritanya gibi Mâlikî mezhebinin ve çeşitli tasavvufî cereyanların hâkim olduğu bir coğrafyada yetişen Şinkītî, dönemin revaçta olan modernist ve Selefî akımlarından etkilenmeyen mutedil ve sûfîmeşrep bir âlimdir. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı hakkında yazdığı Delîlü's-sâlik adlı manzumenin son bölümünde ictihad ve taklidin mahiyeti, müctehid olmayanların naslardan hüküm çıkarmasının yanlışlığı ve mezhep imamlarını taklidin gerekliliği gibi hususlar üzerinde durmuş, Zâdü'l-müslim şerḥu Fetḥi'l-Münʿim'de hadislerin anlaşılması meselesi yanında güncel sorunlara da değinmiştir (Sa'deddin Mansûr Muhammed, XLI/3 [2006], s. 75-76). Ayrıca o devirde tartışma konusu olan Hz. Îsâ ve Mehdî'ye dair rivayetler, tasavvuf, tevessül ve teberrük gibi meselelerle ilgilenmiştir. Şinkītî'nin hadisle ilgili bazı görüşleri eleştirilmiştir. Nitekim Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve Ziyâdetü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr'inin Yûsuf en-Nebhânî tarafından birleştirilmesiyle meydana gelen el-Fetḥu'l-kebîr'e yazdığı tanıtımda Süyûtî'nin bu iki eserinde çok zayıf rivayetlerin bulunmadığını, ayrıca belirli şartlarla fezâil konularında zayıf hadisle amel edilebileceğini söylemesi tenkit edilmiş (M. Nâsırüddin el-Elbânî, I, 39 vd.), Şinkītî'nin hadis usulü prensiplerini yeterince uygulamadığı ve sahih hadisle zayıf rivayetleri ayırma hususunda hassas davranmadığı söylenmiştir (Mahmûd Saîd Memdûh, s. 157-158).

Eserleri. 1. Zâdü'l-müslim fîme'ttefeḳa ʿaleyhi'l-Buḫârî ve Müslim. Ṣaḥîḥayn'daki müşterek hadislerin alfabetik olarak sıralandığı bir çalışmadır. Müellif eserinde 1370 civarında hadis bulunduğunu söylemişse de (V, 539) matbu nüshadaki (Beyrut 1981) sayı 1296'dır (M. Fuâd Abdülbâkī esere ilâveler yapmak suretiyle el-Lüʾlüʾü ve'l-mercân'ı oluşturmuştur). Takrîrî sünnet kapsamındaki hadisler yanında merfû hükmündeki bazı rivayetler esere alınmadığından bu çalışmada Ṣaḥîḥayn'daki müşterek rivayetlerin tamamı bulunmamaktadır. Müellif eserin hâtime bölümünde "kâne" ile başlayan siyer ve şemâil hadislerini, "lâ" ile başlayan rivayetleri ve "nehâ" ile başlayan yasakları da

kaydetmiştir. Senedlerini hazfederek aldığı hadislerin Ṣaḥîḥayn'daki yerlerine el-Muʿlim (et-Taḳyîdü'l-muʿlim) bi-mevâżıʿi eḥâdîs̱i Zâdi'l-müslim adını verdiği notlarda işaret etmiş ve Fetḥu'l-münʿim bi-beyâni mâ uḥtîce li-beyânihî min Zâdi'l-müslim'de hadisleri kısaca açıklamıştır. Bu üç eser birlikte basılmıştır (Kahire 1348, 1954-1956, 1967; Dımaşk 1981). Müellifin Esaḥḥu mâ verede baʿde'l-Ḳurʾân li'l-müslim mimme'ttefeḳa ʿaleyhi'l-Buḫârî ve Müslim ve İtḥâfü ebnâʾi'z-zemen bi-ḥaṣri me'ttefeḳa ʿaleyhi'ş-Şeyḫân mine'l-eḥâdîs̱ el-muṣaddera bi-men adlı eserleri de onun Zâdü'l-müslim'den yaptığı özetlerdir. 2. Delîlü's-sâlik ilâ Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik. el-Muvaṭṭaʾın Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inden üstün olduğunu anlatan 922 beyitlik bir eserdir (nşr. Muhammed Ali b. Hüseyin, Kahire 1340). Şinkītî bu manzumeyi önce Tebyînü'l-medârik li-naẓmi Delîli's-sâlik adıyla şerhetmiş, daha sonra bu şerhten yaptığı seçmelerle İḍâʾetü'l-ḥâlik min elfâẓi Delîli's-sâlik ilâ Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik'i meydana getirmiştir (Kahire 1354/1935; Beyrut 1995). Onun ayrıca el-Muvaṭṭaʾ üzerine Zübdetü'l-mesâlik li'l-icâze fî rivâyâti Muvaṭṭaʾi Mâlik adlı bir risâlesi ve Fetḥu'l-ḳadîri'l-mâlik fî şerḥi elfâẓi Muvaṭṭaʾi Mâlik isimli yarım kalmış bir şerhi vardır. 3. Kitâbü Îḳāẓi'l-aʿlâm li-vücûbi ittibâʿi resmi'l-Muṣḥafi'l-İmâm. Eserde Hz. Osman'ın mushaflarının imlâsına uymanın gerekliliği vurgulanmaktadır (Beyrut 1345/1926; 1402/1982). 4. Hediyyetü'l-muġīs̱ fî ümerâʾi'l-müʾminîn fi'l-ḥadîs̱. Hadiste "müminlerin emîri" diye nitelendirilen on altı âlimin tanıtıldığı seksen dokuz beyitlik bir manzume olup (Kahire 1939; nşr. Remzî Sa'deddin Dımaşkıyye, Beyrut 1410/1989) Abdülfettâh Ebû Gudde esere on âlim daha ekleyerek Ümerâʾü'l-müʾminîn fi'l-ḥadîs̱'ini oluşturmuştur (Cevâbü'l-ḥâfıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdilʿaẓîm el-Münẕirî el-Mıṣrî [Halep 1990] içinde, s. 103-125). 5. İkmâlü'l-minne bi'ttiṣâli senedi'l-muṣâfaḥa el-mudḫile li'l-cenne. Musâfaha* ile alınan müselsel hadis isnadlarını ihtiva eder (Kahire 1345, 2. bs.). 6. el-Ḫulâṣatü'n-nâfiʿatü'l-ʿaliyye(ʿilmiyye) el-müʾeyyede bi-ḥadîs̱i'r-raḥme el-müselsel bi'l-evveliyye. Eserde müselsel bazı hadislerle birlikte müellifin icâzetleri yer almaktadır (Kahire 1338, en-Neṣâʾi-ḥu'd-dîniyye ile birlikte). 7. Kifâyetü'ṭ-ṭâlib li-menâḳıbi ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (nşr. Muhammed Mahmûd Vuld Muhammed el-Emîn, el-Ayn 2005).

Şinkītî'nin Mısır'da basıldığı söylenen eserleri arasında Tezyînü'd-defâtir bi-menâḳıbi Veliyyillâh eş-Şeyḫ ʿAbdil-ḳādir, el-Fetḥu'l-bâṭınî ve'ẓ-ẓâhirî fî nes̱ri ve naẓmi'l-virdi'l-Ḳādirî, Eṣaḥḥu mâ verade fi'l-Mehdî ve ʿÎsâ, el-

Cevâ-bü’l-muḳniʿ el-muḥarrer fî aḫbâri ʿÎsâ ve’l-Mehdiyyi’l-muntaẓar, eṣ-Ṣaḥâbiyyât ve aḥdâs̱ü’s-sîre, el-Fevâʾidü’s-seniyye fî baʿżi’l-meʾâs̱iri’n-nebeviyye, Hidâyetü’r-Raḥmân fîmâ s̱ebete mine’d-duʿâʾi’l-müstaʿmel fî leyleti’n-nıṣfi min şaʿbân bulunmaktadır (Sa‘deddin Mansûr Muhammed, s. 70-71). Onun diğer bazı eserleri şunlardır: Ahdarî’nin mantığa dair es-Süllemü’l-mürevnaḳ adlı eserinin şerhi es-Sebkü’l-bedîʿi’l-muḥkem fî şerḥi naẓmi’s-Süllem; yine Ahdarî’nin meânî, beyân ve bedî‘ ilimleri hakkındaki el-Cevherü’l-meknûn’unun şerhi İbrâzü’d-dürri’l-maṣûn ʿale’l-Cevheri’l-meknûn; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Varaḳāt’ının Yahyâ b. Nûreddin el-Umraytî tarafından yapılan nazmının şerhi Envârü’n-nefeḥât fî şerḥi Naẓmi’l-Varaḳāt; dayısı Muhammed b. Ahmed b. Tebeyy’in manzum siyeri el-Lübâb üzerine kaleme aldığı Müsâmeretü’l-aḥbâb fî şerḥi’l-Lübâb adlı şerh ve onun muhtasarı Münyetü’ṭ-ṭullâb fî ḥalli elfâẓi’l-Lübâb; el-Muvaṭṭaʾ ve Ṣaḥîḥayn’da Mâlik-Nâfi‘-İbn Ömer isnadıyla gelen hadislerden oluşturduğu Erbaʿûne ḥadîs̱en bi-rivâyeti Mâlik ʿan Nâfiʿ ʿan İbn ʿÖmer; kadılık ahkâmıyla ilgili manzumesi Süllemü’l-ḳużât ilâ sülûki ṭuruḳi’n-necât; peygamberlerle tevessül ve teberrük etmenin cevazına dair 700 beyitlik bir manzume olan, daha sonra üzerine hâşiye yazdığı Ḥücecü’t-tevessül; Arap diliyle ilgili Fâkihetü’l-ḫivân fî naẓmi aʿlâ düreri’l-beyân ve bunun hâşiyesi Ferâʾidü’l-beyân ʿalâ Fâkiheti’l-ḫivân; Abdülazîz ez-Zemzemî’nin tefsir usulüyle ilgili manzum eserinin şerhi olan Teysîrü’l-ʿasîr min ʿulûmi’t-tefsîr ve bunun muhtasarı Taḳrîbü’t-teysîr min ʿulûmi’t-tefsîr; İbn Hacer’in Nuḫbetü’l-fiker’ine dair İncâḥu’l-ḳarye şerḥu’n-Nuḫbe. Şinkīṭî’nin ayrıca şiirlerini topladığı büyükçe bir divanı vardır (eserleri hakkında ayrıca bk. Ebû Bekir b. Ahmed el-Habeşî el-Alevî, s. 74-76).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Habîbullah eş-Şinkīṭî, Zâdü’l-müslim fîme’ttefeḳa ʿaleyhi’l-Buḫârî ve Müslim, Beyrut 1401/1981, I, 3-6; V, 537-540, 544, 549-567; a.mlf., İḍâʾetü’l-ḥâlik, Beyrut 1415/1995, s. 2, ayrıca bk. İbnü’s-Sıddîk el-Cekenî eş-Şinkīṭî’nin girişi, s. 1-12; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 79; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Żaʿîfü’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr ve ziyâdetüh, Beyrut 1969, I, 39 vd.; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 49-57; II, 1173-1175; Zekî

M. Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-şarḳıyye, Beyrut 1994, I, 374-375; Ebû Bekir b. Ahmed el-Habeşî el-Alevî, ed-Delîlü’l-müşîr, Mekke 1418/1997, s. 72-83; M. Fuâd Abdülbâkī, el-Lüʾlüʾü ve’l-mercân fîme’ttefeḳa ʿaleyhi’ş-şeyḫân, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 8-9; Mahmûd Saîd Memdûh, Teşnîfü’l-esmâʾ bi-şüyûḫi’l-icâze ve’s-semâʿ, Kahire, ts., s. 155-158, 587-588; Seyyid Alevî b. Abbas el-Hasenî, Fihristü’ş-şüyûḫ ve’l-esânîd, [baskı yeri yok] 1423/2003, s. 73-74 vd.; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1694, 1995, 2018; Sa‘deddin Mansûr Muhammed, “Zâdü’l-müslim fîme’ttefeḳa ʿaleyhi’l-Buḫârî ve Müslim li’ş-Şeyḫ Muḥammed Ḥabîbullah eş-Şinḳīṭî”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XLI/3, İslâmâ-bâd 2006, s. 67-85.

Mehmet Özşenel

ŞİNKĪTÎ, Muhammed Mahmûd

(محمّد محمود الشنقيطي)

Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Muhammed et-Türküzî eş-Şinkītî (1829-1904)

Moritanya asıllı Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Yaygın kanaate göre 1245 (1829) yılında Moritanya'nın Şinkīt vilâyetinin Tagant bölgesinde ilim ehli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi (farklı doğum tarihleriyle ilgili olarak bk. Râid b. Sa'd eş-Şelâhî, s. 18). Öğretimle meşgul olan babasının Telâmîd lakabıyla anılmasından dolayı Şinkītî İbnü't-Telâmîd diye de bilinir. İlk eğitimini babasından aldı. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyerek tecvid, sarf, nahiv, belâgat, fıkıh ve usul gibi dersler okudu. Şinkīt'ta İcdûd (Ecdûd) lakabıyla tanınan Abdülvehhâb b. Ekteveşnî b. Seyyid el-Alevî'den Arap dili ve edebiyatı dersleri aldıktan başka Kutb Kemâleddin Seydî b. Heybe ve Muhammed es-Sagīr gibi âlimlerden faydalandı.

Ahmed Teymür Paşa onun öğrencilerindendir. 1280 (1863) yılında bir grup âlimle birlikte hac maksadıyla yola çıktı. Cezayir, Fas, Merakeş ve Mısır güzergâhını takip ederek üç yıl sonra Mekke'ye ulaştı, hac farîzasını yerine getirip Muharrem 1284'te (Mayıs 1867) Medine'ye gitti. Bu arada Mekke şerifi Abdullah b. Muhammed b. Avn ile görüştü. Şinkītî'nin ilminden etkilenen şerifin ricası üzerine Mekke'de kalmayı kabul etti. Burada pek çok âlimle tanıştı ve onlarla ilmî müzakerelerde bulundu. Mekke ve Medine kütüphanelerinde bulunan çok sayıda yazma eseri istinsah etti.

Şinkītî, Hicaz'da bulunduğu sırada İstanbul'dan gelen talebelere ders verdi. Bunların arasında bulunan Hacı İbrâhim Efendi, Hicaz Valisi Şerif Paşa'nın kâhyası olan babası İsmâil Efendi ile birlikte Mekke'ye giderek Şinkītî'nin talebesi oldu (DİA, XIV, 481). Hacı İbrâhim Efendi, daha sonra İstanbul'da açtığı dârütta'lîmde Arapça imtihanlarını yapması için hocasını İstanbul'a davet etti. 1285 (1868), 1292 (1875) ve 1300 (1883) yıllarında İstanbul'a

gelen ve uzun süre burada kalan Şinkītî, Ahmed Cevdet Paşa ve Münif Paşa gibi devrin ünlü âlim ve idarecileriyle tanıştı, çeşitli âlimlerle sohbetlerde ve münakaşalarda bulundu. Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi kendisinden ders aldı. İstanbul kütüphanelerinde araştırmalar yapan ve yazmalar konusundaki bilgisiyle tanınan Şinkītî'yi konağında misafir eden dönemin Maarif nâzırı Münif Paşa, ondan Avrupa kütüphanelerindeki Arapça yazma eserler hakkında bilgi sağlamasını istedi. Şinkītî, Sultan Abdülhamid'in onayı ile 1887'de gittiği Londra ve Paris'teki kütüphanelerle İspanya'nın muhtelif kütüphanelerinde çalıştı ve tesbit ettiği yazma eserlerin bir fihristini hazırladı. Fakat dönüşte çeşitli anlaşmazlıklar yüzünden fihristi teslim etmediği için proje başarısız kaldı. Osman Nuri Ergin, Şinkītî'nin getirdiği malzemeler için kendisine tahsis edilen harcırahla yetinmeyip fazladan para istediğini belirtir (Türkiye Maarif Tarihi, III, 804). Şinkītî'nin klasik Arap edebiyatı alanındaki otoritesi şarkiyatçılar arasında da bilinmekteydi. İstanbul'da bulunduğu sırada 1889'da Stockholm'de toplanacak olan VIII. Müsteşrikler Kongresi'ne Osmanlı hükümetince delege olarak gönderilmesi İsveç hükümeti tarafından Bâbıâli'den rica edildi. Ancak Şinkītî'nin bunun için bazı şartlar ileri sürmesinden rahatsızlık duyan padişah onun Medine'ye dönmesini emretti; kongreye de Ahmed Midhat Efendi gönderildi (Şinkītî'nin şartları ve diğer hususlar için bk. el-Ḥamâse, s. 2 vd.). Medine'de rahat edemeyen Şinkītî, özellikle Ahmed el-Berzencî ile giriştiği tartışmalardan sonra 1307'de (1889-90) şehirden ayrılıp Kahire'ye yerleşti. Burada başta Muhammed Tevfîk el-Bekrî ve Muhammed Abduh olmak üzere önde gelen âlim ve şahsiyetlerin desteğini kazandı. Ezher'de bazı ıslah çalışmalarıyla meşgul olan Abduh, Şinkītî'nin Arap dili ve edebiyatı dersleri vermesini sağladı. Çok sayıda talebe yetiştirdiği gibi bazı temel eserlerin neşri konusunda önemli görevler üstlenen Şinkītî, 23 Şevval 1322'de (31 Aralık 1904) Kahire'de vefat etti. Şinkītî'nin İspanya'ya yaptığı yolculuğu Henri Pérès müslümanların Endülüs'ü yeniden keşifleri olarak değerlendirmiştir. Ona göre Şinkītî araştırma amacıyla İspanya'ya giden ve uzun süre orada kalan ilk müslüman âlimdir (Lewis, s. 130). Şinkītî matbu ve yazma çok sayıda eserden oluşan kütüphanesini Şinkītliler'in hayrına vakfetmiştir. Bunlardan yaklaşık 600 yazma eser bugün Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır.

Eserleri. Telif. 1. İḥḳāḳu'l-ḥaḳ ve tebrîʾü'l-ʿArab mimmâ aḥdes̱e ʿÂkiş el-Yemenî fî luġatihim ve Lâmiyyeti'l-ʿArab. Şinkītî'nin Mekke'de bulunduğu

sırada, Âkiş lakabıyla tanınan Ahmed ed-Damedî'nin Şenferâ'nın kasidesine yazdığı şerhin reddiye tarzında bir hâşiyesidir. Kahire'de 1319'da (1901) basılan eserin daha sonra ilmî neşri yapılmıştır (bk. bibl.). 2. el-Ḥamâsetü's-seniyyetü'l-kâmiletü'l-meziyye fi'r-riḥleti'l-ʿilmiyyeti'ş-Şinḳīṭiyyeti't-Türküziyye (Kahire 1319). Kısmen otobiyografi şeklinde olan ve iki kısımdan meydana gelen eserde Şinkītî'nin bazı kasideleri ve çeşitli konularda reddiyeleri bulunmaktadır. Burada ayrıca VIII. Müsteşrikler Kongresi'ne davet edildiğinde İsveç Kralı II. Oskar için yazdığı kasideyi de yayımlamıştır. 3. Fihrisü'l-Eskûriyâl. Şinkītî'nin İslâm kültürüyle ilgili olarak tesbit ettiği Madrid Kütüphanesi'nde on yedi, Escurial Library'de 407, Sevilla'da (İşbîliye) üç, Gırnata'da üç ve Gırnata yakınlarında bir manastırdaki üç kitabın listesidir. Eser Tunus'ta Hasan Hüsnî Abdülvehhâb Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Râid b. Sa'd eş-Şelâhî, s. 68). 4. ʿAẕbü'l-menhel ve'l-maʿmel ve'l-müsemmâ ṣarfu s̱üʿal. Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de yazma nüshası bulunan eser (a.g.e., s. 66) "süal" (ثعل) kelimesinin münsarif oluşuna dairdir. 5. Ṭahâretü ʿilmi'l-müsten-cî min necâseti cehli'l-Berzencî. Şinkītî, el-Ḥamâse adlı eserinde (II. Kısım, s. 84) bu isimde bir kitap yazdığını söyler. 6. el-Ḥaḳḳu'l-mübînü'l-muḍâʿ fî reddi iḫtilâfi'l-ceheleti'l-evġādi'l-vuḍḍâʿ. Müellifin Ahmed b. Zeynî Dahlân için reddiye mahiyetinde kaleme aldığı bir risâle olup yazma nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (a.g.e., s. 67). 7. Bünyânü'l-ʿilmi'l-muraṣṣaṣ fî evhâmi'l-Muḫaṣṣaṣ. İbn Sîde'nin el-Muḫaṣṣaṣ adlı hacimli sözlüğünü basıma hazırlayan komisyonda yer alan Şinkītî yaptığı düzeltmeleri bu eserinde toplamıştır.

Tahkik ve Tashih. 1. Taṣḥîḥu Kitâbi'l-Eġānî. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin eserinin Bulak baskısındaki hatalara dairdir (Kahire 1334). 2. Şerḥu Şevâhidi'l-Muġnî. Celâleddin es-Süyûtî'ye ait eserin tashih ve ta'likatıdır (Kahire 1904; nşr. Ahmed Zafir Kûcân, I-II, Dımaşk 1967). 3. el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ. Ḳāmûs'un pek çok nüshasına ulaşan ve bunları Resûliyye nüshası ile karşılaştıran Şinkītî'nin tashih ettiği nüsha vefatından sonra basılmıştır (Kahire 1330). 4. Esrârü'l-belâġa. M. Reşîd Rızâ'nın neşrettiği Abdülkāhir el-Cürcânî'ye ait eserin tashihidir. 5. Delâʾilü'l-iʿcâz fî ʿilmi'l-meʿânî. Abdülkāhir el-Cürcânî'nin eserini Muhammed Abduh ile birlikte tashih etmiş, bu nüshayı Reşîd Rızâ yayımlamıştır (Kahire 1903-1904). Müellifin Risâle fî ḫuffi'r-Resûl başlıklı bir eseri ve basılmadan önce düzelttiği başka eserleri de bulunmaktadır. Şinkītî'nin sekseninci ölüm yıl dönümü

münasebetiyle 18-20 Haziran 1996'da yapılan anma toplantısında sunulan tebliğler yayımlanmıştır (Devrü Mûrîtânyâ fi't-tevâṣuli'l-fikrî el-meşriḳī el-maġribî: Buḥûs̱ ve münâḳaşâtü nedveti'z̠-z̠ikrâ es̱-s̱emânîn li'ş-şeyẖ Muḥammed Maḥmûd b. et-Telâmîd eş-Şinḳīṭî el-müteveffâ bi'l-Ḳāhire sene 1905: Nuvâkşût 18-20 Yunyu 1996, haz. Hamad Allah Velîd es-Selîm, İskenderiye 2002).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mahmûd eş-Şinkītî, el-Ḥamâse, Kahire 1319, s. 2 vd., ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., İḥḳāḳu'l-ḥaḳ ve tebrîʾü'l-ʿArab mimmâ aḥdes̱e ʿÂkiş el-Yemenî fî luġatihim ve Lâmiyyeti'l-ʿArab (nşr. Râid b. Sa'd eş-Şelâhî), Küveyt 1426/2005; Muhammed es-Senûsî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye (nşr. Ali eş-Şennûfî), Tunus 1398/1978, III, 169-171; Türkiye Maarif Tarihi, III, 802-805; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 313-314; Ahmed Teymur Paşa, Aʿlâmü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Kahire 1387/1967, s. 369-372; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 89-90; B. Lewis, Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East, Chicago 1993, s. 130-131; Hilâl Nâcî, "Muḥammed et-Türküzî eş-Şinḳīṭî", Mevsûʿatü Beyti'l-ḥikme li-aʿlâmi'l-ʿArab,

Bağdad 1420/2000, I, 449-450; Râid b. Sa'd eş-Şelâhî, Ḳaṭfü'l-ʿanâḳīd min tercümeti'ş-Şinḳīṭî İbni't-Telâmîd (Şinkītî, İḥḳāḳu'l-ḥaḳ içinde); Hulûsi Kılıç, "Hacı İbrâhim Efendi", DİA, XIV, 481; Ahmed b. Muhammed Yahyâ, "İtlâmîd eş-Şinḳīṭî, Muḥammed Maḥmûd Veledü Aḥmed", Mv.AU, I, 255-257.

Hilal Görgün

ŞİNŞEVRÎ

(الشنشوري)

Cemâlüddîn Abdullāh b. Muhammed b. Abdillâh b. Alî eş-Şinşevrî el-Maarrî el-Acemî (ö. 999/1591)

Şâfiî fakihi, hesap ve ferâiz âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 935 (1529) yılında doğdu. Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb adlı eserinin mukaddimesinde belirttiğine göre (İhsanoğlu v.dğr., I, 90) aslen Şinşevr köyünden olup Suriye'nin kuzeybatısındaki Maarretünnu'mân'da dünyaya gelmiştir. Mısır'da Menûfiye vilâyetine bağlı olan Şinşevr, müellifin er-Raḥbiyye şerhinin bazı hâşiyelerinde (Ali Paşa Mübârek, XII, 364) ve müellifine okunduğu belirtilen Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb'e ait bir yazma nüshada (Ziriklî, IV, 129) bu şekilde kaydedilirken İbnü'l-Cey'ân kelimeyi Şenşûr diye okumuştur (et-Tuḥfetü's-seniyye, s. 107; ayrıca bk. Muhammed Remzî, III, 163-164). Celâleddin es-Süyûtî, Zekeriyyâ el-Ensârî ve Nûreddin el-Mahallî'nin öğrencisi olup Ezher'de ve diğer medreselerde ders vermiş, ferâiz konusunda kitaplar telif etmiş olan (Gazzî, II, 37-38; Ali Paşa Mübârek, XII, 365) babası Bahâeddin Muhammed'den ders aldı. Ezher'de hatiplik ve müderrislik yaptı. Onun Süyûtî ve Zekeriyyâ el-Ensârî'den ders okuduğuna dair Necmeddin el-Gazzî'nin verdiği bilgi (el-Kevâkibü's-sâ˒ire, III, 161) yanlış olup Şinşevrî'nin doğumundan önce vefat eden bu iki zat yine Gazzî'nin yukarıdaki nakline göre onun değil babasının hocalarıdır. Şinşevrî'den ders alanlar arasında Muhammed b. Muhammed el-Meydânî ed-Dımaşkī ve Muhammed b. Ahmed el-Murâdî el-Kāhirî'nin adları anılmaktadır. Kendisiyle 986 (1578) yılında Kahire'de görüşen İbnü'l-Kādî onun hesap ve ferâizde âlim olduğunu kaydeder.

Eserleri. 1. el-Fevâ˒idü'ş-Şinşevriyye fî şerḥi'l-Manẓûmeti'r-Raḥbiyye. İbnü'l-Mütefennine diye tanınan Muvaffakuddin Muhammed b. Ali er-Rahbî'nin ferâize dair el-Urcûzetü'r-Raḥbiyye adlı eserinin şerhi olup (yazma nüshaları için bk. İhsanoğlu v.dğr., I, 91-92) üzerine birçok hâşiye

yazılmıştır. Bunlar arasında İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî'nin defalarca basılan (meselâ Kahire 1236, 1282, 1347) et-Tuḥfetü'l-ḫayriyye, Muhammed b. Ali el-İdfînî el-Buhayrî'nin el-Lüʾlüʾetü's-seniyye ʿale'l-Fevâʾidi'ş-Şinşevriyye (a.g.e., I, 109), Yûsuf ez-Zeyyât'ın el-Vesîletü'l-berriyye ile'l-Fevâʾidi'ş-Şinşevriyye (a.g.e., II, 567), Ali b. Şattâ el-Menşelîlî'nin Taḳyîdât ʿalâ Şerḥi'ş-Şinşevrî (Melik Suûd Üniversitesi Ktp., nr. 5549), Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman el-Bûlâkī'nin el-Cevâhirü'l-mehdiyye li-ṭullâbi'l-Fevâʾidi'ş-Şinşevriyye (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 22055 B; nr. Ferâiz 322) adlı eserleriyle Muhammed b. Sâlim el-Hifnî (a.g.e., I, 212), Muhammed b. Mustafa el-Hudarî'nin (Kahire 1293) hâşiyeleri anılabilir. Muhammed b. Muhammed el-Besyûnî er-Reşîdî ile el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin de esere hâşiye yazdıkları bilinmektedir. J. D. Luciani bu şerhi ve Bâcû-rî'nin hâşiyesini Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Traité des successions musulmanes, éxtrait du commentaire de la Rahbia par Chenchouri, de la glose d'el Badjouri et d'autres auteurs arabes, Paris 1890; Cezayir 1896). Müellif bu eserini ayrıca ihtisar etmiştir (Mektebetü'l-Ezheri'ş-şerîf, nr. Genel 2168/Özel 35). 2. ed-Dürretü'l-muḍıyye fî şerḥi'l-Fârıżıyye. Hanbelî âlimi Şemseddin Muhammed el-Fârizî el-Mısrî'nin yine ferâizle ilgili el-Manẓûmetü'l-Fârıżıyye'sinin şerhidir (nşr. Muhammed b. Abdülazîz b. Mâni', Dımaşk 1381/1961). 3. el-Fevâʾidü'l-marḍıyye fî şerḥi'l-Mülaḳḳabâti'l-Verdiyye. Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin ferâize dair el-Vesâʾilü'l-mühez̠z̠ebe fi'l-mesâʾili'l-mülaḳḳabe (el-Mülaḳḳabâtü'l-Verdiyye) adlı eserinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmi', nr. 22, 23; Mektebetü'l-belediyyeti'l-İskenderiyye, nr. N 2847 D). 4. Şerḥu'l-Caʿberiyye. Burhâneddin el-Ca'berî'nin ferâizle ilgili eserinin şerhidir (Mektebetü'l-Ezheri'ş-şerîf, nr. Genel 2972/Özel 51). 5. Ḫulâṣatü'l-fiker fî şerḥi'l-Muḫtaṣar. İbn Hacer el-Askalânî'nin Nuḫbetü'l-fiker adlı kendi eserini ihtisar ettiği el-Muḫtaṣar fî muṣṭalaḥi ehli'l-es̠er'in şerhidir (nşr. Sâbır b. Muhammed b. Sa'dullah ez-Ziyârî, Küveyt 1405/1984). 6. Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb bi-şerḥi Kitâbi't-Tertîb. Sıbtu'l-Mardînî'nin Tertîbü'l-Mecmûʿ fi'l-ferâʾiż adlı eserinin şerhi olup bu metnin Sıbtu'l-Mardînî'nin hocası İbnü'l-Mecdî'ye nisbet edilmesi (a.g.e., I, 90; Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, II, 660) yanlıştır (krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1605; Ziriklî, VII, 55). Kitâbü'l-Mecmûʿ Şemseddin Muhammed b. Şeref el-Kellâî'nin eseridir. Müellif hattı yazması günümüze ulaşan (Chester Beatty Library, nr. 3723) Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb basılmıştır (kenarında Ebû Bekir b. Ahmed es-Sebtî'nin Şerḥu'r-Raḥbiyye'siyle birlikte, I-II, Kahire 1301,

1307, 1345). 7. Şerḥu Tuḥfeti’l-aḥbâb fî ʿilmi’l-ḥisâb. Yine Sıbtu’l-Mardînî’nin eserine yazılan bu şerhin çeşitli nüshaları mevcuttur (King, II, 924-925; İhsanoğlu v.dğr., I, 94-95; Habeşî, I, 549). 8. Buġyetü’r-râġıb fî şerḥi Mürşideti’ṭ-ṭâlib ilâ esne’l-meṭâlib. İbnü’l-Hâim’in hesaba dair eserinin şerhi olup çeşitli nüshaları zamanımıza kadar gelmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 314, Lâleli, nr. 2748; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 3082, 7579; ayrıca bk. King, II, 908; İhsanoğlu v.dğr., I, 89). Müellif bu eserini ayrıca ihtisar etmiştir (İhsanoğlu v.dğr., I, 90). 9. Şerḥu’l-Maʿûne. İbnü’l-Hâim’in el-Maʿûne fî ʿilmi’l-ḥisâbi’l-hevâʾî adlı eserinin şerhidir (Mektebetü’l-Ezheri’ş-şerîf,

nr. Genel 39980/Özel 326). 10. Ḳurretü’l-ʿayneyn. Zekeriyyâ el-Ensârî’ye ait Mesâḥatü’l-ḳulleteyn adlı eserin şerhidir (yazma nüshaları için bk. a.g.e., I, 92-93).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Hâim, el-Maʿûne fî ʿilmi’l-ḥisâbi’l-hevâʾî (nşr. Hudayyir Abbas Muhammmed el-Münşidâvî), Bağdad 1988, neşredenin girişi, s. 39; Şerefeddin İbnü’l-Cey‘ân, et-Tuḥfetü’s-seniyye bi-esmâʾi’l-bilâdi’l-Mıṣriyye, Kahire 1394/1974, s. 107; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, III, 63; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, II, 37-38; III, 161; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1605, 1655; İbnü’l-İmâd, Şe̱zerât (Arnaût), X, 578-579; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1422/2001, XII, 364-365; Serkîs, Muʿcem, I, 508; II, 1146-1147; Brockelmann, GAL, II, 418; Suppl., II, 442; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 473; II, 219; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1958, III, 96; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü’l-coġrâfî li’l-bilâdi’l-Mıṣriyye, Kahire 1958, III, 163-164; Fuâd Seyyid, Fihristü’l-maḫṭûṭât: Neşretün bi’l-maḫṭûṭâti’lletî iḳtenethe’d-dâr min sene 1936-1955, Kahire 1380/1961, I, 230; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmanes dans l’Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, I, 111; II, 590-591; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 128-129; VI, 157; VII, 54-55; D. A. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿilmiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1986,

II, 908, 924-925; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 175, 203; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 53, 88-95, 109, 212; II, 567; a.mlf. - B. A. Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 332; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 549; III, 1639-1040, 1662-1663, 1755-1756, 1855, 2021; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 660.

Ahmet Özel

ŞİNTOİZM

Geleneksel Japon dini.

Japonya'nın yerel dini olan Şinto (Şintoizm), tarih öncesi çağlardan kalma animistik inanç şekillerinin -Taoist, Budist ve Konfüçyüsçü unsurların da etkisiyle-Antikçağ'larda şekillenmeye başlayan modern biçimidir. Tarihî açıdan bakıldığında Ural-Altay halklarına ait animistik kökenli Şamanizm öğretisinin Japon adalarındaki uzantısı olarak da görülebilir. Bundan dolayı Şinto öğretisine ait pek çok unsurun eski Türk dinleri gibi Orta Asya kökenli dinlerde de karşılığının bulunduğu görülür.

Şinto aslen Çince (şen-tao) bir kelimedir ve "tanrıların yolu" anlamına gelir. Japonca karşılığı kami-no-miçidir. Japon dinî metinlerinde, Japonlar'ın geleneksel dinlerini VIII. yüzyıldan itibaren Japonya'da hızla yayılan Budist inancından ayırmak amacıyla bu Çince söz benimsenmiştir.

Şintoizm'in bir kurucusu ve peygamberi olmadığı gibi klasik anlamıyla bir kutsal metni ve dinî kodeksi de yoktur. Şintoizm, daha ziyade ataların ruhlarıyla ilişkilendirilen tabiat üstü varlıklara veya güçlere (kami) belli ritüeller çerçevesinde tapınma, Japon geleneğine ve aileye saygı gösterme üzerine kurulu bir dinî öğreti veya hayat biçimidir. Şintoizm, aynı zamanda ilkel bir tabiatçılık anlayışından beslenen ve tabiatla insan arasında mevcut, görünen ve görünmeyen her türlü ilişkiye önem atfeden güçlü bir ahlâk sistemi geliştirmiştir. Bu tabiatçı ahlâk anlayışı, Konfüçyüsçü sosyal ahlâkın da etkisiyle Ortaçağ'dan itibaren günümüz Şintoizm'inin temelini oluşturmuştur. Şintoizm'in bir diğer özelliği Japonya ve Japon halkıyla özdeşleşmesi, dolayısıyla dışarıya kapalı bir din olmasıdır. Şintoizm'den doğan bazı yeni dinî akımlar hariç Şinto geleneğinde ihtidâ veya misyon faaliyeti yoktur.

Dinî bir sistem biçiminde Şintoizm'in ortaya çıkışı Japon tarihinde Yoyoi adıyla bilinen döneme (m.ö. 300 - m.s. 300 civarı) rastlar. Bunu izleyen Kofun döneminde (m.s. 300-550) günümüzdeki haline yakın bir şekil almıştır. Bu dönemde (m.s. V. yüzyıl) yazının Çin ve Kore yoluyla

Japonya'ya girmesiyle Şinto metinleri kayda geçirilmiş, bu durum merkezî bir Şinto sisteminin gelişmesine imkân hazırlamıştır. Milâttan sonra VI. yüzyılda Japonya'ya giren Budizm VIII. yüzyılda güçlenerek Şintoizm'i etkilemiş, Budizm'e karşı Şintoist çevrelerde oluşan tepki Şintoizm'in standart hale getirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu arada Ise'de bulunan Şinto tapınağı merkezî bir tapınak statüsüne ulaşmıştır. Kojiki, Nihongi ve Taiho yasaları gibi metinlerin bu dönemde kayıt altına alınması da kısmen Şintoizm'in Budizm'e karşı örgütlenme amacını yansıtır. Aynı yüzyıllarda Japonya'ya giren bir başka yabancı öğreti olan Konfüçyüsçülük de Şintoistler tarafından benzer tepkiyle karşılanmıştır. Bununla birlikte hem Budizm'in hem Konfüçyüsçülüğün şehirli entelektüel ve bürokrat kesimlerinde yükselişi önlenememiştir.

Şintoizm modern yapısını büyük oranda 1600-1868 yılları arasını kapsayan Yedo döneminde kazanmıştır. Bu dönem için belirleyici olan en önemli değişimler Şintoizm'in millî bir din olarak algılanması ve devlet dini biçimine dönüştürülmesi, Budist ve Konfüçyüsçü etkilerden arındırma çabasına girilmesi ve birbirinden farklı Şinto gruplarının ortaya çıkması şeklinde özetlenebilir. Yedo dönemini izleyen iç savaşın ardından gelen Meiji restorasyonu döneminde Japonya'da Batı karşıtı ulusalcı bir anlayışın gelişmesine paralel şekilde Şintoizm de tamamen devletin kontrolüne girmiş ve 1871'de Din İşleri Bakanlığı kurularak Şintoizm devletin tek resmî dini (Şinbutsu bunri) haline gelmiştir. 1945'te Japonya'nın II. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkmasına kadarki dönemde millî Şinto anlayışının yapılanması hız kesmeden devam etmiştir. Bu çerçevede Şintoizm'in toplumu birleştirici bir unsur halinde kullanılması ve halkın kendisine kutsallık izâfe edilen Japon imparatorunun nüfuzu altında birleştirilmesi amaçlanmış, böylece koyu bir yurt severlik bilinci oluşturulmuştur. Savaş sonrasında -Amerika Birleşik Devletleri'nin isteği doğrultusunda- Şintoizm resmî din statüsünden çıkarılmış, daha ziyade halk inancı biçiminde devam etmiştir.

Günümüzde gerek Budist/Konfüçyüsçü/Taoist etkiler gerekse Şintoizm'in iç dinamiklerinden kaynaklanan tarihî şartlar dolayısıyla birbirinden farklı dört ana Şinto yorumu bulunmaktadır. En eski Şinto geleneklerini koruduğu kabul edilen Jinja Şinto (tapınak Şinto'su); çoğunlukla folklorik inançlarla şifacılık, büyücülük gibi çok eski animistik uygulamaların karışımından

meydana gelen Minzoku Şinto (halk Şinto'su); XVIII. yüzyılda ortaya çıkan modernist-yenilikçi, bazı spiritüel inançlardan oluşan Kyoha Şinto (mezhep Şinto'su) ve Şintoizm'den kaynaklanan, fakat daha da özelleşerek neredeyse yeni bir dinî harekete dönüşen Şintokei Şinşukyo'dur (Şinto'dan gelen yeni yollar).

Vahye dayalı bir kavram çerçevesinde olmasa da Şintoizm'i çok tanrılı bir kutsallık doğrultusunda yorumlayan birtakım yazılı metinler Şintoistler arasında saygın bir yere sahiptir. Bunların başında Japon yazılı dinî edebiyatının ilk örneğini teşkil eden Kojiki gelir. Bugünkü haliyle VIII. yüzyılın başlarında meydana gelen Kojiki, Japon adalarının kutsallığı, Şinto tanrılarının öyküleri, dünyanın yaratılışı, Japonlar'ın mitolojik kahramanlarının hayatları gibi efsaneleri içerir. Benzer bir metin yine Japonlar'ın efsanevî tarihini anlatan ve kökeni VIII. yüzyıla kadar inen Nihongi'dir (Nihonşoki). Yazılış dönemlerinden çok daha eskiye uzanan şifahî gelenekleri derleyen

bu metinler Şintoizm'in ana yazılı (kutsal) kaynaklarını oluşturur.

Teorik inanç ve gelişmiş bir dinsel kurallar sistemine sahip olmayan Şintoizm'in temelinde, kamilerle insanlar arasındaki ilişkiyi ve hayatın her yönünü kapsayacak biçimde uyumu ve sadeliği esas alan bir öğreti yer alır. Animistik dinlerin çoğunda rastlandığı üzere tanrısal güçlere karşılık gelen ve "tabiat ruhları" (yaşam güçleri) şeklinde açıklanan kamiler tabiattaki her şeyde mevcuttur. Evrendeki her türlü düzen onların insanlarla ilişkisi çerçevesinde varlığını devam ettirir. Tabiattaki her şeyde, dağlarda, ormanlarda, mağaralarda, sularda ve gökyüzünde çok sayıda kami bulunur. Bitki ve hayvan gibi canlı varlıklarda da kamiler vardır. İnsanların ruhları öldükten sonra kami haline dönüşür. Japon imparatorları (mikado) yaşarken de kamidir. Japon ırkının kendisinden yaratıldığına inanılan güneş tanrıçası Amaterasu kamilerin en önemlisidir. Bir kami kendi başına ne iyi ne de kötüdür. İnsanların kamilerle olan ilişkisi kamiyi insanın lehine veya aleyhine çevirebilir. Bu ilişkinin ana unsurunu ritüeller aracılığıyla her kaminin insan tarafından tatmin edilmesi teşkil eder.

Şinto ritüelleri ya kamilere adanmış tapınaklarda (jinja/jinsa) veya evlerdeki ibadete ayrılmış mekânlarda (kami-dara) icra edilir. En önemli Şinto

tapınağı Honşu adasındaki Ise şehrinde bulunan Amaterasu Jinja'dır. Şinto ritüelleri günün belli vakitlerine göre düzenlenmiş değildir; daha çok herhangi bir kamiden şahsî bir talepte bulunmak amacıyla yapılır. Düzenli ritüeller bayram günlerinde (matsuri) uygulanır. Bunlardan biri her yıl ocak ayında yapılan ateş merasimidir. Düzenli ya da düzensiz bütün ritüeller kutsal mekânların bir köşesinde bulunan su havuzlarındaki arınma ritüeliyle başlar. El ve -artık pek uygulanmayan-ağız yıkama işlemiyle hem bedenî hem ruhî arınma gerçekleştirilir; ayrıca tapınakta yanan ateşin dumanı başın üzerinden geçirilir. Bu şekilde kişinin kaminin huzuruna çıkmaya hazır (günahlarından arınmış ve kutsanmış) hale gelmesi amaçlanır. İkinci aşama kamiye getirilen kurban veya takdimenin sunulmasıdır. Şinto takdimeleri pirinç rakısı (saki) ile pirinç veya başka bir şeyden yapılmış yiyecek takdimesinden (şinser) oluşur. Son aşama, el çırparak kamiyi çağırdıktan sonra kamiden talep edilen isteklerin söylenmesi ve belli duaların okunmasıdır. Tapınaklarda icra edilen ritüeller genellikle Şinto rahip ve rahibeleri tarafından yönetilir. Bazı özel günlerde ise din adamları müzik eşliğinde "kagura" adı verilen şamanik danslar yapar. Tapınağa girişte ayakkabılar çıkarılır ve "tori" denilen, sonlu âlemi tanrıların sonsuz âleminden ayırdığına inanılan kuş tüneği biçimindeki bir kapının altından geçilir. Tapınakların önüne asılan kutsal sicimler de aynı işlevi görür. Bayramlarda genellikle adına bayramın düzenlendiği kaminin heykeli bir tahtırevan üzerinde taşınır, sumo güreşi ve gösteriler yapılır. Oruç ve yemek bayram merasiminin diğer unsurlarındandır. Önemli bayramların başında 1 Ocak'ta kutlanan yeni yıl bayramı, ilkbahar (pirinç ekme) ve sonbahar (hasat şükranı) bayramları ile yılda iki defa Amaterasu adına ve yılda bir defa yerel kami adına kutlanan bayramlar gelir.

Şinto inancında kutsallık atfedilen belli bir merkez yoktur; bunun yerine başta Japon toprakları olmak üzere bütün tabiat kutsal kabul edilir. Fakat dağlara, özellikle de Fuji dağına kamilerin meskeni olduklarına inanıldığından saygı gösterilir ve her yıl çok sayıda kişi tarafından ziyaret edilir. Güneş Şinto sembolizminde önemli bir yere sahiptir. Japonya kelimesinin Japonca'daki karşılığı olan Nippon (Nihon) "Güneşin doğduğu ülke" anlamına gelir. Japon bayrağını oluşturan beyaz zemin üzerindeki büyük kırmızı nokta güneşi temsil eder. Ayna da güneş tanrıçası Amaterasu'nun ışığını yansıtması sebebiyle kutsal sembol olarak tapınaklarda ve evlerin ibadet mekânlarında bulundurulur. Ayrıca gerek

tapınaklarda gerekse köy girişlerinde, köprülerde, yollarda ve dağ geçitlerinde koruyucu özelliğe sahip, hayvan veya insan şeklindeki bazı semboller kullanılır. Şinto öğretisinde temizliğe büyük önem atfedildiğinden evlerin girişine sabah akşam temizlik amacıyla su serpilmesi ya da girişe ve köşelere tuz konması âdeti vardır.

Bu dinde oldukça güçlü mitolojik anlatımlar mevcuttur. Büyük oranda Kojiki ve Nihongi'de geçen bu anlatımlar çoğunlukla evrenin yaratılışı ve yapısıyla ilgili konuları içerir. Şintoizm, yaratılış konusunda diğer çok tanrılı dinlerdeki kavramlara benzer bir kavram kurgusuna sahiptir. Evrenin kendi başına var olan kaotik bir düzlemden çıktığı kabul edilir. Yaratılış noktasında kamilere düşen görev karmaşa (kaos) durumundan düzen (kozmos) durumuna geçişi sağlamaktan ibarettir. Her şeyden önce yer ve gök birbirinden ayrılarak üç temel kami olan Ame no minaka, Taki mi musubi ve Kami musubi ortaya çıkar. Bu üç kami evreni belli bir denge durumuna getirdikten sonra diğer sekiz çift kamiyi yaratmaya başlar. Bunların yarattığı kamiler kuşağının son çifti olan eril unsur Izanagi ile dişil unsur Izanami hem Japon halkını hem Japon adalarını meydana getirir. Japonlar'ın en gözde kamisi olan güneş tanrıçası Amaterasu, Izanagi'nin gözünden doğar. Kozmik düzeni temsil eden Amaterasu'ya karşı kaosun sembolü olan Susano-o (Susano-wo) ise Izanagi'nin burnundan yaratılır. Gökleri ve yeryüzünü kaplayan aydınlık bölge Amaterasu'nun, denizler ve gizli varlıklar bölgesi Susano-o'nun yönetimine verilir. Fakat gökleri de hâkimiyetine almak isteyen Susano-o, Amaterasu'ya saldırır. Kaosun bu saldırısı yüzünden Amaterasu bir mağaraya girer ve oradan çıkmaz. Amaterasu'nun mağaraya kapanması tabiattaki düzeni alt üst eder; bunun üzerine diğer kamiler onun mağaradan çıkarılması için bir plan yapar. Öncelikle Amaterasu'nun mağaradan dışarıya bakmasını sağlamak amacıyla mağaranın önüne bütün kuşların üstüne tüneyeceği bir iskele inşa edilir. Bu iskele Japon inancına göre, bugün Japon tapınaklarının girişinde bulunan bir nevi kapı konumundaki torinin aslını oluşturur. Buraya konan kuşların çığlığı Amaterasu'nun merakını uyandırır ve dışarıya doğru bakar. İkinci aşamada Uzama adlı bir kami mağaranın önünde dans ederek Amaterasu'nun dikkatini çeker. Bu dans geleneğe göre günümüzde tapınaklarda icra edilen kagura dansının kökenidir. Daha sonra mağaranın dışından tutulan bir aynada kendi sûretini olağan üstü bir ışık şeklinde gören Amaterasu aynaya doğru giderken kamiler onu mağaranın dışına

çekerler, böylece kozmik düzen yeniden temin edilmiş olur. Efsanenin geri kalan kısmında da büyük oranda Jimmu, Jingo, Yamato gibi mitolojik imparatorların hikâyeleri yer alır. Böylece uygulamadaki pek çok Şinto ritüelinin mitolojik esası vurgulanmak suretiyle sosyal yaptırım pekiştirilmeye çalışılır.

Birçok animist dinde olduğu gibi Şintoizm de ölüm sonrası hayat konusunda bir inanç sistemi geliştirmemiştir ve daha ziyade bu dünyayı vurgulayan bir anlayışa sahiptir. Bu konudaki temel öğreti bedeni terkeden ruhun kami haline geleceği şeklindedir. Bununla birlikte modern zamanlarda Şintoizm'de Budizm'in ruh göçü inancını benimseme eğilimi ortaya çıkmıştır.

Cenaze merasimi de genellikle Budist inancına göre yapılmaktadır. Günümüzde 127 milyon olan Japon nüfusunun sadece 4-5 milyon kadarı saf Şinto dinine mensuptur. Geri kalan nüfusun büyük kısmı Şintoizm ile Budizm'in karışımından oluşan (Şinbutsu şugo), ancak Budizm'in daha baskın olduğu bir geleneğe bağlıdır. Ayrıca Konfüçyüsçülüğe tâbi olanlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

W. G. Aston, Shinto: The Ancient Religion of Japan, London 1907; D. C. Holtom, The Political Philosophy of Modern Shinto: A Study of the State Religion of Japan, Chicago 1922; G. Kato, A Historical Study of the Religious Development of Shinto, Tokyo 1973; M. Shoson, "The Relation of Philosophical Affairs in Japan", The Japanese Mind, Tokyo 1973, s. 5; S. Shunzo, "Shinto: Japan Ethnocentrism", a.e., s. 27; H. O. Thompson, World Religions in War and Peace, Jefferson 1988, s. 127-140; C. Scott Littleton, "Shinto", Eastern Religions, New York 2005, s. 424-516; M. J. O'Neal - J. S. Jones, "Shinto", World Religions: Almanac, Detroit 2007, II, 393-417; Kürşat Demirci, "Bir Din Olarak Şintoizmin Gelişim Süreci", STAD, sy. 16 (2002), s. 76-79.

Kürşat Demirci

ŞÎR ŞAH

(شیر شاه)

(ö. 952/1545)

Sûrîler’in kurucusu ve ilk hükümdarı (1540-1545).

878 (1473) yılında Hisâr şehrinde doğdu. Adı Ferîdüddin olup Hindistan’ın kuzeybatı bölgesindeki Rûh’ta yerleşmiş Afgan asıllı Sûr kabilesine mensuptur. İki yaşında ailesiyle birlikte Narinol’a (Narnaul) göç etti. Babası Miyân Hasan muhtemelen Lûdî kumandanlarından birinin maiyetinde seyislik yapıyordu. Ailenin Behlûl-i Lûdî zamanında (1451-1489) Afganistan’dan Bihâr’a göç ettiği kaydedilmektedir. Ferîdüddin, genç yaşta dönemin ilim ve kültür merkezlerinden Jaunpûr’a gidip medrese eğitimi gördü ve tasavvuf çevreleriyle irtibat kurdu. Daha sonra babasına iktâ edilen Sasaram (Sassaram, Sehserâm) ve Tanda’nın yönetimine tayin edildi. Bir asker ve kumandan olarak 926’da (1520) İbrâhim Han Servânî’nin, daha sonra Sultan İbrâhim Han Lûdî’nin hizmetine girdi. 928’de (1522) Bihâr’da Lûdîler’e karşı bağımsızlığını ilân eden Bahâr Han’ın maiyetinde bulunduktan sonra Bâbür Şah’ın hizmetine girdi. Ancak Bâbür Şah’ın yanında rahat edemeyince Bahâr Han’ın oğlu Celâl Han’ın yanına döndü. Ardından bölgedeki istikrarsızlıklardan faydalanıp Bihâr ve çevresine hâkim oldu. 932’de (1526) Şîr Han unvanını aldı. 937’de (1531) Hümâyun Şah’ın Afganlılar’a karşı zaferinden sonra Bihâr’da Hümâyun Şah’a bağlı bir kumandan olarak hizmet etti. Bengal’de Hindular’a karşı gösterdiği başarı üzerine Bihâr valiliğine getirildi. 941 (1535) yılında Şîr Şah unvanını aldı ve kendi adına para bastırdı. 944’te (1538) bütün Bengal’i egemenliği altına aldı. Bu yüzden Şîr Şah’ı bir tehdit şeklinde gören Hümâyun Şah 944’te (1538) onun üzerine yürüdü ve Çunâr Kalesi’ni kuşattı. Ancak Hümâyun’un orduları Çavsa’da mağlûp oldu (9 Safer 946/26 Haziran 1539). Delhi’ye dönen Hümâyun Şah ertesi yıl yeniden Şîr Şah’a karşı yürüdüyse de 10 Muharrem 947’de (17 Mayıs 1540) cereyan eden Kannevc savaşında yine hezimete uğradı ve Lahor Kalesi’ne çekildi. Daha sonra İran’a Safevîler’e sığındı ve Hindistan’a ancak on beş yıl sonra dönebildi.

Şîr Şah, Hümâyun Şah'ın Hindistan'dan çekildiği dönemde (1540-1555) Delhi Sultanlığı'na hâkim olan Sûr hânedanını kurdu ve Bihâr'daki Patna şehrini merkez yaptı. Sultanlığın sınırlarını Mâlvâ, Raisen, Mültan, Sind ve Pencap'ın bir kısmı dahil olmak üzere Bengal'den Belûcistan'a kadar genişletti. Böylece Kuzey Hindistan'ın yeni hâkimi oldu. Beş yıl süren hükümdarlığı boyunca topraklarını genişletmeye çalışan Şîr Şah, Hindu Racpûtlar'a karşı yürüttüğü Kālincâr muhasarası sırasında öldürüldü (11 Rebîülevvel 952/23 Mayıs 1545). Ölümünden sonra küçük oğlu Celâl Han ağabeyi Âdil Han'ı Agra yakınlarında mağlûp ederek İslâm Şah (Selim Şah) unvanıyla tahta geçti. Sıradan bir asker iken hükümdarlığa kadar yükselen ve Hindistan tarihindeki büyük sultanlardan olan Şîr Şah kısa süre içerisinde disiplinli bir ordu ve iyi bir vergi sistemi kurdu, imar faaliyetlerinde bulundu, sulama kanalları ve yollar yaptırdı. Bengal'den Atûk'a (Attock) kadar uzanan yaklaşık 2000 kilometrelik yol onun zamanında açıldı. Tüccarlar ve yolcular için kervansaraylar yaptırıldı. Güvenlik ve asayişte ilerleme kaydedildi, refah arttı. Ülkedeki en büyük ikinci türbe olan Şîr Şah'ın türbesi Sasaram şehrindedir ve Hint-İslâm mimarisinin en güzel eserleri arasında kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Gülbeden Begüm, The History of Humāyūn: Humāyūn-nāme (trc. A. S. Beveridge), London 1902, s. 132-136; Abbâs-ı Servânî, Târîḫ-i Şîr Şâhî (nşr. S. M. İmâmüddin), Dakka 1964; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 41-56; K. R. Qanungo, Sher Shah and His Times, Bombay 1965; Iqtidar Husain Siddiqi, History of Sher Shah Sur, Aligarh 1971; a.mlf., "S̲h̲īr S̲h̲āh Sur", EI² (İng.), IX, 448; M. P. Sensarma, The Military Profile of Sher Shah Sur, Calcutta 1976; Hussain Khan, Sher Shah Sur, Lahore 1994; "Sher Shah Suri", Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, V, 225-227; Azmi Özcan, "Sûrîler", DİA, XXXVII, 542.

Azmi Özcan

eş-ŞİʻR ve’ş-ŞUARÂ

(الشعر والشعراء)

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) Arap şiiri ve şairlerine dair eseri.

Asmaî’nin Fuḥûletü’ş-şuʿarâʾ adlı risâlesi, Ebû Temmâm’ın Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ ve İbn Sellâm el-Cumahî’nin Ṭabaḳātü fuḥûli’ş-şuʿarâʾ adlı eserlerinden sonra Arap şiiri ve şairleri hakkında tabakātü’ş-şuarâ

tarzında yazılmış en önemli kitaptır. Kaynaklarda Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ, Kitâbü’ş-Şiʿr ve Kitâbü’ş-Şuʿarâʾ adlarıyla da geçmektedir (Tâhir Ahmed Mekkî, s. 179-180). Eserin mukaddimesinde izlediği yöntem ile eserin muhtevası, şiir teorisi ile eleştirisine ve şairlerin kısımlarına ilişkin bilgi veren İbn Kuteybe, ele aldığı şairlerin zamanları, yetenekleri, kabileleri, baba adları, onlardan lakap ve künyeleriyle tanınanlar hakkında bilgi aktardığını, şairlere dair nakil ve anekdotlara, onların beğenilen şiirlerine, ilim adamlarının lafız ve mâna bakımından hatalı buldukları hususlara, mütekaddimîn şairlerinin söyleyip müteahhirînin onlardan yaptığı alıntılara (intihal, serika), şiirin bölümlerine, türlerine ve beğenilen niteliklerine yer verdiğini belirtir. Ardından asıl amacının edebiyat ehlinin büyük kısmının âşina olduğu, garîb kelimeler, nahiv, Kur’an ve hadis alanlarında şiirleriyle istidlâlde bulunulan meşhur şairleri zikretmek olduğunu ekler. Mukaddimede daha sonra şairleri mütekellif ve matbû olmak üzere ikiye ayıran İbn Kuteybe, birinci grubu Züheyr b. Ebû Sülmâ ile Hutay’e gibi büyük bir dikkatle şiir tertip edenler diye nitelendirmiş ve şiirlerinden örnekler kaydetmiştir. Müellif daha sonra şiir yazmayı etkileyen, kötü beslenme gibi fizyolojik, ayrıca psikolojik âmiller üzerinde durmuş, her ilmin kaynağından (semâ) öğrenilmesine ihtiyaç bulunduğunu, ancak bu hususta din ilimleriyle şiire çok özen gösterilmesi gerektiğini belirtmiş, ardından ezberlenip nakledilen şiirlerin lafız ve mâna güzelliğinin yanı sıra başka sebeplerinin de olduğunu söyleyerek bunların bir kısmını sıralamıştır. İbn Kuteybe matbû dediği ikinci grup şairleri yaratılıştan şiire yatkın, kafiyeli söze yetenekli, beytinin birinci kısmı ikincisine ışık tutan ve kafiyeyi çağrıştıran şairler diye nitelendirmiş, ayrıca şairlerin medih, hicâ,

mersiye ve gazel sanatlarında eşit yetenekte olmadıklarını misallerle açıklamıştır. Daha sonra yine çeşitli örneklerle şiirin kafiyeleri ve i‘rabında yapılabilecek hatalara yer vermiştir. Arapça kitapların mukaddimelerinde ilk defa İbn Kuteybe eserinde takip ettiği metodu açıkça ortaya koyan yazar olmuştur (a.g.e., s. 180).

Mukaddimenin daha sonraki kısmı Arap şiirinin teori ve eleştirisine dair önemli kaynaklardan birini teşkil etmektedir. İbn Kuteybe burada birçok Arap şiiri ve şairinin bulunduğunu, ancak bunların az bir kısmının şiirlerinin sonraki dönemlere intikal ettiğini belirtmiştir. Ardından daha önce görülmedik şekilde, eskiyi kutsayan anlayışa karşı çıkan bir şiir eleştirmeni sıfatıyla aslında değersiz olan şiirlere eski diye değer atfeden, kusursuz yeniye sırf yeni olduğu için itibar göstermeyen kişileri tenkit etmiş, her iki gruptan seçtiği şiirleri objektif biçimde değerlendirdiğini söylemiş, eskiliğin izâfî olduğunu, yeni sayılanların zamanla eski kabul edileceğini ilk defa vurgulamış, şiir ve belâgatta her devirde güzel ürünlerin ortaya konabileceğini ifade etmiştir. Müellif şiirleri lafzı ve mânası güzel olanlar, lafzı güzel olup mânası güzel olmayanlar, anlamı güzel olup lafızları onu ifadede yetersiz kalanlar, hem sözleri hem anlamları zayıf olanlar şeklinde dörde ayırıp her birini örneklerle açıklamıştır. Daha sonra kafiyelerde i‘rab farklılığı (ikvâ), rediflerin farklılığı (sinâd) ve kafiyenin iki defa tekrarı (îtâ) gibi şiir kusurları ve şiirlerde yapılan tashîf hataları üzerinde durmuştur. Ona göre iyi bir methiye ve kasidede eski konak yerlerinin mutlaka zikredilmesi, oralarda durulup ağlanması, sevgiliye duyulan özlemin dile getirilmesi şeklindeki nesîb/teşbîb kısmına yer verilmesi, çöl yolculuğu, çekilen sıkıntıların tasvir edilmesi, ardından medih kısmına geçilmesi ve bu kısımların dengeli olması gerekir. Ancak İbn Kuteybe’nin bu sözleriyle eski ve yeni şiirin edebî değeri hakkında daha önce söylediklerinin çeliştiği görülmektedir. Eserin asıl kısmında kaliteli şiir esas alınarak Câhiliye şairleriyle İslâmî dönem ve Emevî, Abbâsî dönemi şairlerinin biyografisine yer verilmiştir. 206 şair içeren bu bölüm, İmruülkays b. Hucr ile başlayıp Eşca‘ es-Sülemî ile sona ermiştir. Müellif, ele aldığı bir şair hakkında âlimlerin eleştiri ve değerlendirmeleriyle kendi düşüncelerini ve şairden seçtiği en güzel beyitleri kaydetmiştir.

Kitabın mukaddimesi ilk defa Theodor Nöldeke tarafından Almanca’ya çevrilmiştir (Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Hannover

1864, s. 1-51). Rittershausen'in Hollandaca tercümesiyle birlikte neşrettiği eseri (Leiden 1875) Michael Jan de Goeje, Theodor Nöldeke'nin Almanca'ya çevirdiği mukaddimesiyle birlikte yayımlamıştır (Leiden 1904). Daha sonra M. Gaudefroy-Demombynes mukaddimeyi Fransızca çevirisiyle beraber neşretmiştir (Paris 1947). eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ Arap dünyasında ilk defa Muhammed Emîn el-Hâncî (Kahire 1302/1884) ve Muhammed Bedreddin en-Na'sânî'nin (Kahire 1322) ta'likatıyla yayımlanmışsa da bunlar eksik kabul edilmiştir. Eserin İstanbul baskısı (1302) ile Mustafa es-Sekkā neşri de (Kahire 1350), eksik sayılmıştır. Bu sebeple Ahmed Muhammed Şâkir tarafından Leiden baskısı esas alınıp tahkik edilmiş (Kahire 1364-1369/1945-1950, 1966; Tâhir Ahmed Mekkî, s. 188-189), ayrıca Michael J. de Goeje'in baskısı göz önünde bulundurularak Muhammed Yûsuf Necm ve İhsan Abbas'ın gözden geçirmesiyle neşredilmiş (Beyrut 1964), Müfîd Muhammed Kumeyha'nın tahkikiyle de basılmıştır (Beyrut 1981).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1364-69/1945-50, I-II; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 85-86; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1102; Serkîs, Muʿcem, I, 212; Brockelmann, GAL, I, 126; Suppl., I, 185; G. Lecomte, Ibn Qutayba, Damas 1965, s. 93-175; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât fî meṣâdiri'l-edeb, Kahire 1980, s. 177-194; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Amman 1986, s. 104-115; Şevkī Riyâz Ahmed, Fi'l-Mektebeti'l-ʿArabiyye, Kahire 1991, s. 93-94; Ahmet Subhi Furat, Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), İstanbul 1996, s. 232-233; Kenan Demirayak - M. Sadi Çöğenli, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 2000, s. 230-231; B. M., "İbn Qutaiba, liber poesis et poetaum", JA, dixième serie: IV (1904), s. 523-530; Seyyid Ahmed Sakr, "en-Naḳd: eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ li'bn Ḳuteybe", el-Kitâb, II/8, Kahire 1946, s. 295-301; Hüseyin Varol, "İbnu Kuteybe ve Eserleri", EAÜİFD, sy. 6 (1986), s. 141-153.

Musa Yıldız

ŞİʻRÂ

(الشعرى)

Bazı Câhiliye Arapları’nın taptığı yıldız, samanyolunun en parlak yıldızı.

Sözlükte “saç” anlamındaki şaʻr kökünden türetilir ve “parlak bir yıldız” diye tanımlanır. Arap dilcilerinin şiʻrâyı “saçlı” mânasında Arapça asıllı bir kelime kabul etmelerine rağmen şarkiyatçılar, kelimenin Grekçe’deki sirius isminin Arapçalaşmış şekli olabileceği görüşündedir (Horovitz, s. 119; Jeffery, s. 186). Kur’ân-ı Kerîm’de cins ismi olarak necm ve kevkeb kelimeleriyle yıldızlara işaret edilmiş, sadece şiʻrâ özel ismiyle anılmıştır (en-Necm 53/49). Sahih hadis kaynaklarında bu isme rastlanmamaktadır. Gerek sözlüklerde gerekse tefsirlerde şiʻrânın bir adının da mirzem olduğu, Cevzâ’dan (İkizler burcu) sonra doğduğu ve doğuşu sırasında yüksek bir hararet taşıdığı belirtilir. Hurmaların olgunlaşması için fazla sıcaklık beklendiğinden Araplar arasında, “Şiʻrâ doğunca onu hurmalık sahibine sor” sözü yaygındır. Bazı Araplar şiʻrâ kelimesinden büyük köpek takım yıldızını, bazıları da Cevzâ

burcunda yer alan mirzemi anlardı. Aslında şiʻrâ bir çift yıldız olup bunlardan güneye düşene şiʻrâ-yı Yemâniyye, kuzeye düşene şiʻrâ-yı Şâmiyye denirdi. Asıl şiʻrâ samanyolunun ve büyük köpek (orions dog, canis major/avcı köpeği) takım yıldızının en parlak yıldızı olan şiʻrâ-yı Yemâniyye’dir. Nitekim Batlamyusçu Grek astronomisinde şiʻrâ büyük bir köpek resminin ağzında gösterilmiştir. Şiʻrâ-yı Şâmiyye ise küçük köpek (canis minor) takım yıldızı içinde yer alır. Şiʻrâ-yı Yemâniyye’ye abûr, şiʻrâ-yı Şâmiyye’ye gumeysâ adı da verilmiştir. Câhiliye dönemi inancına göre bunlar Süheyl (Orion) yıldızının kız kardeşleridir. Diğer yıldızların aksine şiʻrâ-yı Yemâniyye semayı enine kateder (ubûr) ve bu sebeple ona abûr denir. Diğer bir inanca göre şiʻrâ Süheyl’in eşi olup onunla bitişikti. Süheyl şiʻrâdan ayrılıp Yemen tarafına doğru aşağıya inmiş, bunun üzerine şiʻrâ da samanyolunu geçip Süheyl’in peşinden gitmiş ve bundan dolayı abûr ismini almış, yalnız kalan şiʻrâ-yı Şâmiyye ağlamaktan gözleri çapaklandığından ona da gumeysâ (gözleri çapaklı) adı verilmiştir.

Gökyüzünün en parlak yıldızı kabul edilen şi‘râ güneşten yirmi üç kat daha parlak, elli kat daha büyüktür ve dünyadan 8,7 ışık yılı (51 trilyon mil) uzaklıktadır. Bu mesafe dünya ile güneş arasındaki 149 milyon kilometrelik uzaklığın 1 milyon katıdır. Şubat ve mart aylarında şi‘râ dünyanın her yerinden görülebilir. Doğuş zamanı ayınkine yakındır. İkizler burcunda bulunan sacayağı şeklindeki üç yıldızın adı olan “hek‘a” ile Cevzâ’dan sonra doğar. Yaz aylarında görünmediği için eski Yunanlılar, şi‘rânın kendi ısısını güneşinkine ekleyerek yaz sıcaklığının artmasına yol açtığına inanırlardı. Bir Arap şiirinde, “Gizlediği için ateşini şi‘râ-yı abûr/Eylül geçti ve kalktı sıcaklar” denilerek (Kurtubî, XVII, 119-120) bu telakki dile getirilmiştir. Eskiçağ’larda Hint astrologlarının önem atfettikleri yıldızlardan biri de şi‘râ idi. Eski Mısırlılar, Nil’in yıllık akış periyotlarını şi‘râ-nın Memfis şehrinin doğu ufkundan sabah vakti doğmasına bakarak hesap ederlerdi. Hermes’e göre ayın doğuşu Koç (Hemel) burcunda şi‘rânın doğuşuna yakın olduğu takdirde o yılın ilk beş günü insanlar mutlu ve sağlıklı olur; ancak daha sonra hastalıklar geri döner; o yılda yöneticiler de sıkça iktidardan düşürülür (DMİ, XIII, 311).

Câhiliye Arapları genellikle şi‘râya büyük önem verir, dünya üzerinde etkili olduğuna inanır, bazı kabileler ona tapardı. Araplar içinde ona ilk tapanın Ebû Kebşe el-Huzâî olduğu söylenir (Âlûsî, XXVII, 69-70). Bir rivayete göre müşrikler, Hz. Peygamber’in kendi dinlerini reddedip yeni bir din tebliğ etmesini Ebû Kebşe’nin şi‘râya tapmasına benzetip ona “Ebû Kebşe’nin oğlu” demişlerdir. Şi‘râya hangi kabilelerin taptığıyla ilgili kesin bilgi yoksa da bu konuda Lahm, Kureyş, Huzâa, Kays Aylân, Gassân, Gatafân ve Himyer kabilelerinin adları geçmektedir. Ancak ağırlıklı görüş Huzâa’dan başkasının ona tapmadığı yönündedir (M. Tâhir İbn Âşûr, XXVII, 151). Câhiliye şiirinde şi‘râya yer verilmesi bu yıldıza gösterilen saygının bir ifadesidir (bazı örnekler için bk. Kurtubî, XVII, 119; Horovitz, s. 119). Kur’ân-ı Kerîm’de karanın ve denizin karanlıklarında yön bulma gibi hususlarda yıldızların insanlar için bir işlev gördüğü (el-En‘âm 6/97; en-Nahl 16/16), semanın burçlarla, yıldızlarla donatıldığı (el-Hicr 15/16; es-Sâffât 37/6), yıldızların Allah tarafından yaratılıp O’nun buyruğuna boyun eğen, kudretine şahitlik eden varlıklar olduğu (el-A‘râf 7/54; en-Nahl 16/12) ve zamanı gelince ışıklarının söneceği (el-Mürselât 77/8; et-Tekvîr 81/2) belirtilmektedir. Dikkatleri çeken şi‘râ da bunlardan farklı olmayıp,

“Şi‘rânın rabbi de yalnız O’dur” (en-Necm 53/49). Bu âyetin geçtiği Necm sûresinin başında, “Andolsun o yıldıza battığında” buyurularak yıldızın batmasına vurgu yapılmış, En‘âm sûresinde (6/76) Hz. İbrâhim’in, Allah inancı konusunda kavmiyle tartışırken kendisini bir yıldıza tapıyormuş gibi gösterip onun batması üzerine, “Ben böyle batıp gidenleri sevmem” dediği bildirilmiştir. Böylece insanların bazı gök cisimlerine olağan üstü özellikler atfetmeleri veya tapmaları gibi yanlış yollara düşmemeleri, yıldızların da batıp kaybolduğunu görmeleri gerektiği hususu ifade edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şʿar” md.; Kāmus Tercümesi, II, 438; Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte), Kahire 1988, IV, 166; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, XI, 536-537; Abdurrahman es-Sûfî, Ṣuverü’l-kevâkibi’s̱-s̱âbite (nşr. Fuat Sezgin), Oxford 1986; a.mlf., Terceme-i Ṣuverü’l-kevâkib (trc. Nasîrüddîn-i Tûsî), Tahran 1348 hş., s. 165-170; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVII, 119-120; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVII, 69-70; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 119; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 186; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 58-59; Hüseyin Demirkan, Yıldızların Esrarı, İstanbul 1978, s. 19; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XXVII, 150-152; Yahyâ Şâmî, ʿİlmü’l-felek: Ṣafaḥât mine’t-türâs̱i’l-ʿilmî el-ʿArabî ve’l-İslâmî, Beyrut 1997, s. 16, 65, 69-70, 292-293; Bustânî, DM, X, 495; P. Kunitzsch, “al-S̱ẖiʿrā”, EI² (İng.), IX, 471-472; C. Schoy, “Şiʿrâ” (trc. Hûrşîd), DMİ, XIII, 310-311.

Murat Sülün

ŞİR‘ATÜ’l-İSLÂM

(شرعة الإسلام)

Hanefî fakihi İmamzâde’nin (ö. 573/1177) Osmanlı âlimleri arasında çok rağbet gören ilmihal ve ahlâk kitabı

(bk. İMAMZÂDE, Muhammed b. Ebû Bekir).

ŞÎRAZ

(شيراز)

İran'ın güneyinde tarihî bir şehir.

İran platosunun güneyinde Fars idarî bölgesinin (ustân) ortasında İran körfezini kuzeyde İsfahan, Kum, Hemedan ve Rey, doğuda Yezd ve Kirman gibi şehirlere bağlayan tarihî ticaret yolu üzerinde denizden yaklaşık 1.600 m. yükseklikte ve Zağros dağları arasındaki bir düzlükte yer almaktadır. Hz. Ömer döneminin (634-644) sonlarına doğru Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Osman b. Ebü'l-Âs tarafından fethedilmiştir (Belâzürî, s. 563). Şehrin bugünkü yerleşim alanının, tarihi çok daha eskilere uzanan bir yerleşimin kalıntıları üzerinde 74 (693) yılında Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin kardeşi Muhammed b. Yûsuf veya daha sonra amcasının oğlu Muhammed b. Kāsım tarafından kurulduğu kaydedilmektedir (İbnü'l-Belhî, s. 132; Yâkūt, III, 380; Arberry, s. 63).

Abbâsîler döneminde 255 (869) yılında Saffârîler'in hâkimiyetine giren Şîraz bu hânedanın merkezi oldu. Saffârîler'den Amr b. Leys, Mescidi Câmi' adıyla bilinen bir ulucami yaptırdı. 322'de (934) Büveyhîler'in egemenliğine geçen şehir özellikle Adudüddevle döneminde önemli gelişme gösterdi. Adudüddevle bir kütüphane ile bir hastahane ve pek çok cami, saray, bahçe, çarşı, kervansaray inşa ettirdi (Zerkûb-i Şîrâzî, s. 50-51). Bahâüddevle tarafından başşehir yapılan Şîraz'ın etrafı Ebû Kâlîcâr devrinde surlarla çevrildi. Şehir 448'de (1056) Fülâd Sütûn'u mağlûp ederek öldüren Şebânkâre Emîri Fazlûye'nin, 454 (1062) yılında Selçuklu hânedanından Kirman hâkimi Kavurd Bey'in idaresine girdi. Tuğrul Bey'in ölümünden sonra Selçuklu tahtını ele geçiren Sultan Alparslan, kardeşi Kavurd Bey'in güçlenmesinden çekinip Şîraz ve çevresinin idaresini yeniden Fazlûye'ye verdi. Ancak Fazlûye, Selçuklu hâkimiyetine karşı isyan etti ve yakalanarak öldürüldü (464/1071). XII. yüzyılın ilk yarısında şehri yöneten Celâleddin Çavlı, Karaca Sâkī, Mengüpars ve Bozaba gibi güçlü Selçuklu emîrleri Şîraz'da önemli imar faaliyetlerinde bulundular. Bunlar arasında Bozaba'nın hanımı Zâhide Hatun'un inşa ettirdiği büyük

bir medreseyi zikretmek gerekir.

Şîraz ve çevresi, Irak Selçuklu Devleti'nin zayıflamaya başladığı dönemde Salgurlular'ın (Fars Atabegleri) kurucusu Atabeg Muzafferüddin Sungur b. Mevdûd'un hâkimiyetine girdi (543/1148). Şehir İran'da büyük tahribata yol açan Moğol istilâsını, Atabeg Ebû Bekir b. Sa'd'ın Ögedey Han'a elçi gönderip itaatini bildirmesi ve Moğollar'la dostane ilişkiler kurması sayesinde zarar görmeden atlattı. Hülâgû'nun oğlu Mengü Timur ile evli olan son Salgurlu Atabegi Âbiş Hatun'un yirmi yıldan fazla süren yönetimi sırasında Fars eyaleti tamamen İlhanlı egemenliği altına girdi. Salgurlular Şîraz'da su kanalı, çeşme, han, ribât, dârüşşifâ ve medrese gibi birçok hayır eseri inşa ettiler. Bu imar faaliyetleri şehir ve çevresinin ekonomik bakımdan gelişmesini sağladı. Fars eyaletinin Geyhatu Han zamanındaki (1291-1295) vergi gelirleri 250 tümendi (2.500.000 dinar) ve Şîraz, devletin olağan üstü durumlarda başvurduğu önemli para kaynaklarından biri durumundaydı. Vassâf, 700 (1300-1301) yılında bütün İlhanlı ülkesine konan 20 tümenlik vergiden Şîraz şehrinin payına düşen miktarı 4 tümen olarak kaydetmektedir, ayrıca İlhanlı ordusunun 702'de (1303) Memlükler karşısında uğradığı yenilgiden sonra Şîraz'a 20 tümen ek vergi konduğunu belirtmektedir (Târîḫ, s. 389, 414-415). Ancak 698 (1298-99) yılında baş gösteren kıtlık ve veba salgını şehre büyük zarar verdi. Salgının bölgede yaklaşık 90.000 kişinin ölümüne yol açtığı kaydedilmektedir (a.g.e., s. 362). Buna tahsildarların haksız yere topladığı 100 tümen vergi de eklenince halkın durumu daha da kötüye gitti. Bölgede bu sıkıntılar yaşanırken 699'da (1299-1300) İlhanlı ordusunun Suriye seferinde bulunmasından faydalanan Çağataylılar'dan Duva'nın oğlu Kutluğ Koca, Kirman'ı yağmaladıktan sonra Fars eyaletine girdi. Cemâziyelâhir 699'da (Mart 1300) Şîraz şehri önlerine gelen yağmacılar şehir ve çevresine büyük zarar verdiler (a.g.e., s. 368-371; Hasan-ı Fesâ-yi Şîrâzî, I, 285-286). Yeni bir yağma seferinden korkan halkın başvurmasıyla şehrin surları yenilendi.

XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde Şîraz yeniden toparlandı. 725 (1325) ve 748 (1347) yıllarında Şîraz'ı ziyaret eden İbn Battûta şehrin bağ ve bahçeleri, su kaynakları, çeşme, cadde ve pazarlarından övgüyle söz etmekte ve şehirde her meslek zümresinin kendi içerisinde örgütlendiğini kaydetmektedir (Sefernâme, I, 215-224). XIV. yüzyılın ortalarına ait bazı vergi kayıtları, Şîraz şehri ve çevresinin bu dönemde ulaştığı

ekonomik gücü göstermesi açısından dikkat çekicidir. İlhanlı Devleti'nin 37 hânî yılına (1338-39) ait bütçesini veren İmâd es-Serâvî bu bütçe içerisinde Şîraz'ın ödediği vergi miktarını 572.500 dinar olarak kaydetmektedir (Göyünç, XV/20 [1965], s. 83-84). Bu rakam, Şîraz ve çevresinin ödediği vergi miktarının İlhanlı Devleti'nin toplam vergi gelirlerinin beşte birinden fazla olduğunu göstermektedir. Eserini yaklaşık 740 (1340) yılında kaleme alan Hamdullah el-Müstevfî, Şîraz'ın vergi gelirlerini, 450.000 dinar olarak zikretmektedir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 116). Şîraz'a ait vergi gelirlerinin ne kadar yüksek bir meblağ teşkil ettiğini, Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî'nin Risâle-yi Felekiyye adlı eserinde (s. 156, 167) yer alan 750 (1349) yılına ait bir bütçede de görmek mümkündür. Bu eserde Şîraz'ın vergi miktarı zikredilmemekle birlikte Fars eyaletinin ödediği toplam vergi miktarı 4 milyon dinara ulaşmıştır.

İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han tarafından Fars bölgesindeki hassa arazisinin (incû) idaresiyle görevlendirilen Şerefeddin Mahmud Şah, Ebû Said Bahadır Han döneminde Şîraz'ı ve Fars bölgesinin büyük bir kısmını hâkimiyeti altına alarak İncûlular hânedanını kurdu. Şehir, 740 (1340) yılında İncûlular arasındaki iktidar mücadelesinden faydalanan Çobanîler'den Pîr Hüseyin'in eline geçti. Ardından Mahmud Şah'ın oğullarından Cemâleddin Ebû İshak, Şîraz'a ve bütün Fars bölgesine hâkim oldu. Şîraz 754'te (1353) Muzafferîler'den Mübârizüddin Muhammed tarafından ele geçirildi ve Şah Şücâ' döneminde hânedanın merkezi oldu. Şehir, 795 (1393) yılında Şîraz yakınlarında Muzafferîler'den Şah Mansûr'u mağlûp eden Timur'un egemenliğine girdi. Venedikli seyyah J. Barbaro XV. yüzyılın ortalarında Şîraz'ı pek çok tüccarın bulunduğu, 200.000 kişilik nüfusa sahip zengin bir şehir olarak tasvir etmektedir (Anadolu'ya ve İran'a Seyahat, s. 92). Şehir Timurlular'dan sonra Karakoyunlu ve Akkoyunlular'ın, 909'da (1503) Safevîler'in eline geçti. İşrâkī, Ekberî ve Meşşâî düşünce ekollerini mezceden İranlı filozof ve âlim Molla Sadrâ, Şîraz'da otuz yıla yakın bir süre kendi adına inşa edilen Han Medrese'de ders verdi. XVI. yüzyıl aynı zamanda Şîraz minyatürlerinin şöhrete kavuştuğu bir dönemdir. Safevîler'in yıkılış devrinde 1137 (1724) yılında Afganlı Galzaylar tarafından istilâ edilen Şîraz'a birkaç yıl sonra Nâdir Şah egemen oldu. Zend hânedanının kurucusu Kerim Han Zend, Şîraz'ı 1180'de (1766-67) başşehir haline getirdi ve imar etti. Zendler'in ardından Kaçarlar'ın kurucusu Ağa Muhammed Han'ın hâkimiyetine giren

(1205/1791) Şîraz, Tahran'ın devlet merkezi olmasıyla eski görkemli günlerinden iyice uzaklaştı. James Morier 1810 yılında şehrin nüfusunu yaklaşık 19.000 olarak vermektedir. Şehir 1813 ve 1824 yıllarındaki depremde büyük zarar gördü; 1822'de çıkan veba salgını birçok kişinin ölümüne yol açtı. Şehrin nüfusu XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla yükseldi. 1961'de 129.029, 1986'da 848.289 olarak tesbit edilen Şîraz'ın nüfusu 2006 yılı nüfus sayımında 1.214.808'e ulaştı. 2009 yılı başlarında 1.247.000'e ulaştığı tahmin edilmektedir.

Şîraz günümüzde İran'ı oluşturan yirmi dört idarî birimden Fars'ın merkezidir. Şehirde geleneksel halı dokumacılığı yanında modern halı ve dokuma fabrikaları da kurulmuştur. Ayrıca çimento, şeker, gübre sanayiine ait tesisler bulunmakta, sedef ve gümüş kakmacılık devam etmektedir. Bunların dışında Şîraz'ın başlıca ekonomik fonksiyonu, 185 km. uzaklıktaki Bûşehr Limanı'na gelen ve buradan yüklenen malların dağıtım ve toplanma merkezi olmasıdır. Şîraz'daki mimari eserler arasında Câmi-i Atîk (281/894), Mescidi Nev (Mescidi Şühedâ, Mescidi Atâbek, 615/1218), Mescidi Sultânî (Mescidi Vekîl, 1187/1773), Mescidi Nasîrülmülk (1293/1876), Kerim Han Zend Kalesi (Erg-i Kerim Han), Bâzâr-ı Vekîl, Hamâm-ı Vekîl, Hâfız-ı Şîrâzî ve Sa'dî-i Şîrâzî'nin türbeleri anılabilir. İrem, Afîfâbâd ve Dilgüşâ bahçeleri şehrin tabii güzelliğini yansıtan yerlerdir. Şîraz'da yetişen birçok devlet adamı, âlim, şair, edip ve sanatkâr İran kültür ve medeniyetinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bunlar arasında Bündâr b. Hüseyin, İbn Hafîf Kûhî-i Şîrâzî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Mecdüddîn-i Hemger, Rûzbihân-ı Baklî, Sa'dî-i Şîrâzî, Molla Sadrâ, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Vassâf, Zerkûb-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Bushâk, Örfî-i Şîrâzî, Bâbâ Figānî ve Abdî Beg sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 563; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 130-131; Makdîsî, Aḥsenü't-teḳāsîm (trc. Alî Nakī Münzevî), Tahran 1361 hş., II, 639-642; İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. le Strange - R. A. Nicholson), London 1921, s. 115, 132-134; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 449-454; Yâkūt,

Muʿcemü’l-büldân, III, 380-381; Vassâf, Târîḫ (nşr. Muhammed İsfahânî), Tahran 1338 hş., s. 147-163, 340, 349, 362-363, 368-371, 389, 414-415, 436-437; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 114-116; İbn Battûta, Sefernâme (trc. M. Ali Muvahhid), Tahran 1337 hş., I, 210-234; Zerkûb-i Şîrâzî, Şîrâznâme (nşr. İsmâil Vâiz Cevâdî), Tahran 1350 hş., s. 33-37, 43, 50-51, 99; Cüneyd-i Şîrâzî, Teẕkire-i Hezâr Mezâr Terceme-i Şeddü’l-izâr (trc. Îsâ b. Cüneyd-i Şîrâzî, nşr. Nûrânî Visâl), Şîraz 1364 hş., tür.yer.; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 156, 167; Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, Fârsnâme-i Nâṣırî (nşr. Mansûr Rastkâr-ı Fesâî), Tahran 1367 hş., I-II, tür.yer.; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 248-298; Behmen

Kerîmî, Râhnümâ-yi Âs̱âr-ı Târîḫî-yi Şîrâz, Tahran 1328 hş., tür.yer.; Nejat Göyünç, Das sogenannte Ğāme‘o’l-Hesāb des ‘Emād as-Sarāvī. Ein Leitfaden des Staatlichen Rechnungswesens von ca. 1340 (doktora tezi, 1962), Göttingen Philosophische Fakultät, s. 149-150, 155-167; a.mlf., “İmâd es-Serâvî ve Eseri”, TD, XV/20 (1965), s. 73-86; M. Takī Mustafavî, İḳlîm-i Pârs, Âs̱âr-ı Târîḫî ve Emâkîn-i Bâstânî-yi Fârs, Tahran 1343 hş., tür.yer.; A. J. Arberry, Şîrâz: Medînetü’l-evliyâʾ ve’ş-şuʿarâʾ (trc. Sâmî Mekârim), Beyrut 1967, s. 63; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 3-26, 88, 122, 131-142; V. V. Barthold, Teẕkire-yi Coġrafyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372 hş., s. 170-175; J. Limbert, Shiraz in the Age of Hafez, The Glory of a Medieval Persian City, Seattle-London 2004, tür.yer.; J. Barbaro, Anadolu’ya ve İran’a Seyahat (trc. Tufan Gündüz), İstanbul 2005, s. 92; D. Aigle, Le Fārs sous la domination mongole, politique et fiscalité (XIIIe-XIVe S.), Paris 2005, tür.yer.; A. K. S. Lambton, “Mongol Fiscal Administration in Persia”, St.I, LIV (1986), s. 79-96; LV (1987), s. 97-123; a.mlf., “S̲h̲īrāz”, EI^2 (İng.), IX, 472-479; R. Watabe, “The Local Administration of the Ilkhanid Dynasty: A Case of Fars”, Annals of Japan Association for Middle East Studies, sy. 12, Tokyo 1997, s. 185-216; Cl. Huart, “Şîrâz”, İA, XI, 562-563.

Osman Gazi Özgüdenli

ŞÎRÂZÎ, Abdülmelik b. Muhammed

(bk. ABDÜLMELİK eş-ŞÎRÂZÎ).

ŞÎRÂZÎ, Atâullah b. Mahmûd

(bk. CEMÂL el-HÜSEYNÎ).

ŞÎRÂZÎ, Bismil

(بسمل شيرازي)

Hâci Alî Ekber Bismil-i Şîrâzî (ö. 1263/1847)

İranlı şair ve tezkire yazarı.

1187'de (1773) Şîraz'da doğdu. Mahlası "Bismil", lakabı Nevvâb'dır. Safevîler döneminde Irâk-ı Acem'den gelerek İsfahan'a yerleşen ataları 1135 (1722-23) yılındaki Afgan istilâsından sonra Şîraz'a göç etmiş, babası Ağa Ali Nakīb burada doğmuştur. Bismil eğitimini babasının da hocalık yaptığı Şîraz'daki Medrese-i Hakîm'de aldı. Tezkiresinde verdiği bilgiye göre burada edebiyat, felsefe, matematik, mantık ve dinî ilimleri öğrendi; tasavvuf konusunda derinleşti. Hocaları arasında Muhammed Hüseyin b. Muhammed Ma'sûm-i Kazvînî de vardı. Tahsilini tamamladıktan sonra aynı medresede hocalığa başladı ve birçok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında en tanınmışı Nasrullah b. Abdülgaffâr-ı Şîrâzî'dir. Bismil, Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın Fars valisi olan oğlu Hüseyin Mirza Fermânfermân'ın kızıyla evlenerek "nevvâb" unvanı aldı. İran'ın çeşitli bölgeleri yanında Mekke, Medine ve atebâta seyahat etti. 1263 (1847) yılında Şîraz'da vefat etti ve oradaki İmamzâde Mîr Seyyid Muhammed b. Mûsâ el-Kâzım'ın türbesi civarında defnedildi.

Eserleri. 1. Dîvân. Arapça ve Farsça şiirler içeren divanla aşağıda anılan diğer eserlerin yer aldığı bir yazma Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 2999). 2. Teẕkire-i Dilgüşâ. Feth Ali Şah ve on iki Kaçar prensiyle Şîrâzî'nin dönemindeki şairlere dair 185 biyografiyi içeren eserde Şîraz cami ve medreselerinin anlatıldığı bir giriş bölümü bulunmakta, son bölümde müellifin biyografisi yer almaktadır (nşr. Mansûr Restgâr Fesâyî, Şîraz 1371 hş.). 3. Tuḥfetü's-sefer li-nûri'l-baṣar. Belâgatla ilgilidir. 4. Ẕaḫîretü'n-necât fî mîrâs̱i'l-emvât. Hüseyin Ali Mirza Kaçar adına telif etmiştir. 5. Nûrü'l-hidâye fî is̱bâti'r-risâle. 6. Enderznâme. 7. Şerḥ-i Sî Faṣl-i Ḫ̮âce Naṣîreddîn-i Ṭûsî. 8. Baḥrü'l-leʾâlî. Hz. Peygamber'in ve Şîa imamlarının hayatlarının anlatıldığı bir eserdir (diğer eserleri için bk.

DMBİ, XII, 151).

BİBLİYOGRAFYA

Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382 hş., I/2, s. 268-269; Ahmed Dîvân Bîgî Şîrâzî, Ḥadîḳatü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1364 hş., I, 242-245; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 346; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yi Fârsî, Tahran 1348 hş., I, 225-238, 750; M. Ali Müderris, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), I, 267-268; Ali Mîr Ensârî, "Bismil-i Şîrâzî", DMBİ, XII, 150-151; Zabihollah Safa, "Besmel Šīrāzī", EIr., IV, 171; Safûrâ Hoşyâr, "Bismil-i Şîrâzî", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1376 hş., III, 425-426.

Rıza Kurtuluş

ŞÎRÂZÎ, Bündâr b. Hüseyin

(bk. BÜNDÂR b. HÜSEYİN).

ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak

(أبو إسحاق الشيرازي)

Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)

Şâfiî fakihi.

393'te (1003) Şîraz'ın güneyindeki Fîrûzâbâd beldesinde doğdu. İlk eğitimini burada Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin öğrencilerinden olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'den aldı. Ardından tahsil için gittiği Şîraz'da (410/1019) Ebû Abdullah el-Cellâb'dan fıkıh okudu. Amelde Zâhirî olup Şîraz'da Mu'tezile mezhebinin temsilcisi konumunda bulunan Kadı Ebü'l-Ferec el-Fâmî eş-Şîrâzî ile tartışmalara girdi (Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ', s. 179). Burada ders aldığı Ebû Ahmed Abdurrahman b. Hüseyin el-Gandecânî memleketine dönünce o da Gandecân'a gidip bir müddet daha onun derslerine devam etti. Ardından geçtiği Basra'da Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bağdâdî ve diğer bazı âlimlerden ders okudu. 415 yılı Şevval ayında (Aralık 1024) Bağdat'a gitti ve hayatının sonuna kadar orada kaldı. Bağdat'ta Ebü't-Tayyib et-Taberî, Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan et-Taberî el-Kazvînî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beyzâvî, İbn Râmîn ve Ebü'l-Kāsım Mansûr b. Ömer el-Kerhî'den fıkıh, usul, hilâf ve cedel; Ebû Bekir el-Berkānî, İbn Şâzân el-Bağdâdî ve Ebü'l-Ferec el-Hercûşî'den hadis dersleri aldı. İlmî kişiliğinin oluşmasında kendisini en çok etkileyen Ebü't-Tayyib et-Taberî başta olmak üzere hocalarının çoğunluğu mezhebin Irak kolunun reisi Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin talebesidir. Ebü't-Tayyib et-Taberî'ye on yılı aşkın bir süre öğrencilik yaptıktan sonra hocasının isteğiyle önce onun mescidinde, 430 (1039) yılından itibaren Bâbülmerâtib mevkiindeki bir mescidde fıkıh okuttu. Ebü't-Tayyib'in Bâbüttâk ve Kerh kadılıklarına getirilmesinin ardından müderris olarak şöhreti arttı; çeşitli vesilelerle katıldığı münazaralardaki başarısıyla ününü pekiştirdi. Sellâr el-Ukaylî gibi dönemin meşhur şairleri şiirlerinde Şîrâzî'ye yaptıkları telmihlerle onun münazaradaki maharetine dikkat çekmişlerdir. Hanefî kādılkudatı Ebû Abdullah ed-Dâmegānî ile giriştiği münazaraya şahit olan Endülüslü Mâlikî

fakihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî onun gösterdiği başarıyı över (Sübkî, IV, 245-252). Hanbelî âlimi Ebü'l-Vefâ İbn Akīl de Şîrâ-zî'yi döneminin en yetkin münazara ustası diye nitelemiş ve özellikle eserlerinden faydalandığını belirtmiştir. Ayrıca anlatıldığına göre Şîrâzî hilâf meselelerini "bir müslümanın Fâtiha'yı bildiği gibi" bilirdi. Bizzat kendisi her kıyası, her dersi bin defa tekrarladığını, bir meselede istişhâda elverişli bir beyit bulduğunda kasidenin tamamını ezberlediğini belirtir (Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 173; Sübkî, IV, 218). Fürû hükümlerini delillerle irtibatlandırmada (te'sîl ve tefrî') İbn Süreyc'in tarzını benimsediği ve onun gibi çok öğrenci yetiştirdiği

kaydedilir. Rivayete göre Şîrâzî ile karşılaşıp bir mesele hakkındaki görüşünü dinleyen Mâverdî onun gibisine rastlamadığını söylemiş ve, "Şâfiî onu görseydi kendisiyle mutlaka iftihar ederdi" demiştir.

447 (1055) yılında Kādılkudât İbn Mâkûlâ vefat edince Halife Kāim-Biemrillâh, Şîrâzî'ye bu görevi teklif ettiyse de o kabul etmedi. Hocası Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin vefatı üzerine (450/1058) Şîrâzî, mezhepler arası yoğun bir rekabete ve siyasî çekişmelere sahne olan Bağdat'ta Şâfiî mezhebini temsil konumuna geldi. Hayatının bu devresine kadar Büveyhî-Abbâsî, bu devreden itibaren Selçuklu-Abbâsî mücadelesine şahit olan Şîrâzî telif ve öğretim faaliyetlerini bu gerilimli ortamda yürüttü. Büveyhîler döneminde güç mücadelesi belli düzeyde Sünnî-Şiî ihtilâfı ekseninde sürmüş, sosyal meşruiyet sorunuyla karşılaşmak istemeyen Büveyhîler, Şiîliğe açıktan destek vermek yerine Mu'tezile'ye daha fazla imkân sağlama yolunu tercih etmiştir. Tuğrul Bey'in 447'de (1055) Bağdat'a girip Büveyhî hâkimiyetine son vermesiyle birlikte Büveyhîler'in dolaylı himayesinden mahrum kalan Mu'tezile, Bağdat'ta güçlü bir tabana sahip bulunmadığı için siyasî bir araç olmaktan çıktı; güç mücadelesi Selçuklu sultanları ile Abbâsî halifeleri arasında devam etti. Mücadele artık Sünnî mezhepler arası ihtilâf eksenine kaydı, Bağdat'ta güçlü olan Hanbelî Selefiliği'ne karşı Eş'arî anlayışı rakip konumuna yükseldi. Mâlikî mezhebi V. (XI.) yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Bağdat'ta neredeyse silinme noktasına vardı, Şâfiîler Eş'arîliğin yegâne temsilcisi haline geldi.

Nîşâbur merkezli Selçuklu yönetimi Tuğrul Bey zamanında Hanefî mezhebini desteklediyse de daha sonra bu siyasetten vazgeçildi. Alparslan

ve Melikşah dönemlerinde Nizâmülmülk'ün de etkisiyle Şâfiî mezhebine daha özel bir alâka gösterildi. Bunda mezhebin gerek Selçuklu coğrafyasında gerek Bağdat'ta güçlü bir halk tabanına sahip bulunmasının etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan Abbâsî halifesi, hem amelî hem itikadî bir mezhep yapısında olan Hanbelî mezhebine daha çok yönelmekle birlikte Bağdat'ta etkinliği azalan Mâlikîler dışındaki üç mezhep arasında bir tür denge politikası izledi. Şîrâzî'nin yaşadığı dönemde siyasetin baş aktörü olan Nizâmülmülk, Abbâsî hilâfetiyle uyumlu bir siyasetin Selçuklu Devleti yararına olacağı düşüncesini taşıdığından bu süreçte Şâfiî mezhebine önemli bir misyon yükledi ve ilmini takdir ettiği Şîrâzî'yi müderris tayin etme düşüncesiyle Nizâmiye Medresesi'ni inşa ettirdi (459/1067). Şîrâzî, medrese arsasının istimlâkinde hak ihlâli olduğu şüphesiyle açılış dersi vermekten kaçınınca bu görev Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ'a verildi. Baskılara karşı ancak yirmi gün direnebilen Şîrâzî göreve başlamak zorunda kaldı ve buradaki müderrisliğini hayatının sonuna kadar aralıksız sürdürdü (Sübkî, IV, 218). Zengin vakıflarla desteklenen Nizâmiye Medresesi'nin faaliyete başlaması, daha önce ikamet ettiği Katîa mahallesinde çoğu zaman yiyecek, hatta bazan derste üstüne giyecek düzgün bir elbise bile bulamayan (a.g.e., IV, 74-75, 219) Şîrâzî için olduğu kadar talebeler için de bir dönüm noktası oldu. Bununla birlikte mütevazi hayatına devam eden Şîrâzî şahsî geliri elvermediğinden hacca gidemedi. Birçok talebesi arasında Vezir Ebû Şücâ' Rûzrâverî, Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî, Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, Hasan b. İbrâhim el-Fârikī, Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî ve Hüseyin b. Ali et-Taberî anılabilir.

Şîrâzî, bu dönemde öğretim ve telif faaliyetlerinin yanı sıra pek çok sosyal anlaşmazlığın çözümüne katkı sağladı, bazan kendisini mezhepler arası kavgaların ve tartışmaların içinde buldu. 469'da (1076-77) Bağdat'a gelip Nizâmiye Medresesi'nde yer edinen Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin oğlu vâiz Ebû Nasr İbnü'l-Kuşeyrî'nin Hanbelîler'i tecsîm ile suçlayan açıklamalar yapması ortamı gerip Şâfiîler ile Hanbelîler arasında olaylar çıkınca İbnü'l-Kuşeyrî'ye destek çıkan Şîrâzî, Nizâmülmülk'e Hanbelîler'i şikâyet eden mektuplar yazıp ondan yardım istedi. İbnü'l-Kuşeyrî ile Hanbelîler'in reisi ve Abbâsî halifesinin amcazadesi Şerîf Ebû Ca'fer Abdülhâlık b. Îsâ taraftarları arasında çatışma çıktı. Selçuklu sultanı ile vezirinden çekinen halife tarafları barıştırdı. Hanbelî kaynakları, Şîrâzî'nin Şerîf Ebû

Ca‘fer’den özür dilediğini ve Eş‘arî görüşlerine mesafeli durduğunu belirttiğini aktarırken Şâfiî kaynakları bunun doğru olmadığını belirtir (a.g.e., IV, 234-235; İbn Receb, I, 19-21). Muktedî-Biemrillâh, halife seçilmesinde etkin rol üstlenen Şîrâzî’yi, Selçuklu yönetimi nezdinde de ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu için 475 Zilhicce ayında (Nisan-Mayıs 1083) Irak Amîdi Ebü’l-Feth b. Ebü’l-Leys’e yönelik rahatsızlığı dile getiren bir mektubu ulaştırmak üzere elçi olarak Nîşâbur’a gönderdi. Maiyetindeki bir grup âlimle birlikte Nîşâbur’a varan Şîrâzî, Sultan Melikşah ve Nizâmülmülk tarafından çok iyi karşılanıp istekleri yerine getirildi. Nizâmülmülk’ün huzurunda İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ile de bir münazaraya girişen Şîrâzî ardından Bağdat’a döndü ve çok geçmeden 21 Cemâziyelâhir 476 (5 Kasım 1083) tarihinde vefat etti. Mezarının üstüne Selçuklu veziri Tâcülmülk bir türbe yaptırmıştır.

Eserleri. 1. et-Tenbîh* fî fürûʿi’l-fıḳhi’ş-Şâfiʿî. Delillerin ve tartışmaların yer almadığı bu muhtasar eser Şâfiî fıkhının beş muteber kitabından biri olup üzerinde çok sayıda şerh yazılmış, çeşitli ilmî çalışmalara konu olmuş, Latince, Fransızca ve Almanca’ya tercüme edilmiştir. Çok sayıda yazması bulunan eserin muhtelif neşirleri yapılmıştır (nşr. A. W. T. Juynboll, Leiden 1879; Kahire 1329, Nevevî’nin Taṣḥîḥu’t-Tenbîh’i ile birlikte; Kahire 1348, 1370/1951, İzzeddin Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa’nın Maḳṣadü’n-nebîh fî şerḥi ḫuṭbeti’t-Tenbîh ve Nevevî’nin Taṣḥîḥu’t-Tenbîh’i ile birlikte; Beyrut 1416/1996, Celâleddin es-Süyûtî’nin Şerḥu’t-Tenbîh’i ile birlikte). 2. el-Müheẕẕeb* fî fıḳhi’l-İmâm eş-Şâfiʿî. Yine Şâfiî fıkhının ana kaynaklarından biri olan eserde mezhepteki temel hükümler ve mezhep içi ihtilâflar delilleriyle ele alınmaktadır (I-II, Kahire 1323, 1333, 1343, 1379/1959; nşr. Muhammed ez-Zühaylî, I-VI, Dımaşk 1416/1996). Nevevî’nin el-Mecmûʿ adlı hacimli şerhi başta olmak üzere el-Müheẕẕeb’le ilgili birçok şerh ve muhtasar yazılmış, ayrıca nazma çevrilmiş, elfâzı, şevâhidi, ricâli ve hadisleri çalışmalara konu edilmiştir. 3. et-Tebṣıra fî uṣûli’l-fıḳh. Mütekellimîn metoduna göre yazılmış olup sadece hilâfla ilgili meselelere temas etmektedir. Muhammed Hasan Heyto, eseri doktora tezi olarak inceleyip metnini (Dımaşk 1980) ve inceleme kısmını (el-İmâmü’ş-Şîrâzî: Ḥayâtühû ve ârâʾühü’l-uṣûliyye, Dımaşk 1980) neşretmiştir. 4. el-Lümaʿ fî uṣûli’l-fıḳh (Kahire 1326, 1347, 1359, 1365, 1957; hadis tahrici, Ebü’l-Fazl İbnü’s-Sıddîk el-Gumârî - nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aş-lî, Beyrut 1405/1985; nşr. Muhyiddin Dîb Mestû - Yûsuf Ali Büdeyvî,

Dımaşk-Beyrut 1416/1995). Eser ayrıca Eric Chaumont tarafından neşredilmiş ve Fransızca'ya çevrilmiştir (Kitāb al-Lumaʿ fî uṣūl al-fıḳh: Le livre des rais illuminant les fondements de la compréhension de la loi. Traité de théorie légal musulmane, Berkley 1999).

el-Lümaʿı müelliften başka Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, Tâhir b. Yahyâ el-İmrânî, Cemâleddin el-Kāsımî, Muhammed İsâm Arâr el-Hasenî (Behcetü'l-vüṣûl bi-şerḥi'l-Lümaʿ fî ʿilmi'l-uṣûl, Dımaşk 1992) gibi âlimler şerhetmiştir. 5. Şerḥu'l-Lümaʿ (el-Vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl, Cezayir 1979; nşr. Abdülmecîd Türkî, I-II, Beyrut 1408/1988). 6. el-Mülaẖẖaṣ fi'l-cedel. Şîrâzî'nin cedele dair ilk eseridir. San'a'daki el-Câmiu'l-kebîr (nr. 64) ve Âtıf Efendi kütüphanelerinde iki yazması bulunan eser Muhammed Yûsuf Ahundhan Niyâzî tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1407, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi). 7. el-Maʿûne fi'l-cedel (Maʿûnetü'l-mübtedîn ve teẕkiretü'l-müntehîn fi'l-cedel). Usûl-i fıkıh konularının cedel yöntemiyle ele alındığı kitap el-Mülaẖẖaṣ fi'l-cedel'in muhtasarı niteliğindedir (nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut 1408/1988; nşr. Ali b. Abdülazîz el-Umeyrînî, Safât/Küveyt 1987). 8. en-Nüket fi'l-mesâʾili'l-muẖtelef fîhâ beyne'ş-Şâfiʿî ve beyne Ebî Ḥanîfe (Nüketü'l-mesâʾil ve ʿuyûnü'd-delâʾil fi'l-ẖilâf beyne'ş-Şâfiʿî ve beyne Ebî Ḥanîfe, en-Nüket fî ʿilmi'l-ẖilâf, en-Nüket fî ʿilmi'l-cedel). Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshasının (III. Ahmed, nr. 1154) istinsahı müellifin hayatında öğrencisi Üveys tarafından 5 Şâban 466 (5 Nisan 1074) tarihinde tamamlanmış olup kenarlarındaki açıklamalardan bizzat müellifle mukabele edildiği anlaşılmaktadır. Zekeriyyâ Abdürrezzâk el-Mısrî, en-Nüket'in muâmelât kısmını Topkapı Sarayı Müzesi ve Princeton Üniversitesi Kütüphanesi nüshalarına dayanarak Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlamış (Mekke 1405/1984), Ebû Zür'a İbnül-Irâkī eser üzerine bir şerh yazmıştır. 9. Muẖtaṣar fîma'ẖtelefe fîhi Ebû Ḥanîfe ve'ş-Şâfiʿî. Müellifin girişte belirttiğine göre yetmiş iki kitaptan yararlanılarak derlenen bu eserde Şâfiî ve Ebû Hanîfe arasındaki 555 hilâf meselesi delilleri verilmeden kısaca anlatılmıştır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 458, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 507/1; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 849). 10. Teẕkiretü'l-mesʾûlîn fi'l-ẖilâf beyne'l-Ḥanefî ve'ş-Şâfiʿî. İbn Kādî Şühbe eserin oldukça büyük (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye, I, 221), Kâtib Çelebi ise ciltlerle ifade edilecek büyüklükte (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 392) olduğunu belirtir. 11. el-

Muḫtaṣar fî uṣûli meẕhebi’ş-Şâfiʿî (TSMK, III. Ahmed, nr. 1218). 12. el-İşâre ilâ meẕhebi ehli’l-ḥaḳ. Bazı yazmalarda esere Muʿteḳadâtü (Muʿteḳadü, ʿAḳīdetü, ʿAḳāʾidü) Ebî İsḥâḳ gibi isimler konması müstensihlere ait bir tasarruftur. Eseri Marie Bernand (La profession de foi d’Abû Ishâq al-Sîrâzî, Kahire 1987, s. 1-48) ve Muhammed ez-Zübeydî (Beyrut 1419/1999) neşretmiştir. 13. ʿAḳīdetü’s-selef. Marie Bernand bu eseri de yayımlamış (La profession de foi d’Abû Ishâq al-Sîrâzî, Kahire 1987, s. 49-72), Abdülmecîd Türkî, Şîrâzî’nin el-Maʿûne fi’l-cedel’inin başında bu esere de yer vermiştir (s. 91-102). 14. Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ. Sahâbe neslinden V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar gelen meşhur fakihlerin kısa biyografilerini içermekte, fıkhın müellif zamanına kadarki gelişim seyrine dair genel bir tablo çizilmektedir. Fıkıh, hilâf ve icmâ yönünden görüşleri dikkate değer olan ve temsil ettikleri ekolün varlığını sürdürmesinde önemli rol üstlenen fakihleri nesiller halinde veren çalışma sonraki tabakat literatürünün temel kaynakları arasında yer almıştır (nşr. Nuʻmân el-Aʻzamî el-Kütübî, Bağdat 1356/1937, Musannif’in Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye’si ile birlikte → 1969; nşr. Halîl el-Meys, Beyrut, ts. [Dârü’l-kalem]; nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1970, 1401/1981). İbn Hallikân ve Tâceddin es-Sübkî ile diğer bazı tabakat müelliflerinin nakillerde bulunduğu Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî’ye ait Ẕeylü Ṭabaḳāti’l-fuḳahâʾ Şîrâzî’nin bu eserinin bir zeylidir.

BİBLİYOGRAFYA

Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 125, 126, 127-128, 129, 130, 134, 179, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-22; a.mlf., el-Maʿûne fi’l-cedel (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 11-90; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1415/1995, IX, 469; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil fi’t-târîḫ (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1422/2002, VIII, 231-232, 237, 244, 288; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 14-16, 65-72, 77; a.mlf., Tehẕîb, I/2, s. 172-174; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 29-31; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 452-463; XXI, 128-129; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 74-75, 152-154, 215-256, 312; V, 12, 15; VI, 98; VII, 37-39, 336-338; VIII, 131, 337; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin

et-Türkî), Cîze 1419/1998, XVI, 12-13; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 16, 18, 19-21, 144; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), I, 219-221, 254-255; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 392, 489-493; II, 1105, 1562, 1912-1913; M. Hasan Heyto, el-İmâmü'ş-Şîrâzî: Ḥayâtühû ve ârâʾühü'l-uṣûliyye, Dımaşk 1980; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 426-427; E. Chaumont, "Encore au sujet de l'Ash'arisme d'Abu Ishaq Ash-Shirazi", St.I, LXXIV (1991), s. 167-177; a.mlf., "al-S̲h̲īrāzī", EI² (İng.), IX, 481-483; Nûrullah Kisâî, "Ebû İsḥâḳ Şîrâzî", DMBİ, V, 167-171.

Bilal Aybakan

ŞÎRÂZÎ, İbrâhim

(إبراهيم شيرازي)

Refîüddîn İbrâhîm b. Nûriddîn Tevfîk Şîrâzî (ö. 1028/1619'dan sonra)

Âdilşâhîler dönemi tarihçisi ve devlet adamı.

947'de (1540-41) Şîraz'da doğdu. Gençlik yıllarında ticaretle uğraştı ve Hindistan'a kadar gitti. Yirmi yaşlarında iken Âdilşâhî Sultanı I. Ali'nin hizmetine girdi ve çeşitli görevlerde bulundu. 1005 (1596-97) yılında Âdilşâhî Sultanı II. İbrâhim tarafından Nizamşâhîler'in başşehri Ahmednagar'a elçi olarak gönderildi. Bir müddet Bîcâpûr valiliği ve hazinedarlık yaptı. Kaynaklardan 1028 (1619) yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Şîrâzî, Mirza Kâmrân Lâhûrî'nin telif ettiği Mîrzânâme'de önemli bir kültür adamı diye tanıtılır.

Şîrâzî'nin en önemli eseri Teẕkiretü'l-mülûk'tür. Eser Âdilşâhîler'in ve onlarla aynı dönemde Hindistan ve İran'da hüküm süren devletlerin tarihine dair olup 1017-1020 (1608-1611) yılları arasında telif edilmiştir. 1020 (1611) yılına kadar gelen olayları ihtiva eden eser sade bir üslûp-la kaleme alınmıştır ve bir mukaddime ile on bölümden meydana gelmektedir. İlk bölüm Behmenîler, iki ile sekizinci bölümler Âdilşâhîler, dokuz ve onuncu bölümler Bâbürlüler, Safevîler ve Dekken'de kurulan hânedanların tarihiyle ilgilidir. Eserin ekinde Hint tapınakları, madenler ve nehirlerle Hindistan'daki acayip ve garip yerler ve olaylar (garâib) hakkında önemli mâlûmat bulunmaktadır. Eserde ayrıca Hindistan ve İran'da kurulan hânedanların menşei ve silsilesine dair değerli bilgiler mevcuttur. Özellikle Haydarâbâd şehrinin kuruluşu, şehirdeki sosyal ve kültürel hayatla ilgili ayrıntılar önemlidir. Eserin çeşitli kütüphanelerde pek çok yazması vardır (Storey, I/1, s. 744). Teẕkiretü'l-mülûk'ün Alâeddin Behmenşah dönemini içeren kısmı H. S. S. Kādirî tarafından neşredilmiş (Tārīḫ, III/9 [Hydarâbâd, Supplement 1931], s. 2-41), tam metnini ise A. N. M. Hâlidî, Delhi Âsafiye, Haydarâbâd Sâlâr Jung Müzesi ve Oxford Bodleian kütüphanelerindeki yazmalara dayanarak yayımlamıştır (Taẕkirat al-Mulūk: History of the

Kings, California 1987). Eserin bir kısmı J. S. King tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (The History of the Bahmani Dynasty, Founded on the Burhān-i Maʿāṣir and the Tadhkirat al-Mulūk,

London 1900). Müellifin ayrıca Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ ve Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer adlı eserlerini ihtisar ettiği ve bir Ferhengnâme kaleme aldığı belirtilmektedir (Storey, I/1, s. 742-743).

BİBLİYOGRAFYA

T. N. Devare, A Short History of Persian Literature at the Bahmani, Adilshahi and the Qutbshahi Courts-Deccan, Poona 1961, s. 67, 272, 316; Storey, Persian Literature, I/1, s. 742-744; Harbans Mukhia, The Mughals of India, Malden 2004, s. 95-96; V. R. Natu, "A History of Bijapur by Rafiuddin Shirazi", Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XXII, Bombay 1905-1908, s. 17-29; N. B. Roy, "Some Interesting Anecdotes of Sher Shah from the Rare Persian Manuscripts of Tazkirat-al-Muluk", Journal of the Asiatic Society of Bombay, Letters, XX/2 (1954), s. 219-226; Iqtidar Alam Khan, "The Tazkirat al-Muluk by Rafiuddin Ibrahim Shrazi as a Source on the History of Akbar's Reign", Studies of History, II/1, New Delhi 1980, s. 41-56; Carl W. Ernst, "S̲h̲īrāzī, Rafīʿ al-Dīn", EI² (İng.), IX, 483; a.mlf., "Ebrāhīm Šīrāzī", EIr., VIII, 76.

Azmi Özcan

ŞÎRÂZÎ, Kutbüddin

(bk. KUTBÜDDÎN-i ŞÎRÂZÎ).

ŞÎRÂZÎ, Mahmûd b. İlyâs

(محمود بن إلياس الشيرازي)

Necmüddîn Mahmûd b. Sâiniddîn (Ziyâiddîn) İlyâs eş-Şîrâzî (ö. 730/1330)

Din âlimi ve hekim.

Gerek klasik kaynaklarda gerekse modern araştırmalarda hayatına dair bilgi yoktur. İlhanlı devlet adamı, tarihçi ve tabip Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin (ö. 718/1318), ulemâya in'âmda bulunması için Bağdat valisi olan oğlu Emîr Ali'ye gönderdiği mektuptaki listede Fakih Mahmûd b. İlyâs Tabîb adı da kayıtlıdır. Reşîdüddin ayrıca, Şîraz'da mevcut dârüşşifâya vakıflar tahsis edip Şîrâzî'yi buraya mütevelli tayin ettiğine dair Şîraz yöneticilerine yolladığı yazıda kendisinden "Mevlânâ-yi a'zam Eflâtûn-i dehr Aristo-yi asr Mevlâna Mahmûd b. İlyâs" diye söz eder ve onun hem naklî hem aklî ilimlerde eşsiz bir âlim, değerli bir tabip olduğunu belirtir (Sevâniḥu'l-efkâr, s. 70, 231-232). Bazı çağdaş araştırmalarda babasının lakabı Ziyâeddin şeklinde anılırken Kâtib Çelebi bunu Sâinüddin diye kaydetmekte (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 628), Âgā Büzürg-i Tahrânî de el-Ḥâvî adlı eserinin bazı yazma nüshalarında böyle geçtiğini söylemektedir (eẕ-Ẕerîʿa, VI, 236).

Eserleri. 1. el-Ḥâvî fî ʿilmi't-tedâvî. Şîrâzî eserin mukaddimesinde küçük yaştan itibaren tıbba merak sardığını, tahsilinden sonra mesleğini icra etmesi sırasında dostlarının isteği üzerine bu kitabı yazdığını anlatır. Bir tıp ansiklopedisi mahiyetindeki eser, Ebû Bekir er-Râzî'nin aynı adı taşıyan hacimli kitabıyla karıştırılmaması için el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr diye de anılmaktadır. Üslûbunun güzelliği ve açıklığıyla, muhtevasının doğruluğu ve zenginliğiyle tanınan ve yaygın biçimde kullanılan el-Ḥâvî beş kısımdan (makale) meydana gelmiştir. İlk kısımda 125 bölüm halinde iç hastalıkları, ikinci kısımda yirmi yedi bölümde sıtma (humma) hastalığının belirtileri, türleri ve tedavi yöntemleri, üçüncü kısımda 108 bölümde dış organlarda ortaya çıkan hastalıklar incelenmektedir. Burada yer alan 82-102. bölümler zehirler ve zehirli hayvanlar hakkındadır. Alfabetik olan dördüncü kısımda

müfret ilâçların, elli bölümden oluşan beşinci kısımda mürekkep ilâçların yapım ve kullanımı konu edinilmektedir. Müellif ünlü hekimler arasında daha çok Hipokrat, Câlî-nûs (Galen), İbn Mâseveyh ve İbn Sînâ'ya atıfta bulunur. Günümüze birçok nüshası ulaşan eserin (Brockelmann, II, 298-299; Şeşen, s. 273) beşinci kısmının Fransızca'ya çevirisiyle birlikte ilmî neşrini Pierre Paul Emile Guigues gerçekleştirmiştir (Beyrut 1902; Frankfurt 1417/1997 [tıpkıbasım]). Ahmed Ferîd el-Mezîdî, eserin bu kısmının ikinci defa tahkikini yaptığını söylüyorsa da (Beyrut 1422/2001) çalışmasında kayda değer bir inceleme görülmemektedir. 2. Ġıyâs̱iyye. Dört kısım (makale) üzerine düzenlenmiş tıbba dair Farsça bir eserdir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XVI, 73-74). 3. Kitâbü'l-ʿAşḳ. Otuz bölümden oluşmaktadır (a.g.e., XV, 269). 4. Tuḥfetü'l-kemâl. Yine tıbba dair Farsça bir eserdir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3669). 5. Muḫta-ṣar fî ʿilmi't-teşrîḥ (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4346/2). 6. Kitâbü Şerḥi'l-Fuṣûl li-Hiboḳraṭ. 7. Esrârü'n-nikâḥ. 8. Kitâbü'l-Aġẕiye ve'l-eşribe. 9. Risâle fi'l-bâh. 10. Risâle s̱elciyye (son iki eserin nüshaları için bk. Brockelmann, II, 299).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd b. İlyâs eş-Şîrâzî, el-Ḥâvî fî ʿilmi't-tedâvî (nşr. P. P. Emile Guigues), Beyrut 1902; a.e. (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1422/2001; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Sevâniḥu'l-efkâr (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1358 hş., s. 70, 231-234; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 628; Serkîs, Muʿcem, II, 1176; Brockelmann, GAL Suppl., II, 298-299; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 153; Sarton, Introduction, III, 898; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 178; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, VI, 236-237; XV, 269; XVI, 73-74; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 273; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 1501; M. Hişâm en-Naʿsân, "eş-Şîrâzî, Maḥmûd b. İlyâs", Mv.AU, XV, 414-416.

Mahmut Kaya

ŞÎRÂZÎ, Mîr Fethullah

(مير فتح الله شيرازي)

(ö. 997/1589)

Bâbürlüler dönemi devlet adamı, âlim.

Şîraz'da doğdu ve orada yetişti. Celâleddin ed-Devvânî'nin öğrencilerinden Hâce Cemâleddin Mahmûd eş-Şîrâzî'den felsefe ve mantık okudu; Mîr Gıyâseddin Mansûr'dan tıp, matematik ve diğer ilimleri tahsil etti. Felsefî çalışmalarını bir Zerdüşt okulunda yaptığı rivayet edilir. Şîraz'da ders veren Fethullah Şîrâzî mekanikle ilgili buluşları ve yetiştirdiği öğrencilerle üne kavuştu. Bunlardan Efdal Han Şîrâzî, Hindistan'daki Âdilşâhîler hükümdarlarından I. Ali Âdilşah'ın vekîlü'ssaltanası olmuş, Bîcâpûr'u bir ilim merkezi haline getirmiş ve Fethullah Şîrâzî'yi de şahın isteğiyle buraya davet etmişti. Bîcâpûr'da saygı gören Fethullah Şîrâzî hâmisi Ali Âdilşah'ın 1579'da ölümüne kadar bu şehirde huzur

içinde yaşadı. Ancak II. İbrâhim Âdilşah'ın hoşuna gitmeyen farklı yaşantısı ve mensup olduğu Şiî mezhebinin ileri gelenleri için Bîcâpûr'un sıkıntılı bir hal alması üzerine saraydan ayrılmak istedi. Bu sırada Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın kendisinin icat ettiği cihazlardan haberdar olup İbrâhim Âdilşah'a bir ferman göndererek ondan Fethullah'ı Agra'ya göndermesini emretmesi Şîrâzî için bir fırsat oldu. 991 (1583) yılında Agra'ya giden Fethullah Şîrâzî kısa sürede sarayın en önde gelen ilim adamları arasına girdi. İbn Sînâ felsefesine vukufu sayesinde itibarı daha da arttı ve felsefe ilimlerinin Hindistan'da yaygınlaşmasında etkili oldu. 1583'te Nevruz münasebetiyle düzenlenen etkinliklerde icat ettiği çeşitli mekanik cihazları ve seyircileri büyüleyen ilginç araçları sergileyerek bilim ve teknik alanındaki başarısını ortaya koydu. Bu sebeple Emînülmülk, Adudüddevle ve Adudülmülk unvanlarını aldı. 1585'te malî konularda danışmanlık yapmak için Raja Todar Mal ile birlikte vezirlik makamına getirildi. Bu sırada bakır ve gümüş sikkelerin değerlerindeki çelişkileri tesbit edip yeni bir para birimi düzenledi. Mayıs 1589'da Ekber Şah'ın

ordusunda Keşmir seferine katıldı. Ancak şehre girerken hastalandı ve Ağustos 1589'da Keşmir'de vefat etti. Önce Mîr Seyyid Ali Hemedânî'nin hankahına defnedildi; daha sonra Ekber Şah tarafından naaşı Keşmir'de Kûh-i Süleyman denilen yere nakledildi.

Mîr Fethullah Şîrâzî, Farsça eserleri Sanskritçe'ye, Sanskritçe eserleri Farsça'ya çevirerek Hint ve Fars kültürleri arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Sahip olduğu hünerler ve geniş bilgi birikimi sayesinde otomatik buğday değirmeni, çok namlulu top, tekerlekli araba, silâhları temizleyen makine ve "sâl-i ilâhî" adlı bir güneş takvimi icat etmiştir (Irfan Habib, XX/232-233 [1992], s. 9-11). Ancak günümüze ulaşmayan bu buluşları hakkında tarih ve biyografi kaynaklarından bilgi edinilmektedir. Fethullah Şîrâzî'nin birçok kitap yazmasına rağmen bazı kitaplara eklenen birkaç risâlesi hariç eserleri bugüne kadar gelmemiştir. Kaynaklarda ismi geçen eserleri şunlardır: Risâle-i ʿAcebât-ı Keşmîr (Ebü'l-Fazl el-Allâmî tarafından yazılan Ekbernâme'ye eklenmiştir), Târîḫ-i Elfî (Ekber Şah'ın çeşitli müelliflere yazdırdığı bu eserin Ekber Şah'ın ikinci yılındaki olaylarla ilgili bölümü Şîrâzî tarafından kaleme alınmıştır [Storey, I, 118]), Ḫulâṣatü'l-menhec (Farsça Kur'an tefsiridir [Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna, nr. 2057]), Minhâcü'ṣ-ṣâdıḳīn (ayrıntılı bir tefsir çalışması olup ona aidiyeti şüphelidir), Tekmile-i Ḥâşiye (Celâleddin ed-Devvânî'nin Sa'deddin et-Teftâzânî'ye ait Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm adlı eserine yazdığı şerhin hâşiyesidir). Indian Office Library'de Şîrâzî'ye atfedilen Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi't-Tecrîd adlı bir eser bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Âʾîn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 34, 208, 282, 284, 375; Abdülkādir el-Bedâûnî, Munta<u>kh</u>abu-t-tawārī<u>kh</u> — (trc. W. H. Lowe), Delhi 1986, II, 286, 326, 328, 331, 354, 370, 372, 380, 381, 382; III, 216; Storey, Persian Literature, I, 118-119, 121; S. M. Ikram, Muslim Civilization in India (ed. A. T. Embree), New York 1969, s. 153-154; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, IV, 254-255; S. A. A. Rizvi, Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign,

New Delhi 1975, s. 70, 173, 191-192, 220, 255; a.mlf., A Socio-Intellectual History of the Isnā ʿ Asharī Shi'is in India, Canberra 1986, I, 222-227, 271-273; II, 196-211; Irfan Habib, “Akbar and Technology”, Social Scientist, XX/232-233, New Delhi 1992, s. 9-11; Sharif Husain Qasemi, “Fatḥ-Allāh Šīrāzī”, EIr., IX, 421.

Rıza Kurtuluş

ŞÎRÂZÎ, Muhammed Hasan

(bk. HASAN eş-ŞÎRÂZÎ).

ŞÎRÂZÎ, Sadreddin

(bk. MOLLA SADRÂ).

ŞİRB

(شرب)

Bir akar mâlikinin başkasına ait bir su kaynağından arazisini sulama amacıyla veya başka sebeplerle su alma hakkı

(bk. İRTİFAK).

ŞİRBÎNÎ, Abdurrahman b. Muhammed

(عبد الرحمن بن محمّد الشربيني)

Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî el-Mısrî (ö. 1908)

Ezher şeyhi.

Ezher'de öğrenim gördü ve Ahmed el-Mersafî, İbrâhim el-Bâcûrî, İbrâhim es-Sekkā, Ekrem el-Efgānî gibi hocalardan ders aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra Ezher'de müderrislik yaptı ve eski kaynaklar hakkındaki bilgisiyle tanındı. Kendisinden ders alanlar arasında Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Muhammed İlîş, Şernûbî, Abdülhay el-Kettânî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî gibi tanınmış âlimler bulunmaktadır. Şirbînî, Mısır'da Batı tipi eğitimin giderek yaygınlık kazanmasıyla birlikte ıslaha yönelik arayışların başladığı Ezher'de geleneksel yaklaşımı benimseyip Muhammed Abduh'un öncülüğünü yaptığı yenilikçi gruba muhalefet etti. Islah yanlısı Ali b. Muhammed el-Biblâvî'yi Ezher şeyhliğinden ve üç gün sonra Muhammed Abduh'u Ezher İdare Meclisi üyeliğinden alan Hidiv II. Abbas Hilmi, Şirbînî'yi Ezher şeyhliğine getirdi (13 Muharrem 1323/20 Mart 1905). Şirbînî, Ezher'in dinî ilimlerin öğretimi için kurulduğunu, modern bilimlere önem verilmesi halinde dinî ilimlerin ihmal edileceğini ileri sürüp ıslahın sadece öğrencilerin hayat şartlarının düzeltilmesiyle sınırlı tutulmasını istiyordu. Bu sebeple felsefe ve mantık derslerine son verdi. Muhammed Abduh, Muḳaṭṭam gazetesinde yazdığı yazılarla onu eleştirdi. Hidivin beklentilerine cevap verme konusunda Şirbînî de isteksiz davranınca 16 Zilhicce 1324'te (31 Ocak 1907) Ezher şeyhliği görevinden alındı ve yerine Hassûne en-Nevâvî ikinci defa şeyhliğe tayin edildi. Şirbînî 23 Cemâziyelâhir 1326'da (23 Temmuz 1908) vefat etti. Şâfiî mezhebine mensup olan Şirbînî daha çok bu mezhebin fıkhına dair şerh ve hâşiyeler üzerine yazdığı takrirlerle (ta'likat) tanınmıştır.

Eserleri. 1. Taḳrîr ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Bennânî ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî. Celâledin

el-Mahallî'nin Tâceddin es-Sübkî'ye ait fıkıh usulüne dair Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı esere yazdığı şerh üzerine Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî tarafından kaleme alınan hâşiyeye yazılmış bir takrirdir (I-II, Kahire 1304, 1318; nşr. Muhammed Abdülkādir Şâhîn, I-II, Beyrut 2005). 2. Ḥâşiyetü'l-Ġureri'l-behiyye. Zekeriyyâ el-Ensâ-rî'nin İbnü'l-Verdî'ye ait Şâfiî fıkhına dair el-Behcetü'l-Verdiyye adlı esere yazdığı şerhin hâşiyesidir. İbn Kāsım el-Abbâdî'nin aynı şerh için kaleme aldığı hâşiye ve yine Şirbînî'nin bu hâşiye üzerine yazdığı takrirle birlikte basılmıştır (I-V, Kahire 1315, 1318; nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, I-XI, Beyrut 1418/1997). 3. Feyżü'l-fettâḥ ʿalâ ḥavâşî Şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ. Teftâzânî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'a yazdığı el-Muṭavvel adlı şerh üzerine Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin kaleme aldığı hâşiyeyle ilgili bir takrirdir (I-IV, Kahire 1323-1326, 1328, 1333, 1345). 4. Taḳrîr ʿalâ ḥâşiyeti'l-ʿAṭṭâr. Celâledin el-Mahallî'nin Tâceddin es-Sübkî'ye ait Cemʿu'l-cevâmiʿ

adlı eserine yazdığı şerh ile bunun üzerine Hasan b. Muhammed el-Attâr'ın kaleme aldığı hâşiyenin ibarelerini açıklamaktadır (I-II, Kahire 1316, 1358). 5. Taḳrîr ʿalâ Ḥâşiyeti ʿAbdilḥakîm ʿale'l-Ḳuṭb ʿale'ş-Şemsiyye. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Kutbüddin er-Râzî'ye ait Şerḥu'ş-Şemsiyye'ye yazdığı hâşiye üzerine Siyâlkûtî'nin kaleme aldığı hâşiyenin ta'likatıdır (Kahire 1328). 6. Taḳrîr ʿalâ Şerḥi'l-Ḳuşcî ʿalâ Risâleti'l-ʿAḍud fi'l-važʿ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 5201 h.). Şirbînî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Taḳrîr ʿalâ Ḥâşiyeti ʿAbdilḥakîm ʿale'l-ʿAḳāʾid, Taḳrîr ʿale'l-Üşmûnî, Taḳyîdât ʿalâ şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî ʿale'l-Minhâci'l-fıḳhî, Taḳyîdât ʿalâ şerḥi'l-Ḳasṭallânî ʿale'l-Buḫârî, Ḥâşiye ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 486, 1003, 1110; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarḳıyye, Kahire 1369/1950, II, 122-123; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1380/1961, I, 175; Ahmed Şelebî - Ahmed el-Havfî, "et-Terbiye ve't-taʿlîm", el-Ezher: Târî-ḫuh ve teṭavvürüh, Kahire, ts., s. 259-261; M. Abdülalîm Hüseyin, "Meşyeḫatü'l-Ezheri'ş-şerîf", el-Ezherü'ş-şerîf fî

ʿîdihi'l-elfî, Kahire, ts. (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb), s. 252; Şüyûẖu'l-Ezher, Kahire, ts. (Vizâretü'l-i'lâm), s. 31; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 132, 376, 516; II, 663, 703, 933, 1066, 1103; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 14, 283, 386; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Ezher fî elf ʿâm, Beyrut 1408/1988, I, 252, 255; Ahmed Teymûr, Aʿyânü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Sûse 1988, s. 66-67; Muhyiddin et-Tu'mî, en-Nûrü'l-ebher fî ṭabaḳāti şüyûẖi'l-Câmiʿi'l-Ezher, Beyrut 1412/1992, s. 72; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 552, 630; II, 766, 1118; Ali el-Alevî, "eş-Şirbînî, ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed", Mv.AU, XIV, 305-306.

Ahmet Özel

ŞİRBÎNÎ, Hatîb

(الخطيب الشربيني)

Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kāhirî (ö. 977/1570)

Şâfiî fakihi, müfessir ve dil âlimi.

Mısır'ın Garbiye vilâyetine bağlı Şirbîn köyünde (günümüzde Dekahliye vilâyetine bağlı bir kaza) doğdu. Hayatı hakkında temel kaynak durumundaki Şa'rânî ve Gazzî'nin eserlerinde (eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ, s. 112; el-Kevâkibü's-sâ'ire, III, 79) doğum tarihi ve ailesi hakkında bilgi verilmez. Sonraki kaynaklarda babasının adı Muhammed (İbnü'l-İmâd, VIII, 384) ve Abdurrahman (İbnü'l-Gazzî, III, 161) şeklinde kaydedilmekle birlikte kendisi tefsirinin sonunda babasının adını Ahmed olarak vermektedir (es-Sirâcü'l-münîr, VIII, 481). 926'dan (1520) önceki bir tarihte tahsil için Kahire'ye gitti. Zekeriyyâ el-Ensârî, Şehâbeddin er-Remlî, Ahmed Amîre el-Burullusî, Nâsırüddin el-Lekānî, Muhammed b. Sâlim et-Tablâvî, Cemâleddin es-Sâfî, Nûreddin el-Mahallî, Bedreddin el-Meşhedî ve Muhammed b. Abdurrahman en-Nüşeylî gibi âlimlere öğrencilik yaptı. Özellikle fıkıh, Arap dili ve tefsir alanlarında kendini iyi yetiştirdi; fıkıhta daha çok Remlî'den yararlandı. Bütün hocalarından tedrîs ve fetva icâzeti alarak onların sağlığında ders ve fetvâ vermeye başladı. 959 (1552) yılı başları ve 961 (1553-54) başlarında Medine'ye gittiğini kaydeden Şirbînî muhtemelen her ikisinde de yıl boyunca orada kalıp hac sonrası Kahire'ye döndü. 962'de (1555) Bîmâristânü'l-Mansûrî Külliyesi'nde (el-Mâristânü'l-kebîr el-Mansûrî) tefsir hocalığına tayin edildi. Öğrencileri arasında oğlu Zeynüddin Abdurrahman'ın yanı sıra Muhammed el-Kasrî, Zeynüddin Abdurrahman b. Yûsuf el-Buhûtî ve Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Muammer el-Betâîhî'nin adı anılır. Şirbînî 2 Şâban 977 (10 Ocak 1570) tarihinde Kahire'de vefat etti. Kabri Karâfetülmücâvirîn'dedir. Hatîb lakabını el-Câmiu'l-Ezher'de hatiplik görevinde bulunmasından dolayı aldığı nakledilir (Büceyrimî, I, 11). Hocası Şehâbeddin er-Remlî'nin kendisinden hatip diye söz etmesi (Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ, s. 67), öğrencilik yıllarında da bu

görevi üstlendiğini veya Kahire’ye gelmeden önce Şirbîn Camii’nde hatiplik yapmış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim XIX. yüzyılda Şirbîn’de onun adıyla anılan bir cami bulunmaktaydı (Ali Paşa Mübârek, XII, 338).

Şirbînî ilmî şahsiyeti kadar ibadet ve zühd hayatındaki titizliği, güzel ahlâkı ve mütevazi kişiliğiyle dikkat çekmiştir. Yakın arkadaşı ve dostu Şa‘rânî’nin verdiği bilgiye göre yöneticilerden ve kadılardan uzak durur, hatta çoğunu tanımaz ve resmî görevlere iltifat etmezdi. Şirbînî, özellikle el-Câmiu’l-Ezher başta olmak üzere Kahire medreselerinde fıkıh ve Arap dili sahasında ders kitabı olarak okutulan temel eserler üzerine yazdığı şerh ve hâşiyeleriyle tanınır. Şeyhayn (Nevevî ve Râfiî) sonrası müteahhirîn dönemi Şâfiî fıkhının gelişmesinde Şirbînî’nin çalışmalarının önemli bir yeri vardır. Bilhassa Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserine yazdığı Muġni’l-muḥtâc, İbn Hacer el-Heytemî ve Şemseddin er-Remlî’nin şerhlerinden sonra en çok tutulan şerh olup Osmanlı devri Şâfiî fakihlerince esas alınan temel kaynaklardandır. Müteahhirîn devri Şâfiî fetva usulünde Şirbînî’nin Muġni’l-muḥtâc’daki tercihlerinin, genellikle İbn Hacer el-Heytemî ve Şemseddin er-Remlî’nin Minhâc şerhleriyle Zekeriyyâ el-Ensârî’nin Şerḥu’l-Behce ve Şerḥu’l-Menhec’inden sonra geldiği kabul edilir (Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, s. 37; Kavâsimî, s. 414-415). Söz konusu eserler arasında bir tercih sıralaması olmadığı ve müftünün dilediğini fetvaya esas alabileceği de söylenmiştir (Ahmed Meykarî, s. 628-629; M. İbrâhim Ahmed, s. 135-136). Dönemin önde gelen mutasavvıflarından Şa‘rânî, Ezher ulemâsının ağır tenkitlerine mâruz kaldığında onu savunup destekleyenler arasında Şirbînî de bulunuyordu. Ancak Münâvî onun sûfîlerle ilişkileri hakkında olumlu şeyler söylemez.

Eserleri. A) Fıkıh. 1. Muġni’l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi’l-Minhâc. Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’i üzerine yazılmış en önemli üç şerhten biri olan eser İbn Hacer el-Heytemî’nin Tuḥfetü’l-muḥtâc’ından sonra, Şemseddin er-Remlî’nin Nihâyetü’l-muḥtâc’ından önce 959-963 (1552-1556) yılları arasında kaleme alınmıştır. Şirbînî’nin daha önceki Minhâc şerhlerinden faydalanarak meydana getirdiği, Bedreddin İbn Kādî Şühbe’nin şerhiyle hocalarından Zekeriyyâ el-Ensârî’nin eserlerine (“şeyhunâ” ifadesiyle) ve Şehâbeddin er-Remlî’nin görüşlerine (“şeyhî” ifadesiyle) sık sık atıfta bulunduğu eser daha çok tutulan Nihâyetü’l-

muḥtâc’a kaynak teşkil etmiştir (Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, s. 41; Ahmed Meykarî, s. 629, 653). Müellifin, büyük ölçüde Nevevî’nin tercihlerine bağlı kalarak bu görüşlerin delillerine işaret etmekle birlikte kendi tercihlerini de ortaya koyduğu, farklı mezhep görüşlerinin tartışmasına ve fazla ayrıntıya girmeden kaleme aldığı bu şerh birçok defa yayımlanmıştır (Bulak 1293; Kahire 1298, 1303, 1308, 1329, 1377/1958; nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994, 2006; nşr. Muhammed Halîl Aytânî, Beyrut 1997, 2004; nşr. Muhammed Cemîl Attâr, Beyrut 2004, Cevbelî İbrâhim’in ta‘likiyle birlikte). Eserin Soner Duman tarafından yapılan Türkçe tercümesi yayımlanmaya başlanmıştır (İstanbul 2009). 2. el-İḳnâʿ fî ḥalli elfâẓi Ebî Şücâʿ (Şerḥu Ġāyeti’l-iḫtiṣâr). Ebû Şücâ‘ el-İsfahânî’nin el-Muḫtaṣar’ına yazılmış önemli şerhlerdendir. Şirbînî’nin Şâfiî fıkhına dair diğer üç şerhinden sonra kaleme

aldığı ve 972’de (1564) tamamladığı bu eserin de çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1284, 1293, 1307, 1929, 1940, 1951, 1972; Halep 1991; nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994; nşr. Ali Abdülhamîd Ebü’l-Hayr - Muhammed Vehbî Süleyman, Beyrut 1996). Önceleri el-Câmiu’l-Ezher’de ve 1950’li yıllarda Ezher Lisesi’nde okutulan ders kitaplarındandı (Ali Paşa Mübârek, IV, 64; el-Ezher, s. 293, 298). Eserin Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî, Ebü’l-Feyz Abdurrahman b. Yû-suf el-Üchûrî, İsmâil b. Abdurrahman el-Bilbîsî, Ahmed b. Ahmed es-Sücâî, Ezher şeyhi İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî (Bulak 1287, 1296), Abdullah b. Muhammed en-Neberâvî (Bulak 1289), Hasan b. Ali el-Medâbigī ve Süleyman el-Büceyrimî tarafından yazılan hâşiyeleri arasında en çok tanınanı Büceyrimî’nin Tuḥfetü’l-ḥabîb’i ile (Bulak 1284; Kahire 1310, 1951; Beyrut 1978, 1996, 2000) Medâbigī’nin Kifâyetü’l-lebîb’idir (Bulak 1291; Kahire 1283, 1307, 1326). 3. Şerḥu’t-Tenbîh. Müellifin ilk eseri olup Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’i üzerine kaleme alınmış en çok tutulan üç şerhten biridir. en-Necmü’s̱-s̱âḳıb şerḥu Tenbîhi Ebî İsḥâḳ adını taşıyan bir nüshası Cambridge Üniversitesi Trinity College Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 670). 4. Şerḥu’l-Behceti’l-Verdiyye. Zeynüddin İbnü’l-Verdî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’e yazdığı nazmın şerhidir. Eserin adı Ezher Kütüphanesi katalogunda el-Mevâhibü’s-seniyye fî şerḥi’l-Behceti’l-Verdiyye şeklinde kaydedilmekte, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye katalogunda ise bu isim Şemseddin er-Remlî’nin aynı eser üzerine yazdığı şerhe nisbet edilmektedir (Fihrisü’l-kütübi’l-

mevcûde bi'l-mektebeti'l-Ezheriyye, II, 622; el-Fihrisü'ş-şâmil, X, 747). 5. Menâsikü'l-ḥac. Şirbînî hac ve umre konusunda sırasıyla büyük, orta ve küçük olmak üzere üç müstakil risâle kaleme almıştır. Bunlardan el-Menâsikü'l-kübrâ üzerine (954 tarihli müellif nüshası: Ezher Ktp., nr. 39955 [2404]) Ebû Bekir b. Sâlim b. Ahmed Şeyhân el-Alevî (Muhibbî, I, 83) ve Muhammed b. Süleyman b. Hasebullah el-Mekkî (Bulak 1293; Kahire 1311), el-Menâsikü'ṣ-ṣuġrâ üzerine de (nşr. Mâcid Hamîd Hırz Muhammedî, Beyrut 2006) Muhammed b. Ömer en-Nevevî (Fetḥu'l-mücîb fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Ḫaṭîb, Bulak 1276, 1292; Kahire 1297, 1298, 1306; Mekke 1316; Şerḥu'ş-Şeyḫ Muḥammed Nûrî ʿalâ Eḥassi Menâsiki'l-ḥac, Kahire 1327) tarafından hâşiyeler yazılmıştır. 6. el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ fî ḥalli elfâẓi Cemʿi'l-cevâmiʿ. Kaynaklarda söz edilmemekle birlikte Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 1893/1) yazma nüshası bulunan eserin Hatîb eş-Şirbînî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati'l-Melik es-Suʿûd, VI, 9). 7. Fetâva'r-Remlî. Şehâbeddin er-Remlî'nin derslerinde özellikle az karşılaşılan meseleler hakkındaki fetvaları kaydetmesiyle tanınan Şirbînî eserini bu fetvalardan derlemiştir (Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ, s. 67, 111; Gazzî, II, 119; III, 195; Hidîviyye Ktp., nr. 1709; yazma nüshaları için ayrıca bk. Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, II, 523, 560). Bazı çağdaş yazarlar, Nûreddin Ali et-Tantedâî tarafından Şirbînî'nin fetvalarının derlendiğini kaydetseler de (Menâsikü'l-ḥac, neşredenin girişi, s. 48), bu hata Gazzî'nin ifadesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır.

B) Tefsir. 1. es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iʿâne ʿalâ maʿrifeti baʿżı meʿânî kelâmi rabbine'l-ḥakîmi'l-ḫabîr. Daha önce yazılmış dirâyet ve rivayet tefsirlerine dayanarak eserini kaleme alan Şirbînî yalnızca mütevâtir kıraatlere, sahih ve hasen hadislere, ihtilâflı konularda tercih edilen görüşlere ve âyetlerin anlaşılması için gerekli olduğu ölçüde Arap dili kurallarına yer verdiğini, bazı incelik ve nüktelere işaret etmekle birlikte gereksiz ayrıntılara girmeden orta boy bir tefsir yazdığını ifade eder (es-Sirâcü'l-münîr, I, 21-22; VIII, 480-481). Ehl-i sünnet âlimlerince kaleme alınmış önemli dirâyet tefsirleri arasında sayılmakla birlikte rivayet ve kıssalara da sıkça yer verilen eserde sûre ve âyetler arasındaki anlam ilişkileri üzerinde çok durulur. Şirbînî, fakih olmasına rağmen ahkâm âyetlerinde konuyla ilgili fıkhî hükümlere ya hiç yer vermez ya da görüşleri özetle nakleder. Zaman zaman kaydettiği İsrâiliyat türü haberleri nübüvvet makamına uygun

düşmeyecek bilgiler içermediği sürece genellikle eleştirmeden aktarır. Büyük ölçüde Fahreddin er-Râzî'yi esas almakla birlikte Begavî, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerine de sıkça başvuran Şirbînî bu müfessirlere bazı tenkitler yöneltir. Özellikle Zemahşerî ve Beyzâvî'yi sûrelerle ilgili olarak naklettikleri fazilete dair hadisler sebebiyle eleştirir; dokuzu hariç (Bakara, Nahl, Kehf, Secde, Duhân, Vâkıa, Zilzâl, Tekâsür ve Nâs) sûreler hakkındaki bütün bu rivayetlerin uydurma olduğunu söyler. XIX. yüzyılda el-Câmiu'l-Ezher'de tefsir derslerinde okutulan eser Ahmed İzzû İnâye ed-Dımaşkī (Beyrut 2004) ve İbrâhim Şemseddin (Beyrut 2004) tarafından neşredilmiş, ihtiva ettiği İsrâiliyat haberleri konusunda Muhammed et-Tantâvî Cibrîl bir doktora tezi hazırlamıştır (ed-Daḫîl fî tefsîri's-Sirâci'l-münîr li'l-Ḫaṭîb eş-Şirbînî min evveli sûreti Sebeʾ ilâ âḫiri sûreti'n-Nâs, 1405/1995, el-Câmiatü'l-Ezher). 2. Muḳaddime fi'l-kelâm ʿale'l-besmele ve'l-ḥamdele (nşr. Menâl Selâhaddin Azîz, Âfâḳu's-s̱eḳāfe ve't-türâs̱, LX [Muharrem 1429/Ocak 2008], s. 171-196).

C) Arap Dili ve Edebiyatı. 1. Nûrü's-seciyye fî ḥalli elfâẓi'l-Âcurrûmiyye. İbn Âcurrûm'un nahve dair eserinin şerhidir. Abdullah b. Abdülazîz b. Süleyman et-Tarîkī'nin üzerinde yüksek lisans tezi hazırladığı (1415/1994, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]), Seyyid b. Şeltût eş-Şâfiî tarafından neşredilen eseri (Cidde 1429/2008), M. G. Carter İngilizce'ye tercüme etmiştir (Arab Linguistics: an Introductory Classical Text with Translation and Notes, Amsterdam 1981). 2. el-Fetḥu'r-rabbânî fî ḥalli elfâẓi Taṣrîfi ʿİzziddîn ez-Zencânî (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 5241 H). Muhammed b. Ahmed el-Bedevî eser hakkında bir hâşiye yazmıştır. 3. Muġīs̱ü'n-nidâ ilâ şerḥi Ḳaṭri'n-nedâ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1719; aynı nüshanın mikrofilmi, Merkezü Cüma'l-Mâcid [Dübey], nr. 1979). Abdülazîz b. Abdurrahman el-Haslân (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]) ve Nâsır b. Muhammed b. Mansûr el-Cemîlî (el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]) tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 4. Şerḥu şevâhidi'l-Ḳaṭr. Ḳaṭrü'n-nedâ'da yer alan örnek beyitlerin şerhidir (Kahire 1280, 1288, 1298, 1306, 1311, 1327). 5. Taḳrîrâtü'ş-Şirbînî ʿale'l-Mu-ṭavvel. Teftâzânî'nin el-Muṭavvel'i üzerine yazılmış bir hâşiyedir (Bulak 1293). 6. Fetḥu'l-ḫâliḳi'l-mâlik fî ḥalli elfâẓi Elfiyeti İbn Mâlik (İÜ Ktp., nr. 754; Ezher Ktp., nr. 734 [91]).

Kaynaklarda Şirbînî'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: Şerḥu

Minhâci’d-dîn (Ebû Abdullah el-Halîmî’nin el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân’ı üzerine), el-Muḳaddime fî uṣûli’d-dîn, Feraḥu’l-meyyit bi-men yezûruhû, el-Mevâʾiẓu’ş-şâ-fiye ʿale’l-menâbiri’l-ʿâliyye. Ezher Kütüphanesi katalogunda (nr. 40823 [2469]) Şirbînî’ye izâfe edilen Teẕkiretü’l-ʿâbid şerḥu Muḳaddimeti’z-Zâhid’den (Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed ez-Zâhid’in Sittûn mesʾele fi’l-fıḳh diye de bilinen eseri üzerine) kaynaklarda söz edilmez. Aynı eserin İskenderiye Belediye Kütüphanesi’ndeki nüshası ise İbn Abdüsselâm el-Menûfî’ye nisbet edilir (Ahmed Ebû Ali - Emîn el-Vatanî, II, 11-12; krş. Habeşî,

s. 1808). Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî’ye ait Fetḥu’l-mübdî Muḫtaṣari’z-Zebîdî, Şerḥu’l-Ḥikemi’l-ʿAṭâʾiyye (Sevâṭıʿu’l-ḥikem) ve Rebîʿu’l-fevâʾid (fuʾâd) gibi eserler de bazı kaynaklarda Hatîb eş-Şirbînî’ye izâfe edilmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 441; Fihrisü’l-Ḫizâneti’t-Teymûriyye, III, 160; krş., a.e., II, 223; Serkis, s. 1116, 1117). Şirbînî’nin özellikle dilciliği ve müfessirliği üzerine çok sayıda tez çalışması yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb eş-Şirbînî, Menâsikü’l-ḥac ʿalâ meẕhebi’ş-Şâfiʿî (nşr. Mâcid Hâmid Hırz el-Muhammedî), Beyrut 1427/2006, s. 129, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 46-47, 48-49; a.mlf., Muġni’l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi’l-Minhâc (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1427/2006, I, 25; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-11; a.mlf., es-Sirâcü’l-münîr (nşr. Ahmed İzzû İnâye ed-Dımaşkī), Beyrut 1425/2004, I, 21-22; VIII, 480-481; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 418, 499; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳātü’ṣ-ṣuġrâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1410/1990, s. 67, 111, 112-115; a.mlf., Tenbîhü’l-muġterrîn, Kahire 1310, s. 5; Münâvî, el-Kevâkib, IV, 129; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, I, 199; II, 119; III, 79, 195; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 492; II, 1139, 1871, 1875; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 384-385; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, I, 83; II, 210, 378, 405; İbnü’l-Gazzî, Dîvânü’l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, III, 161; Büceyrîmî, Tuḥfetü’l-ḥabîb ʿalâ şerḥi’l-Ḫaṭîb, Beyrut 1398/1978, I, 11, 13-

14; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, III, 438; Abdülhamîd eş-Şirvânî, Ḥavâşî ʿalâ Tuḥfeti’l-muḥ-tâc bi-şerḥi’l-Minhâc, Kahire, ts. (Dârü’l-fikr), I, 3; Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, III, 249, 257; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1422/2001, IV, 64; V, 226; VI, 39; XII, 334, 335-337, 338; XIII, 128, 143; Ahmed Ebû Ali - Emîn el-Vatanî, Fihrisü’l-Mektebeti’l-Belediyye, İskenderiye 1345/1926, Fihrisü fıkhi’l-İmâm eş-Şâfiî: II, 11-12; Serkîs, Muʿcem, s. 1108-1109, 1116-1117; Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, el-Fevâʾidü’l-Mekkiyye (Mecmûʿatü sebʿati kütübin müfîde içinde), Kahire 1358/1940, s. 37, 41; Brockelmann, GAL, II, 416-417; Suppl., I, 670, 677; II, 333, 441; Fihrisü’l-kütübi’l-mevcûde bi’l-Mektebeti’l-Ezheriyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Matbaatü’l-Ezher), II, 425, 431-445, 461-462, 474, 488, 497, 503, 518, 519, 521, 523, 560, 576-577, 600-602, 613, 622; IV, 284; VII, 83-84, 87, 92, 95, 112; Tevfîk et-Tavîl, et-Taṣavvuf fî Mıṣr, Kahire 1365/1946, s. 172, 177, 179, 184; Fihrisü’l-Ḫizâneti’t-Teymûriyye, Kahire 1366-69/1947-50, II, 223; III, 160; Ahmed Meykarî Şümeyle el-Ehdel, Süllemü’l-müteʿallimi’l-muḥtâc ilâ maʿrifeti rumûzi’l-Minhâc (nşr. İsmâil Osman Zeyn, Nevevî, Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdetü’l-müftîn [nşr. M. Ziyâd M. Tâhir Şa‘bân] içinde), Cidde 2005, s. 628-629, 653; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 923; el-Ezher: târîḫuh ve teṭâvvürüh, Kahire 1403/1983, s. 239, 284, 293, 298; Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati’l-Melik es-Suʿûd: el-Fıḳhü’l-İslâmî ve uṣûlüh, Riyad 1984, VI, 9; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, I, 320-336; M. İbrâhim Ahmed Ali, Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı (trc. Faruk Beşer), İstanbul 1989, s. 135-136; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân, Beyrut 1996, II, 48, 50; el-Fihrisü’ş-şâmil: el-Fıḳh ve uṣûlüh (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1424/2003, X, 747; Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâ-simî, el-Medḫal ilâ mez̠hebi’l-İmâm eş-Şâfiʿî, Amman 1423/2003, s. 414-415; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebû-zabî 1425/2004, s. 28, 248-249, 597, 663, 1265, 1386, 1808; Muhsin Demirci, “el-Hatîb eş-Şirbînî ve Tefsiri”, MÜİFD, IV (1986), s. 389-399; Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, DİA, XXXVIII, 239-240.

Ali Hakan Çavuşoğlu

ŞÎRDÂR MEDRESESİ

Semerkant’ta Timurlu tarzını sürdüren medrese.

Mâverâünnehir bölgesi idaresinin Özbek hanlarının eline geçtiği dönemin eserlerinden olan medrese, geç tarihli olmakla birlikte Timurlu mimari ve süsleme sanatının özelliklerini sürdüren anıtsal örneklerinden biridir. Askerî vali Yalangtuş Bahadır tarafından İmam Kulı Han için mühendis-hakkâk İşana Vali’nin sorumluluğunda mimar Abdülcebbâr’a inşa ettirilmiştir. Semerkant Registanı’ndaki (registan: meydan) üç önemli medresenin başlıcası olan ve ilhamını Hoca Ahmed Yesevî Külliyesi’nden alan Uluğ Bey Medresesi’nin karşısında bulunan, XV. yüzyılda yapılmış Uluğ Bey Hankahı’nın yerine inşa edilen medrese plan ve süslemeleri açısından özellikle bu yapı örnek alınarak inşa edilmiştir (1619-1636). Medreselerin üçüncüsü adı geçen meydanın yola bakan tarafının aksi istikametinde yerleştirilmiş ve bu kısmı kapatmış olan yine Timurlu tarzında inşa edilmiş Tillâkârî Medresesi’dir (1646-1660). Böylece meydanın etrafındaki yapılaşma XVII. yüzyılda Buhara’daki Lebi-Havz Meydanı’na benzemiştir. Yaklaşık 57 × 70 m. ölçülerinde ve dikine gelişen dikdörtgen plan şemasında olan medresenin hücreleri, fikrini kozmolojideki dört ana yön tasavvurundan alan dört eyvanlı avluya revaklarla açılmaktadır. Revaklar eyvanların arasında çift katlı olarak düzenlenmiştir. Gerek girişin iki yanında gerekse diğer köşelerdeki birer kubbeli çokgen mekân hücreler dışındaki özel mekânlardır. Bunlar dershane, ziyarethane, mescid (evvelce) ve İmam Ca‘fer’in mezarı olmalıdır.

Şîrdâr Medresesi inşa ve süsleme yönünden Timurlu özelliklerini sürdürdüğü gibi Timurlular’ın, hükümdarın ve devletin azametini boyut ve sembolizm açısından vurgulama fikrini de bulunduğu devir için yansıtmak iddiasındadır. Büyük boyutlu yapı aynı zamanda taçkapısındaki çini kompozisyonuyla hükümdarın gücünü ve hâkimiyetini vurgulamaktadır. Uluğ Bey Medresesi’nin giriş cephesine benzer şekilde ele alınmış olan ana cephede, mozaik çini süslemeli taçkapı ile iki köşedeki minareler (arka köşelerde güdük kuleler şeklinde tekrarlanmış) ve Gûr-ı Emîr’in (1405) dilimli kubbesini andıran yüksek kasnaklı mozaik çini ile kaplı iki kubbe

dikkati çekmektedir. Güney Türkmenistan'da Anav'da inşa edilmiş, harabe halindeki Timurlu devrine ait 860-861 (1456-1457) tarihli caminin taçkapı kemerinin iki yanındaki ejder tasvirleri bu tür çini düzenlemelerinin öncü örneklerindendir. Buhara'da yaptırılan Nâdir Divan Beyi Medresesi'nde (1031/1622) taçkapıdaki bir kemer alınlığına yerleştirilmiş mozaik çini tasvirlerde de benzer bir pano görülmektedir. Burada bitkisel kıvrımlarla doldurulan lâcivert bir zemin üzerine insan yüzü şeklinde tasvir edilmiş bir güneş ve ona doğru yönelen, pençelerine aldığı hayvanı götüren iki sîmurg tasviri yer almaktadır. Şîrdâr Medresesi'nde benzeri kompozisyon kaplanla tekrarlanmaktadır. Kompozisyonda

değişiklikler olmakla birlikte sembolik ifade aynıdır. Taçkapı kemer kavisinin iki yanındaki alınlığı dolduran, lâcivert zemin üzerine yapılmış beyaz çiçekler ve kıvrım dallar arasında simetrik olarak yerleştirilmiş iki adet sarı kaplan ve güneş (insan yüzü şeklinde) tasviri görülmektedir. Bu tasvir aslan-güneş kompozisyonunun bir çeşitlemesi biçiminde düşünülebilir. Medreseye sırf bu tasvirden dolayı "Şîr-dâr" (aslanlı kapısı olan) denilmiştir ve burada ilk anlam olarak güneşin söz konusu burca girmesi kastedilmektedir (aynı şekilde kaplan da bir yıldız grubunun simgesiydi); bununla birlikte hükümdarlık sembolizmine de atıfta bulunulmaktadır. Nitekim eski güneş kültlerinin etkisiyle hükümdar güneşe benzetilirdi ve bu sebeple güneş ve aslan Timur'un armalarından biri olmuştu. Genel anlamda bakıldığında burada bir av ve mücadele sahnesi söz konusudur. Böylece bu çini kompozisyonun emîrin, yöneticinin gücünü ve zaferlerini ima ettiği anlaşılmaktadır. Burada aslan yerine kaplan kullanılmış olmasının sebebi, Türkler'de ve diğer bazı bozkır topluluklarında aslanla kaplan arasında inanışlar ve sembolizm açısından bir fark görülmemesinden kaynaklanmaktadır.

Mimari eserin gerek cephesinin diğer inşaî ve süsleme özellikleri gerekse yan duvarlar, arka cephe ve çatı örtüsünde uygulanan sistemler ve süslemeler de genelde Timurlu mimarisinin ve özelde Uluğ Bey Medresesi'nin niteliklerini aksettirir. Bütün yüzeyler sır altına renkli sırla uygulanmış, kompozisyonlar oluşturan parçalardan ibaret mozaik çini ve sırlı tuğla ile kaplanmıştır. Geometrik ve tipik bitkisel karakterli kompozisyonların yanında yazı da (hat) büyük yer tutar ve en çok fîrûze sırlı tuğlalarla oluşturulan kûfî yazılar görülmektedir. Bunlarda "(Yâ)

Allah", "Muhammed", "Allāhüekber" gibi tekrarlanabilir ibareler söz konusudur. Muhtelif yerlerde şeritler halinde daha çok sülüs tarzında sûre ve âyetler de yer almaktadır. Bu program benzeri şekilde içeride de mevcuttur. Bütün avlu revaklarının cepheleri ve eyvanların içleri çini ve sırlı tuğlalarla bezenmiştir. Bitkisel çini kompozisyonlarında daha çok rûmî, palmet veya lotus kompozisyonları, şemse şekilleri vb. bulunmakta iken geometrik kompozisyonlar, bazıları yazılara çerçeve teşkil eden yıldızlar veya şeritler oluşturan süslemelerden meydana gelir. Bazan birbirine bağlanan geometrik şekillerden teşekkül eden değişik kompozisyonlar yüzeysel nişleri ve yüzeyleri doldurur. Çinilerde sarı, lâcivert, beyaz, Türk mavisi en çok kullanılan renklerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Emel Esin, Türkistan Seyahatnamesi, Ankara 1959, s. 40-41; G. A. Pugaçenkova - L. İ. Rempel, İstoriya İskusstvo Uzbekistana, Moskva 1965, s. 338-339; İstoriya Samarkanda (ed. İ. M. Muminov), Taşkent 1969, s. 298-300; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 453, 456; L. Golombek - D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, I, 19; W. Radloff, Sibirya'dan (trc. Ahmet Temir), İstanbul 1994, IV, 171; Oktay Aslanapa, Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 299-302; Uzbekistan: Heirs to the Silk Road (ed. J. Kalter - M. Pavaloi), London-New York 1997, s. 97, rs. 127; Gözde Ramazanoğlu, Orta Asya'da Türk Mimarisi, Ankara 1998, s. 111-115.

Yaşar Çoruhlu

ŞÎRİN

(bk. FERHAD ve ŞÎRİN; HÜSREV ve ŞÎRİN).

ŞÎRÎN-i MAĞRİBÎ

(شيرين المغربي)

Ebû Abdillâh Muhammed Şîrîn b. İzziddîn b. Âdil et-Tebrîzî el-Mağribî (ö. 809/1407)

Muhyiddin İbnül'l-Arabî ekolüne bağlı İranlı sûfî şair.

Tebriz yakınlarındaki Urmiye gölü civarında bulunan Emmend köyünde doğdu. 809 (1407) yılı sonlarında altmış yaşındayken vefat ettiğine göre 749'da (1348) doğmuş olmalıdır. Molla Muhammed Mağribî diye de tanınır. Gençliğinde Tebriz'de ilim tahsil etti. Bu dönemde tasavvufî hikmetler içeren Farsça bir şiirin etkisinde kalarak tasavvufa yöneldi. Meşhur sûfî ve şair Kemâl-i Hucendî'nin de aralarında bulunduğu birçok sûfînin meclisine katıldı. Sonunda Kübrevî şeyhi İsmâil es-Sîsî'ye mürid oldu, onun yanında erbaîne girip tasavvufî eğitimine devam etti. Gerek tasavvuf yolundaki yeteneği gerekse söylediği güzel şiirlerle şeyhinin en gözde müridlerinden biri haline geldi. Ardından Kuzey Afrika'ya gidip silsilesi Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ulaşan bir şeyhe intisap ettiği veya bu bölgeye sık sık seyahatler yaptığı için şiirlerinde Mağribî nisbesini kullanmaya başladığı kaydedilir. İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini benimsemesinden dolayı bu nisbeyi kullandığını söyleyenler de vardır. Şîrîn-i Mağribî'nin İsmâil es-Sîsî'den başka yine Kübreviyye'den Bahâeddîn-i Hemedânî, Sühreverdiyye'den Abdülmü'min es-Serâvî ve Ekberiyye'den Şeyh Sa'deddin'den icâzet aldığı, ayrıca İbnü'l-Arabî'nin ruhaniyetinden Üveysî yolla faydalandığı nakledilir. Mağribî'nin postnişin olarak halkı irşada başladığı ve mürid yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Mevlânâ İvaz Şah, Şemseddin Muhammed Aktâbî Meşrikī, Abdürrahîm el-Halvetî, Nûreddin Abdürrahîm el-Bezzâzî onun önde gelen müridlerindendir. Şîrîn'in nerede öldüğü konusunda kesin bilgi bulunmamaktadır.

Hüseyin Kerbelâî, Mağribî'nin kelime-i tevhid ve ism-i celâl zikirlerini hafî ve nefesi tutarak icra etmeye önem verdiğini

kaydeder (Ravżâtü'l-cinân, I, 367-368). Bu durumda onun Mâverâünnehir'deki Hâcegân tarikatının zikir usulünü benimsediği söylenebilir. Çünkü o dönemde Kübrevîler'in nefesi tutarak zikretme usulüne genelde muhalif oldukları bilinmektedir (Fahreddin Safî, I, 164). Eserlerinde ve şiirlerinde İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine bağlı kalan Şîrîn-i Mağribî devrin önde gelen şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun şiir tarzının Şah Ni'metullāh-ı Velî ve Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî'yi etkilediği bilinmektedir. Şiirlerinde kullandığı birçok ifade sonraları Farsça'da deyim ve atasözü haline gelmiştir. Ayrıca Molla Hâdî-i Sebzevârî gibi işrâk felsefesine bağlı birçok âlim ve sûfînin eserlerinde onun tesirleri görülmektedir. Şîrîn-i Mağribî'yi ikinci Muhyiddin İbnü'l-Arabî olarak tanımlayan Filibeli Ahmed Hilmi onun, "Mâ mihr-i tû dîdem ne zerrât güziştîm" mısraıyla başlayan bir şiirini tercüme ve şerhetmiştir.

Eserleri. 1. Dîvân-ı Muḥammed Şîrîn-i Maġribî. Tasavvuf ve vahdet-i vücûdla ilgili konuların ele alındığı şiirlerden oluşur. Birçok yazma nüshası bulunan eser Mîr Âbidînî (Tahran 1979) ve L. Lewisohn (Tahran-Londra 1993) tarafından yayımlanmıştır. 2. Câm-ı Cihânnümâ. Mağribî, varlık mertebelerini daire şeması ile gösterip açıkladığı bu eseri Saîdüddin el-Fergānî'nin Meşâriḳu'd-derârî adlı kitabından faydalanarak yazmıştır. Birçok nüshası olan eseri (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2592; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3874/2, vr. 102b-111a) Mîr Âbidînî divanla birlikte neşretmiştir. Eser üzerine Seyyid Muhammed Gîsûdırâz, Vecîhüddin Gucerâtî, İbrâhim Şüttârî Cennetâbâdî ve Ahmed Reştî Üstâdî tarafından Farsça şerhler yazılmıştır. 3. Dürrü'l-ferîd fî maʿrifeti merâtibi't-tevḥîd. Tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât konularının ele alındığı Farsça mensur bir eserdir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1083; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 191, vr. 70a-85b). 4. Şerḥ-i Rubâʿî-yi Ebû Saʿîd. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın "Havrâiyye" adıyla bilinen rubâîsinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1495, vr. 121b-122b). Şîrîn'in kaynaklarda zikredilen Nüzhetü's-Sâsâniyye adlı eserinin günümüze ulaşmadığı sanılmaktadır. Naṣîḥatnâme (Münzevî, Fihrist, II, 1706) ve Güftâr-ı Şems-i Tebrîzî (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1647/2) gibi eserler ona da nisbet edilmektedir. Esrâr-ı Fâtiḥa adıyla kaydedilen eseri Mirʾâtü'l-ʿârifîn ve maẓharü'l-kâmilîn fî mültemesi Zeyni'l-ʿâbidîn (Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1453, vr. 280b-285b) adlı risâle olmalıdır. Şîrîn'e izâfe edilen İrâʾetü'd-deḳāʾiḳ fî şerḥi Mirʾâti'l-ḥaḳāʾiḳ, Mahdûm Mehâimî diye bilinen Alâeddin

Ali b. Ahmed Hindî’nin (ö. 835/1432) eseri olup yayımlanmıştır (Bombay, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman-ı Câmî, Nefehâtü’l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1375 hş./1996, s. 610-611; Hüseyin-i Kerbelâî, Ravżâtü’l-cinân (nşr. Ca‘fer Sultân el-Kurrâî), Tahran 1344/1965, I, 66-76, 83, 366-368; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü’l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 164; Filibeli Ahmed Hilmi, Hikmet Yazıları (haz. Ahmet Koçak), İstanbul 2005, s. 125-135; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 341-343; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, II, 762-763; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 70-71; M. Ali Müderris, Reyḥânetü’l-edeb, Tebriz, ts., IV, 353-354; Münzevî, Fihrist, II, 1225, 1706; a.mlf., Fihristi Müşterek, İslâmâbâd 1984, III, 1376-1379; Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, s. 1583 (nr. 2914); Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369, s. 150-152; Mehmed Temelli, “Muhammed Şîrîn Mağribî ve Câm-ı Cihânnümâ’sı”, Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4, Bursa 2005, s. 115-122; L. Lewisohn, “S̲h̲īrīn Mag̲h̲ribī, Muḥammad”, EI² (İng.), IX, 484.

Necdet Tosun

ŞİRK

(شرك)

Kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlığın ulûhiyyetine ortak tanıma anlamında bir terim.

Sözlükte şirk “ortak olmak” ve “ortaklık”; “ortak koşmak” anlamındaki işrâktan isim konumunda bulunan şirk ise küfür demektir. Şirk koşana müşrik, şirk koşulana şerîk denir (Lisânü’l-ʿArab, “şrk” md.; Kāmus Tercümesi, “şrk” md.). Terim olarak “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğuna inanma” demektir. Tek Tanrı’ya inanmanın karşıtı olan inanç türleri Grekçe polus (çok) ve theos (tanrı) kelimelerinden oluşan politeizm (polithéisme) kavramıyla ifade edilir. XIX. yüzyılın evrimci din anlayışına göre insanlık politeist dinlerden önce ataların ruhlarına ve tabiat üstü varlıklarla temellendirilmiş basit inanç ve ritüellerden oluşan ilkel dinlere inanıyordu. Daha sonra toplumlar politeizm ve monoteizme ulaşmıştır, modern dönemde ise ilmî ateizm etkin hale gelmiştir. Wilhelm Schmidt’in monoteizm teorisine göre ise başlangıçta insanlığın inancı monoteizm idi. Âdem ve torunları monoteist olmakla birlikte onunla Nûh arasında ve Nûh’tan sonra geçen dönemlerde politeist inançlar monoteizmden sapma şeklinde ortaya çıkmıştır. Peygamberler insanlığa monoteizmi tebliğ etmiştir. Bazı araştırmacılar, semavî dinlerin öğretileri yanında Afrika, Avustralya ve Amerika’daki kabilelerde gökle ilgisi olan, değişmeyen, görülemeyen ve ahlâkî talepleri bulunan bir Tanrı inancının varlığından hareketle başlangıçta insanlığın dinî hayatının monoteist niteliği taşıdığı yolundaki tezi daha tutarlı bulmuşlardır (Encyclopedia of Religion, IX, 6156). Keşif öncesi Güney Amerika’da, Batı Afrika’nın Yoruba halkı içinde ve Polinezya gibi ilkel toplumlarda bulunmasına rağmen politeizmin Antik Yunan, Roma, Yakındoğu, Çin, Hindistan gibi kültürlerde ilkel kabileler sonrası bir fenomen olarak ortaya çıktığına dikkat çekilmiştir. İlkel toplumlar gelişmiş kültürlere geçerken inançlarının

güç ve yetenek hiyerarşisine dayalı yapılanmalardan etkilendiği, meselâ Antik Yunan politeizminin şehir devletlerinde geliştiği düşünülmektedir. Politeist dinlerde tanrıların birden çok ismi olabilir ve her isim belirli bir rol, özellik ya da hikâyeyi ifade edebilir. Antik Yunan ve Hint kültüründe tanrılar mitolojiye konu olacak biçimde kişisel ve ulaşılabilir niteliklere bürünmüşken Antik Roma'da mitolojik bir alt yapı bulunmamaktadır. Tanrılar sınırsız bilgiye ve güce sahip değildir. Politeist dinlerde uzun bir zaman diliminde kültürel etkileşimlerle gelişen ve bir hiyerarşiyle sıralanan tanrılar vardır. Bunlar ilgili toplumlardaki sosyal ve siyasal hiyerarşiden etkilenmiştir. Hinduizm'deki avatarlar gibi önem verilen bazı insanlar zamanla tanrılaştırılmıştır. Bir kısım araştırmacılar, çok tanrılı inancın kādir-i mutlak bir tanrıya inancı da (henoteizm: bir büyük tanrı egemenliğindeki çok tanrıya inanma) içerebileceğini belirtirken bazıları politeist dinlerdeki henoteist eğilimlerin monoteizme geçiş süreci biçiminde görülebileceğine işaret etmişlerdir (ERE, X, 112-114; Encyclopedia of Religion, XI, 7315-7319).

Eski Yunan filozofları arasında iyiliklerin kaynağı olan bir ilâhî gerçeklikten bahsedildiği ve âlemin ilâhî akılla yönetildiği yolunda bir inancın izleri bulunmakla beraber o dönemde mitolojiyle gelişen çok tanrıcı dinin hâkim olduğu bilinmektedir. Mısır'da çok tanrıcılık telakkisi yaygınken milâttan önce XIV. yüzyılda firavun IV. Amonefis zamanında Aton isimli tek tanrı inancı gelişmiş, diğer tanrılar ve onlara bağlı kültler dışlanmış, fakat IV. Amonefis'in ölümünden sonra tekrar çok tanrıcılığa dönülmüştür (a.g.e., IX, 6156-6157). Hinduizm'in Vedalar'ında çok tanrılı ve natüralist bir inanç sistemi vardı; sonraki kutsal kitapların çoğu bu politeizmi tek tanrı inancının sembolik anlatımı diye yorumlamıştır. Upanişadlar'ın ortaya çıkışından itibaren Hinduizm tevhid inancına yönelmiş, Vedalar'da önemsiz bir tanrı olan Brahma tek tanrı haline gelmiştir. Ancak halk arasında Brahma, Vişnu, Şiva üçlüsünden oluşan henoteist telakki etkinliğini sürdürmektedir. Esasen tek tanrıcı Hindu eğilimi diğer tanrıları inkâr etmez. Buda'dan nakledilen iman ikrarında tek Tanrı'dan bahsedilmemekle birlikte inkâr cihetine de gidilmez. Ancak Buda'nın ilgi odağı haline gelmesi onun tanrılaştırılmasına yol açmıştır. Yayıldığı yerlerde birçok din ve inançla karışan Budizm çeşitli ülkelerde ayrıntılarda farklı tanrı anlayışlarına sahip olmuştur. Genelde Mahayana Budizmi'nde budaların ve bodisatvaların çokluğuna inanılır, fakat bazı

ekollerde budalardan birinin öne çıkarılarak ibadet edilen ulu varlık haline getirildiği görülür. Mahayana Budizmi'nde tanrı kavramı ilk prensip olarak kabul edilir. Vajrayana Budizmi'nde Büyük Güneş Budası ile beraber diğer ilâhî varlıkların mevcudiyeti söz konusudur. Budizm'de monist bir tanrı anlayışı bulunuyorsa da belirgin bir tevhid inancından bahsedilemez (a.g.e., IX, 6157).

Çok tanrılı dinlerde ilâhî varlıkları temsil ettiğine inanılan obje ve figürlere tapınmaktan ibaret olan putperestlik de şirk kavramı içinde yer alır. Yunanca "eidolon" (put) ve latreia (tapınma) kelimelerinden türetilen "idolatry" ile Latince "pagan"dan (köylü, taşralı) türeyen "paganizm" (paganisme) ile ifade edilen putperestlik "sûret ve temsillere yanlış sebeplerle değer verme veya tâzimde bulunma" şeklinde tanımlanır (Barfield, s. 110-111). İslâm kaynaklarına göre putperestlik Hz. Nûh döneminde başlamış, Âd ve Semûd kavimleriyle sürmüştür (Zemahşerî, IV, 164). Hz. İbrâhim putperest kavmiyle mücadele etmiş, fakat putperestlik geleneği onun soyundan gelenler ve başta Harrânîler (Keldânîler/Nabatîler) olmak üzere diğer milletlerde devam etmiştir. Putperestliğin sebepleri arasında, insanların tevhid inancını koruyamamaları ve putların tanrı ile kendileri arasında şefaatçi olacağı gibi dinî faktörler yanında sosyokültürel faktörler üzerinde de durulmuştur (Encyclopedia of Religion, VII, 4356-4365).

Tanrılarla insanlar arasında aracı konumunda bir varlığın bulunduğu inancı çeşitli dinlerde yer almış, ancak insanlar melek, şeytan, cin ve ataların ruhları gibi görülemeyen tabiat üstü varlıklara da ilâhlık nisbet ederek şirke düşmüştür. Kişi ile tanrılar arasındaki ilişkiyi semavî dinlerden farklı biçimde kuran politeist dinlerin bazıları meleklerin fonksiyonunu yerel tanrılar şeklinde algıladıkları varlıklara vermişlerdir (DB2, s. 32-33; ER, I, 282-283). Bazı dinlerde fonksiyonları birbirine karıştırılan tabiat üstü varlıklar tanrı olarak algılanmıştır. Batı dillerinde görülen "cin" anlamındaki "demon" kelimesi, tanrı ile insan arasında vasıta olan yarı tanrı bir varlık biçiminde Ortaçağ sonlarının Latince'si yoluyla Yunanca "daimon"dan gelmiştir. Greko-Romen döneminin sonlarında daimon Latince "genius" gibi yarı tanrı, yarı insan yahut ikinci dereceden ruhlar için kullanılmıştır. Hintliler melek ve cin kavramlarını birbirine karıştırmış, insanlara iyilik yapan yarı tanrı melek anlayışını benimsemiştir. İslâm

dininde ise Allah, melek, şeytan, cin ve peygamberlerin nitelikleri ve fonksiyonları kesin biçimde belirlenmiştir (Encyclopedia of Religion, IV, 2275-2282).

Hz. Mûsâ'ya verilen on emirde, "Benden başka tanrın olmayacak; kendine yukarıda gökyüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın" şeklinde yer alan ifade (Çıkış, 20/3-5) Yahudiliğin tevhid inancına dayandığını kanıtlamaktadır. Bununla birlikte Tevrat'taki tek Tanrı inancının evrensel bir monoteizm mi yoksa İsrâil kavmine ait millî bir Tanrı anlayışı mı olduğu konusu tartışılmıştır. İsrâiloğulları'nın başlangıçtan itibaren monoteist bir inancı benimsediği görüşüne rağmen eski İsrâil dininin ilk döneminde çok tanrılı inanç hâkim iken sonraları başka tanrıların varlığını tanıyan, fakat onların üzerinde ve sadece İsrâiloğulları'nın ibadet etmekle yükümlü kılındığı bir tür millî tanrı telakkisinin ve nihayet İsrâil peygamberleri tarafından tebliğ edilen tevhid inancının hâkim olduğu dönemlere geçildiği tezi de ileri sürülmüştür. Bazı sapmalara rağmen İsrâil için gerçek anlamda tek yaratıcı, vahyedici ve yargılayıcı tanrı fikri Tanah literatüründeki temel anlayış olmuştur. Tek tanrı inancının İsrâiloğulları arasında tam benimsendiği ve yaygın hale geldiği dönem sürgün sonrasına rastlamaktadır. Yahudiliğin ilk âmentüsünü ortaya koyma girişiminde bulunan Philo ile Ortaçağ yahudi düşünürlerinden Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî'nin tevhid anlayışına vurgu yapmasının yanı sıra yahudi düşünürü İbn Meymûn on üç maddelik iman esasının ilk beşinde Tanrı'nın yaratıcı, tek, cisimsiz, ilk ve son oluşuna ve ibadetin yalnızca O'nun için yapılmasına yönelik bir imanı şart koşmuştur. Günümüzde geleneksel veya Ortodoks Yahudilik, İbn Meymûn'un inanç esasları üzerine temellenen Tanrı anlayışını büyük ölçüde devam ettirirken diğer modern yahudi mezheplerinde yaratıcı ve yaşayan Tanrı inancından panteist ve tabiatçı Tanrı fikrine uzanan değişik anlayışlar benimsenmiştir (Gürkan, s. 76-85; Jacobs, s. 291-298; Encyclopedia of Religion, IX, 6157-6158; Encyclopaedia Judaice, XIV, 448-450).

On emirde İsrâiloğulları'na Rab Yahve'den başka Tanrı edinmeleri, Tanrı'yı yaratıklara benzeterek putunu yapmaları ve o putlara tapınmaları yasaklanmıştır (Çıkış, 20/3-5; ayrıca bk. Levililer, 26/1;

Tesniye, 4/15-19, 5/6-9). Mûsâ, kendisinden sonra başka milletlerin etkisinde kalarak putlara tapmamaları konusunda kavmini uyarmış (Tesniye, 7/1-5), onun ardından Yeşu (Yeşu, 24/14-15) ve sonraki peygamberler bu tür uyarıları sürdürmelerine rağmen İsrâiloğulları, başta Ken‘ânîler olmak üzere karşılaştıkları milletlerin etkisinde kalıp ibadetlerine bazan putperest unsurlar karıştırmış (Hâkimler, 3/5-6, 7/1-13, 8/22-27; krş. el-A‘râf 7/138-140; Fahreddin er-Râzî, XIV, 222-224), zaman zaman başka milletlerin tanrılarına, güneşe, aya, Baal ve Astarte gibi şeylere tapmışlardır (Hâkimler, 10/6; I. Samuel, 7/4, 12/10; I. Krallar, 11/7, 33; II. Krallar, 17/30-31, 21/1-9, 23/4-14; Yeremya, 2/8, 7/9; Amos, 5/26; Y. Leibowitz, s. 445-449). Yahudilik’te melek, cin ve şeytan inancının mahiyeti Bâbil sürgünü öncesi ve sonrası devirlerde Mezopotamya, Ken‘an ve İran kültüründen etkilenerek dönemlere bağlı farklılıklar göstermiştir.

Hıristiyanlığın tanrı inancı monoteist kaynaklı olup hıristiyan teologlar dinlerini aynı nitelikte görmekte, baba, oğul, Rûhulkudüs’ten oluşan klasik teslîs doktrinini monoteist bakış açısıyla yorumlamaktadır. Ancak bu üç kavrama başvurmadan Hıristiyanlık’taki Tanrı inancını açıklamak mümkün değildir. Kilise Tanrı kavramını bir sır diye kabul etmekte ve bu konudaki açıklamaları daha çok sembolik bir dille yapmaktadır. Yeni Ahid’deki Tanrı tasviri yahudi anlayışından farklı değildir. Yeni Ahid’de ne Îsâ’nın Tanrı olduğuna ne de teslîse ait bir iz vardır. İlk dönemde kilisedeki yahudi kökenli Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve Yunan-Roma kökenli insanları hıristiyanlaştırma amacının sonucunda şekil değiştirmeye başlamıştır. Böylece Tanrı kavramı biri teslîs, diğeri Tanrı’nın enkarnasyonu olarak Îsâ figürü ile ilişkilendirilmiştir. Yuhanna İncili’nde ilâhî kelâmla Tanrı fikrinin iç içe bulunduğuna bakılırsa Îsâ’nın tanrısal konuma yükseltilmesi daha önce gerçekleşmiştir. Tanrı’nın bedenleşmiş olabileceği fikrine ait en erken metinlerden biri Filipililer’e Mektup’ta görülür (2/6-11). IV. yüzyıla gelindiğinde kilise, teslîse dayalı bir Tanrı anlayışını ve Îsâ’nın Tanrı’dan bir parça halinde yeryüzünde cisimleşmiş olduğunu kabul etmişti. Kilise teslîs fikrinin politeizme yol açmasını engellemek için teslîsteki üç unsurun mahiyetini onların birliğinden teşekkül eden tek Tanrı’nın mahiyetinden ayırt etme ihtiyacını duymuştur. Buna göre Tanrı’da hem tek bir tabiat (mia ousia) hem de üç kişilik (treis hupostaseis) mevcuttur (New Catholic Encyclopedia, VI, 270-280; XIV, 189-201). Putperestliğe Yeni Ahid

metinlerinde sıkça değinilmektedir. Galatyalılar’a Mektup’ta (4/8) hiçbir gerçekliği olmayan putperest tanrılarının ortak yönüne temas edilmiş, Korintoslular’a Birinci Mektup’ta (10/19-20) putlara kurban sunanların aslında cinlere kurban sunmuş oldukları belirtilmiştir. Pavlus putperestliği ağır bir günah diye kabul etmiş (Korintoslular’a Birinci Mektup, 5/10-11, 6/9, 10/7, 14; Galatyalılar, 5/20; Efesoslular, 5/5; Koloseliler, 3/5), Petrus’un Birinci Mektubu’nda (4/3) hıristiyanların putlara ibadeti reddetmeleri gerektiğinden söz edilmiştir. Hıristiyanlığın özellikle Roma İmparatorluğu’na bağlı vilâyetlerde hızla yayılışı kiliseyi pagan kültlerine karşı açık bir tavır almaya sevketmiştir (Encyclopedia of Religion, VII, 4356-4365). Hıristiyanlık tarihinde ikona olarak adlandırılan aziz ve azize resim ve tasvirlerine tâzim konusu putperestlik tehlikesi taşıdığından hıristiyan din adamları arasında tartışılmış ve kiliselerden ikona, resim ve heykellerin kaldırılması mücadelesinin verildiği ikona karşıtı bir dönem yaşanmıştır. Aralarında çeşitli farklılıklar olsa da Katolik ve Ortodoks mezhepleri II. İznik Konsili’nde alınan karar gereğince ikonalara saygı göstermekte, Protestanlar ise kiliselerdeki resimler karşısında daha ihtiyatlı davranmaktadır. Hıristiyanlık’ta melek, cin ve şeytan anlayışları fonksiyonları itibariyle birbirine karıştırılmış ve Yahudilik, Maniheizm, gnostisizm, Greko-Romen düşüncesi, yahudi apokrif ve apokaliptik geleneklerinin tesiriyle mahiyetleri şekillenmiş olmakla beraber bu varlıklara Tanrı’ya eş koşulacak bir ilâhlık nisbet edilmemiştir.

İslâm’a Göre Şirk. Kur’ân-ı Kerîm’de şirk kavramı aynı kökten türeyen isim ve fiillerle birçok âyette geçmektedir. “Cenâb-ı Hakk’ın ulûhiyyetine ortak tanıma” anlamındaki şirkin muhtevası Kur’an’da “küf’/küfüv” (denk, benzer), “misl” (eş, benzer), “velî/vâlî” (dost, efendi), “nid” (özünde benzeri), “şefî‘” (şefaatçi) ve “şehîd” (yardımcı, lehte şahitlik yapan) kelimeleriyle ifade edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât; Lisânü’l-ʿArab, “şrk”, “kfʾ”, “ms̱l”, “vly”, “ndd”, “şfʿ”, “şhd” md.leri). Kur’an’da Allah’ın varlığı ve birliği inancının birçok âyette açıkça ifade edilmenin yanı sıra herhangi bir varlığın O’nun ulûhiyyetine ortak koşulmaması, sadece O’na kulluk edilmesi, ancak O’ndan yardım istenmesi ve O’na sığınılması (er-Ra‘d 13/36; el-Kehf 18/110; el-Cin 72/20), şefaatin ancak Allah’tan beklenmesi ve O’nun izniyle gerçekleşeceğine inanılması (el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; ez-Zümer 39/44) emredilmektedir. Câhiliye Arapları’nda belirtilerine

rastlandığı gibi müşrikler ay, güneş ve yıldızlar gibi gök cisimlerine ulûhiyyet nisbet etmişlerdir (Cevâd Ali, VI, 50-61). Kur'an'da ise sözü edilen varlıklar ve oluşumların Allah'ın varlığını ve birliğini kanıtlayan belgelerden sayıldığı, bu varlıklara değil onları yaratan ve yöneten Allah'a secde etmenin gerektiği bildirilmiştir (Fussılet 41/37). Müşrikler duyularla idrak edilemeyen cin ve melek gibi varlıklara da ulûhiyyet izâfe etmiş, bunları Allah'a ortak koşmuş, O'na oğullar ve kızlar nisbet etmiştir (a.g.e., VI, 706-724). Kurân-ı Kerîm, Cenâb-ı Hakk'ın bu vasıflardan münezzeh olduğunu bildirmiştir (el-En'âm 6/100-101). Müşriklerin ulûhiyyet nisbet edip tapındıkları varlıkları cismen temsil eden putlar da şiddetle reddedilmiştir. Kur'an'da Hz. Nûh'un kavmine ve Câhiliye Arapları'na ait bazı putların isimleri anıldıktan başka (en-Necm 53/19-20; Nûh 71/23) genel anlamda putlar için "ilâh, sanem, vesen, timsâl (heykel), ünsâ" (dişi, güçsüz) gibi kelimeler kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muᶜcem, "elh", "ṣnm", "vs̱n", "ms̱l", "ens̱" md.leri). Onların Allah'a ortak koştukları putlar kimseye faydası veya zararı dokunmayan (meselâ bk. el-Mâide 5/76; Yûnus 10/18, 106), hiçbir şey yaratmayan ve kendileri yaratılmış olan (el-A'râf 7/191-192), kendilerine bile fayda veya zarar veremeyen (er-Ra'd 13/16), yaşatmaya ve hayata son vermeye, ölüleri diriltip kabirden çıkarmaya güçleri yetmeyen (el-Furkān 25/3), hepsi bir araya gelse bir sinek bile yaratamayan, hatta sineğin kendilerinden kaptığı bir şeyi geri alamayacak kadar âciz varlıklar (el-Hac 22/73) diye nitelenir. Müşrikler putlara kendilerini Allah'a yaklaştırmaları (ez-Zümer 39/3), Allah katında şefaatçi olmaları (Yûnus 10/18) için taptıklarını ve atalarının da aynı yolu izlediğini söylüyordu (en-Nahl 16/35; ez-Zuhruf 43/20-22). Müşriklerin durumunun tasvir edildiği âyetlerde şirkin küfür olduğu belirtilmekte (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/151); Ehl-i kitap, Sâbiîler, Mecûsîler ve müşrikler küfre düşen gruplar diye sıralanmaktadır (el-Hac 22/17; el-Beyyine 98/1, 6). Yahudilerin Üzeyr'i, hıristiyanların Mesîh'i Allah'ın oğlu saymaları (et-Tevbe 9/30) ve Mesîh'e ulûhiyyet nisbet etmeleri küfür olarak nitelendirildiği gibi Hz. Îsâ'nın kavmini sadece Allah'a kulluk etmeye davet ettiği ve O'na ortak koşanlara

cennetin haram kılınacağı yönünde uyardığı belirtilmek suretiyle (el-Mâide 5/72) bu tür inançların şirk niteliği taşıdığına ve zevcesi olmayan yüce yaratıcıya evlât nisbet etmenin aklıselim ile bağdaşmadığına dikkat çekilir (el-En'âm 6/101). Kur'an'da müşriklerin atalarını taklit ederek akıllarını

kullanmamaları, zannî bilgilerle hareket etmeleri, yalan söylemeleri (Yûnus 10/66; ez-Zümer 39/60), peygamberlerle ve inananlarla alay etmeleri (Hûd 11/38; Yâsîn 36/30), kendilerine yapılan tebliğe karşı büyüklük taslamaları (es-Sâffât 37/35; el-Câsiye 45/8-11), eleştirildikleri konularda atalarını taklit etmeyi mazeret göstermeleri (el-Bakara 2/170-171; Lokmân 31/21) gibi hususlar onların sosyopsikolojik özellikleri şeklinde belirginleşmektedir. Kur'an'a göre şirk Allah'ın asla bağışlamayacağı en büyük günah, doğru yoldan sapma (en-Nisâ 4/48, 116) ve büyük bir zulümdür (Lokmân 31/13).

Şirk hadis kaynaklarında da genişçe yer almaktadır. Wensinck'in el-Muʿcem'inde yirmi sütunluk bir hacme ulaşan kaynakların özellikle iman bölümlerinde şirke çok sayıda atıf yapılmaktadır. Çeşitli rivayetlerde şirk sayılan inanç ve telakkiler, müşrikin vasıfları ve âhiret hayatındaki durumları açıklanmakta, iman en üstün itaat, şirk ise en büyük günah diye nitelendirilmektedir (Buhârî, "Edeb", 6; Müslim, "Îmân", 36, 37; Tirmizî, "Tefsîr", 18; Nesâî, "Taḥrîm", 4). Hadislerde amellerine Allah'tan başkasını ortak eden kişinin şirkiyle baş başa kalacağı (Müslim, "Zühd", 46), Cenâb-ı Hakk'ın kulları üzerindeki hakkının ortak koşmadan sadece O'na ibadette bulunmaktan ibaret olduğu belirtilmiştir (Müslim, "Îmân", 49, 50). Hz. Peygamber, müşrik bir toplumda tevhid inancını yerleştirmeye çalıştığı için tevhide aykırı inançlara yol açabileceği kaygısıyla ilk dönemlerde kabir ziyaretini bile yasaklamış, daha sonra kabirlerin ziyaret edilip muhafaza altına alınmasını tavsiye etmekle beraber buraların ibadet yeri haline getirilmesini menetmiştir (Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 68; bk. Wensinck, Miftâḥu künûzi's-sünne, "ḳubûr" md.). Bir hadiste Allah'tan başka herhangi bir şey üzerine yemin edilmesinin şirk sayıldığı da belirtilmiştir (Müsned, I, 47). Resûlullah, Hz. Ömer'in Câhiliye'den kalma bir alışkanlıkla babasının adına yemin ettiğini duyunca, "Allah atalarınız adına yemin etmenizi yasaklamıştır; yemin edecek kimse Allah adına yemin etmeli veya susmalıdır" demiştir (Tirmizî, "Nüẕûr", 8). Naslardan çıkarılan inanç prensiplerine göre Allah'tan başka en çok saygı gösterilecek varlık Hz. Muhammed'dir. Kur'an'da Allah'ı sevme ve affına mazhar olma yolunun Resûlullah'a uymaktan geçtiği (Âl-i İmrân 3/31-32), Peygamber'e itaat etmenin Allah'a itaat anlamına geldiği ifade edilmiş (en-Nisâ 4/80) ve Peygamber'de ilâhî hiçbir özelliğin bulunmadığı vurgulanmıştır (Âl-i İmrân 3/79-80; el-Mâide 5/116-117; el-Kehf 18/110). Hîre halkının kendi

liderlerine secde ettiklerini gören Kays b. Sa‘d, Resûlullah’ın secde edilmeye daha lâyık olduğunu düşünüp bunu kendisine teklif etmiş, o da Allah’tan başkasına secde edilemeyeceğini belirterek kendisine secde edilmesini kesinlikle yasaklamıştır (Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 40). Konuyla ilgili bir hadiste de şöyle denilmektedir: “Hıristiyanların Meryem oğlu Îsâ’yı insan üstü niteliklerle övdüğü gibi siz de beni övmeyin. Ben sadece Allah’ın bir kuluyum. Benim için Allah’ın kulu ve resulü deyin” (Müsned, I, 23, 24, 47, 55; Buhârî, “Enbiyâ˒”, 48; Dârimî, “Riḳāḳ”, 68). Hadislerde müşrik kadınlarla evlenilmesi yasaklanırken müşrik olsalar da ebeveynin ziyaret edilmesi istenmiştir (Buhârî, “Nikâḥ”, 24; “Edeb”, 7). Hz. Peygamber, ümmeti hakkında doğrudan Allah’a ortak koşulması şeklindeki açık şirkten değil (Müslim, “Feżâ˒il”, 30) ibadetleri başkalarına hoş görünmek için (riya) yapmaktan ibaret olan gizli şirkten korktuğunu belirtmiştir (Müsned, IV, 403; V, 428; İbn Mâce, “Zühd”, 21).

Şirk İslâm âlimlerinin üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. İslâmiyet’te dinî hayatın bütün yönleri kişiye vicdan özgürlüğü kazandıran tevhid inancına göre anlam ve değer kazanır. Şirk bir tür küfür olması sebebiyle ferdi söz konusu anlam ve değerlerden uzaklaştıran, inananları dinî ve dünyevî bütün haklardan mahrum bırakan belirleyici bir etkendir. Şirk ile küfür birbirine yakın kavramlardır. Ebû Hanîfe’ye göre küfrün kapsamı daha geniş olup her şirk küfürdür, fakat her küfür şirk değildir (İbn Hazm, III, 222). Şirkin ulûhiyyetinde ve fiillerinde Allah’ın ortağı bulunduğuna inanmak, küfrün ise Allah’ı doğrudan inkâr etmek olduğuna dikkat çeken Eş‘arî de her kâfirin müşrik sayılmadığını belirtmiştir (İbn Fûrek, s. 156, 160). Mâtürîdî, Allah’ın bir başka varlığın kendisine ortak koşulmasını haram kıldığını ifade eden âyeti açıklarken (el-En‘âm 6/151) şirkin aklen de imkânsız olduğunu, akıl sahiplerinin Allah’ın birliğine ve O’nun bilgisine ulaşmaları gerektiğini belirtmiştir. Allah Teâlâ’nın varlıkların sûretlerini en güzel biçimde yarattığını ve düzenlediğini bilen akıl sahiplerinin O’ndan başka bir varlığın bunu gerçekleştiremeyeceğini, bu konuda O’na ortak olamayacağını ve O’nun diğer lutuf ve nimetlerini de düşünüp ulûhiyyet ve rubûbiyyette başka bir varlığı Allah’a ortak koşamayacağını, bu sebeple şirkin hem akıl bakımından hem nas yoluyla haram olduğunu belirtir (Te˒vîlâtü’l-Ḳur˒ân, V, 251-252). Şirk ve küfrün aynı mânaya geldiğini kabul edenler de vardır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şrk” md.; İbn Hazm, III, 222).

Âlimler şirkin konusu, ortaya çıkışı ve şirke götüren yollar hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Râgıb el-İsfahânî şirki Allah’a ortak koşma (büyük şirk) ve amellerde Allah’tan başka etkenleri göz önünde bulundurma (küçük şirk) diye iki kısımda ele almıştır (el-Müfredât, “şrk” md.). Fahreddin er-Râzî, Allah’tan başka dostlar edinenlerin yerildiği âyette (el-Ankebût 29/41) “ilâhlar” değil “dostlar” (evliyâ) denilmesinin sadece açık şirkin değil gizli şirkin de bâtıl olduğuna işaret sayıldığını belirtir. Çünkü Allah’a başkasını da gözeterek ibadet eden kimse Allah’ı değil gözettiği varlığı dost edinmiştir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXV, 69). İbn Teymiyye şirki, erken dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin tevhid inancını ulûhiyyet ve rubûbiyyet açısından ele almalarına paralel olarak iki kısımda incelemiştir. 1. Ulûhiyyette şirk. Allah’a ilâhlığında ortak koşmak, O’ndan başka bir varlıktan gerçekleştirilmesi yaratılmışın gücünü aşan bir şey istemek demektir. Bu tür şirk, “Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz” âyetinin yanı sıra (el-Fâtiha 1/4) İhlâs ve Kâfirûn sûreleriyle de menedilmiştir. 2. Rubûbiyyette şirk. Allah’a rablığında ortak tanımak, sıfat ve fiillerinde başka bir müdebbirin varlığını kabul etmektir. “De ki: Allah’tan başka tanrı saydığınız şeylere el açıp istekte bulunun. Onların göklerde de yerde de zerre kadar bir şeye sahip olmadıklarını göreceksiniz. Evet onların buralarda hiçbir ortaklığı olmadığı gibi Allah’ın da bunlardan oluşan herhangi bir yardımcısı yoktur” meâlindeki âyette (Sebe’ 34/22) bu şirk ifade edilmektedir (İḳtiżâʾü’ṣ-ṣırâṭi’l-müstaḳīm, II, 703-704).

Naslardan hareketle hangi tür inanç ve davranışların şirke götüreceği konusu üzerinde de durulmuştur. Kelâm âlimleri öncelikle Allah’ın varlığında ve zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde ulûhiyyeti ve rubûbiyyeti açısından birliğini nasların yanında aklî delillerle de ispat etmeye çalışmış, tevhide aykırı inanışları geniş anlamlı bir

kavram olan şirk kelimesiyle ifade etmişlerdir. İslâm âlimleri kâinatı birbirine zıt iki kadîm aslın yaratıp yönettiğini iddia eden Maniheizm, Deysâniyye, Merkūniyye ve Mecûsîlik gibi düalist (seneviyye) inanç gruplarının ulûhiyyet ve âlem anlayışlarını tevhid inancına aykırılığı ve âlemin yoktan yaratılması konusundaki anlayışlarının çarpıklığı, ayrıca tek yaratıcı yerine iki kadîm varlık anlayışının tutarsızlığı bakımından ele alıp reddetmişlerdir (Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 239-268; Kādî Abdülcebbâr,

el-Muġnî, V, 9-15, 22-35; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 277-278; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, IV, 39-42). Kur'an'da Ehl-i kitap ve müşrik ayırımı yapılmış olmakla beraber (Âl-i İmrân 3/186; el-Hac 22/17; el-Beyyine 98/1, 6) yahudilerin Üzeyr'i, hıristiyanların Mesîh'i Allah'ın oğlu diye benimsemeleri (et-Tevbe 9/30), Mesîh'e ulûhiyyet nisbet etmeleri (el-Mâide 5/72) küfür diye nitelendirilmekte, İslâm âlimleri tarafından zâ-tın hulûl ettiği üç sıfatlı bir ilâh, üç unsur (ekānîm-i selâse) veya üç ilâh şeklinde anlaşılabilen (krş. Taberî, VI, 313; Fahreddin er-Râzî, XI, 116) teslîs inancı açıkça reddedilmektedir. Ehl-i kitabın bu inançlarının yanı sıra Hz. Îsâ'nın kendi ulûhiyyetini hiçbir şekilde telkin etmediğini ve kavmini Allah'a ortak koşmama yönünde uyardığını bildiren âyetler de (el-Mâide 5/72, 116-117; el-En'âm 6/101) dikkate alınarak Ehl-i kitap'tan da şirkin sâdır olduğu belirtilmiştir (Kılavuz, İman-Küfür Sınırı, s. 60). Hadis rivayetlerinde de Allah'ın kulu Îsâ'ya rubûbiyyet nisbet edilmesinin şirk sayıldığı bildirilmiştir (Buhârî, "Ṭalâḳ", 18). Hz. Peygamber, önceleri hıristiyan olan Adî b. Hâtim'den boynundaki altın haçı çıkarıp atmasını istemiş ve konuyla ilgili âyeti (et-Tevbe 9/31) okuduktan sonra aslında yahudi ve hıristiyanların haham ve rahiplerine tapınmadıklarını, fakat onlar kendilerine bir şeyi helâl kılınca bunu helâl saydıklarını, haram kılınca da haram kabul ettiklerini belirtmiştir (Tirmizî, "Tefsîr", 9). Müşrikler ulûhiyyetin tapındıkları putlara değil Allah'a ait olduğunu biliyor, fakat kendilerini doğrudan Allah'a ibadet etmeye lâyık görmedikleri, O'na karşı gereğince kulluk yapamadıkları için Allah'a yakınlaşıp şefaatte bulunacaklarını umarak putlara tapmayı âdet ediniyordu. Müşrikler atalarının da aynı şeyi yaptığını, dilemesi halinde Allah'ın buna engel olabileceğini de ileri sürüyordu (en-Nahl 16/35; ez-Zuhruf 43/20). Bunlar âhirete inanmadıklarından atalarının hatalı olmaları durumunda dünya hayatında cezalandırılacaklarını düşünüyordu (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, XII, 291-292). İslâm âlimleri, tabiatın işleyişini sağlayan prensiplerin Allah'ın yaratmasıyla değil eşyanın kuruluşunda bulunduğu veya evrenin yıldızlar tarafından yönetildiği, yıldızların konum ve hareketlerine dayanıp gaybî bilgilere sahip olunabileceği iddialarını da tevhid inancına aykırı bulmuştur (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 219-222; Bâkıllânî, s. 61-63). Şah Veliyyullah ed-Dihlevî insanları şirke götüren inanç ve davranışları Allah'tan başkasına secde etmek, arzu ve isteklerinin gerçekleşmesini başkasından beklemek, Allah'tan başka bir varlığa dua etmek, din adamlarını rab edinmek, putlara ve yıldızlara kurban kesmek, Allah'a ortak koşulan varlıkları kız ve oğul sıfatıyla O'na nisbet etmek,

Allah’tan başka bir varlık adına yemin etmek, çocuklara Allah’tan başka bir mevcuda nisbetle “şunun kulu” diye isim vermek, Allah’tan başka birinin rızası için haccetmek, bazı varlıkları bulundukları mekânları yücelterek dinî amaçla ziyaret etmek şeklinde sıralamıştır (Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, s. 127-131). İzmirli İsmail Hakkı, İslâm âlimlerinin naslardan hareketle şirk olarak nitelendirdikleri inanç biçimlerini beş kısma ayırmıştır. 1. Şirk-i istiklâl (vasıtasız şirk). Mecûsîler’le düalist inanç gruplarında görüldüğü gibi iki ilâhın varlığını kabul etmek. 2. Şirk-i teb‘îz (kısmî şirk). Allah’ın birliğini kabul etmekle birlikte Hıristiyanlık’taki teslîs inancı gibi ilâhlardan oluşan bir tanrı inancını benimsemek. 3. Şirk-i takrîb. Allah’a yakınlık sağlamaları ve O’nun katında şefaatçi olmaları için putlara ve heykellere tapınmak. 4. Şirk-i taklîd. Câhiliye Arapları’nda olduğu gibi atalarını taklit ederek putlara ve heykellere ilâh niteliği nisbet etmek. 5. Şirk-i esbâb. Tabiat kanunlarının Allah’ın yaratmasıyla değil nesne ve olayların doğalarının gereği olduğuna inanmak (Yeni İlm-i Kelâm, II, 102-103). Şirkin zıddı olan tevhidin özü kâinatı yaratan ve idare eden varlığa ulûhiyyet ve rubûbiyyette ortak koşmamaktan ibarettir. Şirk konusunda aşırı sayılabilecek görüşleriyle tanınan Muhammed b. Abdülvehhâb, söz konusu ana ilkeye ters düşen inanca büyük şirk dedikten sonra bu çerçeveye girmeyen riya ile karışık ibadetler vb. davranışları da küçük şirk diye nitelendirmiş, fakat doğurdukları olumsuz sonuçları büyük şirke yaklaştırmak suretiyle aşırı bir sonuca ulaşmıştır.

İslâm tarihinde müslümanlar arasında apaçık şirke düşen gruplar bulunmamakla birlikte dolaylı şirk sayılan, tevhid inancını zedeleyerek şirke kapı açan telakkilere rastlamak mümkündür. Bir müslümanın Allah’tan başka varlıklara karşı duyacağı sevgi ve saygı yaratılmışlık sınırlarının ötesine geçmemelidir. Naslardan çıkarılan ve müslümanlar tarafından benimsenen inanç prensiplerine göre hiçbir insan peygamber derecesine çıkamaz; peygamberlere bile insan üstü bir özellik nisbet edilemez; sadece Allah’a gösterilebilecek tâzim ve hürmet başka hiçbir şey veya kimseye gösterilmez. Başta peygamberler olmak üzere Allah katında makbul olan sıddîklar, şehidler, sâlihler (en-Nisâ 4/69), insanların hüsnüzanda bulundukları velîler, hatta meleklerden hiçbiri (en-Nisâ 4/172; Yûnus 10/62-64) aşkın olma özelliği taşımaz. Kutsiyetin mecazi mânada da olsa insana izâfe edilmesi onda yaratılmışlık üstü güçlerin veya niteliklerin varlığını akla getireceğinden sakıncalı bulunmuştur. Mahiyetleri itibariyle

değil müslümanların hayatındaki fonksiyonları ve taşıdıkları hâtıralar bakımından bazı şeylere mecazi/itibarî bir kutsiyet atfedilebilmektedir. Nitekim Hz. Ömer Hacerülesved için, “Senin zararı veya faydası dokunmayan bir taş olduğunu biliyorum. Resûlullah’ın seni öptüğünü görmeseydim ben de öpmezdim” demiştir (Buhârî, “Ḥac”, 50; Müslim, “Ḥac”, 248-251; ayrıca bk. Topaloğlu v.dğr., s. 90-110).

Şirke düşme sebeplerinin itikadî, psikolojik, sosyolojik ve hatta ekonomik boyutları üzerinde durulmuştur. Şirkin en önemli sebebi Allah’ın şanına yaraşır biçimde tanınamaması, tevhid inancının gerektiği gibi benimsenememesi veya korunamamasıdır. Hz. Âdem’le birlikte insan hayatının tevhid inancıyla başladığı, Allah Teâlâ’nın insanı akıl gücüyle donattığı ve ona Allah’tan başka tapınılacak ilâhın bulunmadığını bildiren peygamberler gönderdiği halde tevhid inancını benimsemeyen gruplar zamanla düşünce tembelliğine kapılmış, tabiatta meydana gelen olayların arkasındaki gerçek yaratıcı ve idare ediciyi unutarak görünen tabiatı ve tabiat olaylarını kendi kendinin sebepleri kabul etmiştir. Şirk cehaletin, aczin ve tembelliğin eseri olup bir yönüyle insanın kendini aldatmasıdır (a.g.e., s. 90-92). Birden çok tanrıya tapınanlar aslında o tanrıların üstünde yüce bir tanrının bulunduğunu kabul eder, fakat putların kendilerini yüce tanrıya yaklaştıracaklarına ve şefaatçileri olacaklarına inanırlar (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, XII, 291-292). Dihlevî şirk konusuna psikolojik açıdan yaklaşarak insanların

bazı şahsiyetlerdeki farklı halleri olağan üstü imiş gibi algılayıp onlara bir tür kutsiyet atfettiğini, zamanla ilâhî özelliklere sahip olduğuna inanır hale geldiğini ve insana saygıda aşırıya kaçıp şirke düştüğünü belirtir (Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, s. 127). Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır bazı müşriklerde iftiranın, bazılarında sapkınlığın öne çıktığına dikkat çekmiştir. Ona göre Ehl-i kitabın şirki sapkınlıktan çok iftira niteliği taşırken diğerlerinin şirki iftiradan çok sapkınlığın eseridir. Birincisi saygısızlıktan, ikincisi cehaletten kaynaklanmaktadır. Her ikisi de tövbe edilmediği takdirde Allah tarafından affedilmeyecektir. Şirkleri cehaletten kaynaklanan kimselerin ilmî ve aklî gelişmeyle şirkten vazgeçmeleri mümkün iken şirkleri saygısızlıktan kaynaklanan kişilerin ilmi arttıkça azgınlıklarının da artacağı ve iftiralarına devam edeceklerini ifade eder (Hak Dini, III, 1467-1468). İnsanların korku, şüphecilik, kibir, inat ve taklidin yanı sıra servet,

makam ve şöhret gibi dünya nimetlerini hayatın tek amacı haline getirmeleri ve neticede şeytanın aldatıcı özendirmelerine kapılmaları da şirke düşmelerinin önemli sebepleri arasında yer alır (İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, IV, 1875-1877).

İslâm âlimleri şirkle ilgili görüşlerini Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerle Hz. Peygamber'in hadislerine dayandırdığı için tefsir ve hadis literatürü iman ve küfür konularıyla bağlantılı olarak şirk hususunda vazgeçilmez kaynaklardır. Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hadis kaynaklarının özellikle iman ve tevhid bölümlerinde şirke dair rivayetlere yer verilmiştir. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kaleme alınan akaid metinlerinde tevhid inancı ve büyük günah konuları çerçevesinde şirk de ele alınmıştır. Kelâm kaynaklarında ulûhiyyet ve sem'iyyât bahislerinin yanı sıra iman-küfür konularının işlendiği bölümlerde şirk meselesine değinilmiştir. Ayrıca "kitâbü'l-îmân" ve "kitâbü't-tevhîd" türü eserlerde konu incelenmektedir. İbn Teymiyye'nin Ḳāʿidetün ʿaẓîme fi'l-farḳ beyne ʿibâdâti ehli'l-İslâm ve'l-îmân ve ʿibâdâti ehli'ş-şirk ve'n-nifâḳ (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Gusn, Riyad 1411), Abdullah b. Abdurrahman Ebû Bâtın'ın el-Beyânü'l-ezher fi'l-farḳı beyne'ş-şirki'l-ekber ve'ş-şirki'l-aṣġar (nşr. Muhammed Reşîd Rızâ, Kahire 1349), Yahyâ Şâmî'nin eş-Şirkü'l-câhilî ve âlihetü'l-ʿArabi'l-maʿbûde ḳable'l-İslâm (Beyrut 1986), Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî'nin eş-Şirk ve meẓâhiruh (Medine 1992), Zekeriyyâ Abdürrezzâk el-Mısrî'nin Ehemmiyyetü't-tevḥîd ve ḫaṭarü'ş-şirk (Beyrut 1415/1994), Ebû Bekir Muhammed Zekeriyyâ'nın eş-Şirk fi'l-ḳadîm ve'l-ḥadîs̱ (Riyad 1421/2000), Mübârek b. Muhammed el-Mîlî'nin Risâletü'ş-Şirk ve meẓâhirihî (Beyrut 2000) adlı eserleri şirk konusunu müstakil olarak ele almaktadır. Salih Gürdal'ın Tevhid ve Şirk (İstanbul 1983), Nadim Macit'in Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum (Konya 1992), Mehmed Alagaş'ın 20. Yüzyılda Tevhid ve Şirk (İzmir 1995), Hamdi Kalyoncu'nun Yeryüzü Tanrıları: Şirk Psikolojisi de (İstanbul 2000) şirkle ilgili eserler arasında sayılabilir. Muhammed Bilgin, Kur'an'a Göre Şirk ve Müşrikler adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1992, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Konuyla ilgili bazı makaleler de şöylece sıralanabilir: Ekrem Sarıkçıoğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler" (İslâmî Araştırmalar Dergisi, sy. 1 [1986], s. 26-32); Shabbir Akhtar, "Faust and the New Idolaters: Reflections on Shirk" (Islam and Christian Muslim Relations, I [1990], s. 252-260); Gerald R. Hawting, "Širk and Idolatry in Monotheist Polemik" (IOS, XVII [1997],

s. 107-126); Pavel Pavlovitch, "Early Origins of the Term Širk: About an Equalitarian Conception During the Ğāhiliyya" (The Arabist, sy. 21-22 [Budapest 1999], s. 3-13); Cihad Tunç, "Şirk ve Günah Problemi" (Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 11 [2001], s. 29-35); Talip Türcan, "Klasik İslâm Hukuk Doktrininde Şirk Kavramının Algılanma Biçimi ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi" (Dinî Araştırmalar Dergisi, V/14 [2002], s. 17-34); Patricia Crone, "How did the Quranic Pagans Maka a Living?" (BSOAS, LXVIII [2005], s. 387-399).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "elh", "ṣnm", "vs̱n", "ens̱" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "şrk" md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi's-sünne, "şirk" md.; Müsned, I, 23, 24, 47, 55,135; II, 69; IV, 403; V, 428; VI, 240; Buhârî, "Îmân", 23, "Enbiyâʾ", 41, "Nüẕûr ve'l-eymân", 19, "Cenâʾiz", 1; Müslim, "Îmân", 152, 197; İbn Mâce, "İḳāmet", 191; Ebû Dâvûd, "Fiten", 6; Tirmizî, "Nüẕûr ve'l-eymân", 9; Nesâî, "Eymân ve'n-nüẕûr", 4, "Cenâʾiz", 102; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), VI, 313; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 37-47, 219-222, 239-268, 521, 540; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, V, 251-252; XII (nşr. Mustafa Yavuz), İstanbul 2008, s. 291-292; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 61-63; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 156, 160; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 9-15, 22-35; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 277-278; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 222; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), IV, 164; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 116; XIV, 222-224; XXV, 69; Takıyyüddin İbn Teymiyye, İḳtiżâʾü'ṣ-ṣırâṭı'l-müstaḳīm (nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl), Riyad 1404, II, 703-704; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1411/1991, s. 179-180; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 39-42; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), s. 127-131; Muhammed b. Abdülvehhâb, Kitâbü't-Tevḥîd, Medine 1413, tür.yer.; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 102-103; Elmalılı, Hak Dini, III, 1467-1468; A. Jeffery, "Angel", DB2, s. 32-33; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal,

VI, 50-61, 706-724; Ahmed Saim Kılavuz, İman-Küfür Sınırı, İstanbul 1982, s. 60-62; a.mlf., “Şirk”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1875-1877; O. Barfield, Saving the Appearances: A Study in Idolatry, Middletown 1988, s. 110-111; Bekir Topaloğlu v.dğr., İslâm’da İnanç Esasları, İstanbul 2002, s. 90-110; Salime L. Gürkan, Yahudilik, İstanbul 2008, s. 76-85; L. Jacobs, “God”, 20th Century Jewish Religious Thought (ed. A. A. Cohen - P. Mendes-Flohr), Philadelphia 2009, s. 291-298; Y. Leibowitz, “Idolatry”, a.e., s. 445-449; D. Gimaret, “S̲h̲irk”, EI^2 (İng.), IX, 484-486; M. A. Hoonhout, “God”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VI, 270-280; R. L. Richard - J. Hill, “Trinity, Holy”, a.e., XIV, 189-201; A. E. Garvie, “Polytheism”, ERE, X, 112-114; A. Coudert, “Angels”, ER, I, 282-283; W. Stephens, “Demos: An Overview”, Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, IV, 2275-2282; J. Rise, “Idolatry”, a.e., VII, 4356-4365; T. M. Ludwig, “Monotheism”, a.e., IX, 6156-6158; R. J. Zwi Werblowsky, “Polytheism”, a.e., XI, 7315-7319; M. H. Vogel, “Monotheism”, Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XIV, 448-450.

Mustafa Sinanoğlu

ŞİRKET

(الشركة)

Kazanç ortaklığı yanında müşterek mülkiyeti ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeye katılmak, onda pay sahibi olmak” anlamındaki şirket (şerike, şirke, şerke) terim olarak iki veya daha çok kişinin sermaye, emek yahut itibarlarını birleştirerek meydana getirdiği ortaklık yanında bir mal, hak veya menfaate müştereken mâlik olmasını ifade eder (mezheplere göre farklılık taşıyan tanımlar için bk. Vehbe ez-Zühaylî, IV, 792-793). Kur’ân-ı Kerîm’de özellikle “Allah’a ortak koşma” mânasında aynı kökten türeyen kelimeler sıkça kullanılmakla birlikte (bk. ŞİRK) şirket kelimesi yer almaz; bir âyette “şürekâ” (ortaklar) (ez-Zümer 39/29), başka bir âyette “huletâ” (ortakçılık amacıyla hayvanlarını bir araya getirenler) (Sâd 38/24) kelimeleri geçer. Hadislerde şirket “mal ortaklığı” anlamında kullanılırken aynı kökten

türeyen kelimelere mal ve iş ortaklığı bağlamında sıkça rastlanır (meselâ bk. Buhârî, “Ḥars̱”, 8, “Şeriket”, 5, 14; Müslim, “Müsâḳāt”, 134, 135; ayrıca bk. Wensinck, el-Muʿcem, “şrk” md.). Fıkıh eserlerinde şirket genellikle şeriketü’l-mülk ve şeriketü’l-akd diye ikiye ayrılmakla birlikte fıkhî ve örfî kullanımda şirket kelimesiyle kastedilen akid şirketleridir. İbâha şirketiyse toplumun ortak yararına bırakılmış kamu malları ve kamu irtifak hakları üzerinde insanların sahip olduğu kullanma ve yararlanma hakkını veya bu konudaki fırsat eşitliğini ifade eder.

Mülk Şirketi. İki veya daha çok kişinin bir şeye birlikte mâlik olmasıdır. Bu ortaklığa “şirketü’l-emlâk” de denilir. Birbirinden ayrılması imkânsız ya da zor olacak derecede iç içe girmiş şeyler de “bir şey” sayılır. Mülk şirketinin ayn üzerinde sabit olabileceğinde görüş ayrılığı bulunmazken deyn üzerinde sabit olup olmayacağı hususu tartışmalıdır. Deyn şirketini kabul edenlere göre bu, bir kişinin hissedar olan iki veya daha fazla kişiye borçlanması durumunda ortaya çıkar. Meselâ müşterek mülkiyete konu bir evin her bir hissesi için ayrı fiyat belirtilmeden tek akidle satılması durumunda deyn

şirketi söz konusudur ve çoğunluğa göre alıcının bu alacakla ilgili olarak hissedarlardan birine yaptığı ödeme bütün hissedarlara yapılmış sayılır, diğer hissedarlar paylarına düşen miktarı o hissedardan alırlar. Deyn şirketini kabul etmeyen İbn Teymiyye ve bazı Hanbelî fakihlerine göre bu ortak, yapılan ödemenin kendi alacağına tekabül eden kısmına el koyabilir. Öte yandan milk şirketi meydana geliş biçimi yönünden ihtiyarî ve zorunlu kısımlarına ayrılır. Birincisi hissedarların kendi iradeleriyle kurdukları, ikincisi hissedarların iradesi dışında oluşan şirkettir. Meselâ birden fazla kimseye miras, vasiyet gibi bir yolla mal intikal etmesi veya iki kişiye ait un vb. nesnelerin ayırt edilmesi mümkün olmayacak tarzda birbirine karışması durumunda zorunlu şirket meydana gelir. Mülk şirketinde paydaşlardan birinin ölümüyle şirket sona ermez; yerine vârisleri geçer ve şirket önceki haliyle devam eder (Ali Haydar, III, 648; ayrıca bk. MÜLKİYET). Mülk şirketinde paydaşlar diğer paydaşların hissesine nisbetle üçüncü kişi durumunda olduğundan onların hissesiyle ilgili akid yapma yetkisine sahip değildir. Böyle bir hisse diğerleri nezdinde vedîa konumundadır (Mecelle, md. 1087). Dolayısıyla diğer paydaşların izni bulunmadan müşterek malın kullanılması câiz olmayıp aksine davranış tazmini gerektirir. Ancak bir paydaşın gaip olması durumunda mala zarar vermeyecek şekilde ondan faydalanılabilir. Hanefî ve Mâlikîler’e göre müşterek mal tamire, hayvanların beslenmesi gibi masraflara ihtiyaç duyar ve paydaşların bir kısmı bu masrafa katılmayı reddederse malın bölünmeye elverişli olup olmadığına bakılır; elverişliyse mal bölünür, değilse bütün paydaşlar masraflara katılmaya zorlanır. Şâfiî ve Hanbelîler de müşterek mülkiyete konu hayvan için yapılacak zorunlu harcamalarda bu görüşte olmakla birlikte diğer mallarda paydaşların zorlanacağı ve zorlanmayacağı yönünde iki görüş vardır; Şâfiî fakihlerinin bir kısmı bu konuda hâkime takdir yetkisi tanınması gerektiği kanaatindedir. Paydaşlardan biri diğerlerinin haberi olmadan müşterek mal için harcama yaparsa Hanefîler’e göre malın bölünebilirliğine bakılır; bölünmeye elverişliyse diğerlerine rücû eder, değilse -harcamayı malın telef olması veya zarar görmesi endişesinden dolayı yapması durumu hariç- rücû edemez. Mâlikîler’in görüşü buna yakındır. Şâfiîler’e göre rücû edebilmesi için diğer paydaşların izni veya hâkimin kararı gerekir. Hanbelîler buna hâkimin paydaşları harcamaya katılmaya zorlayacağı durumları da ilâve eder. Mülk şirketinde müşterek sağlanan ürün paydaşlar arasında hisseleri oranında paylaştırılacağı gibi (Mecelle, md. 1073) bu malda meydana gelen hasarlar da paydaşlarca

hisseleri oranında üstlenilir (Mecelle, md. 1060). Paydaş müşterek maldaki payını diğer paydaşlardan izin almadan satabilir; buna karşılık kira, rehin ve hibe gibi akidlere konu yapmasına özellikle Hanefîler olumlu bakmamıştır (bk. MÜŞÂ‘).

Akid Şirketi. İki veya daha fazla kimsenin sermaye, emek ya da kredi imkânlarını belirli ölçüler içinde birleştirmek ve meydana gelecek kârı paylaşmak üzere anlaşmaları suretiyle oluşan ortaklığı ifade eder (Mecelle, md. 1329, 1332). Ancak fıkıh terminolojisinde şirket kavramı teknik olarak ortaklık gayeli akidlerin hepsini kapsamayıp ortakların sermaye, pay ve haklarının aynı çeşit olduğu ortaklıkları ifade ettiğinden, böyle olmayan ortaklıklar fıkıh eserlerinin “kitâbü’ş-şirke” başlığı altında değil kendi isimleriyle açılan başlıklar altında ele alınmaktadır (aş.bk.).

Kur’an ve Sünnet’te ticarî hayatla ilgili genel ilkeler getirilmiş olmakla birlikte ticarî ve hukukî ilişkilerin şekli, boyutu ve konusu toplumların şartları ve ihtiyaçlarına bağlı şekilde değişkenlik göstereceğinden bu konuda ayrıntılı hükümlere çok az yer verilmiştir. Akidlerin ve hukukî işlemlerin açıklık, dürüstlük, karşılıklı rıza ve hakkaniyete dayanması, faizden, aldatmadan, beklenmedik risk ve aldanmadan uzak olması gibi ilk planda ahlâkî karakter taşıyan ilkeler, müslüman toplumlarda zamanla gelişen şirketler hukukuna da temel teşkil etmiştir. İslâm hukuk ekollerinin gelişim sürecine paralel biçimde bu temel üzerinde şirketler hukukuyla ilgili ayrıntılı bir hukuk doktrini meydana gelmiş ve literatürde “şirket” gibi genel veya “mudârebe, müsâkāt, müzâraa” gibi özel başlıklar altında ele alınmıştır (İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, IV, 1877-1878). Genelde ortaklık yapmanın meşruiyeti Kur’an, sünnet, icmâ ve akıl delillerine dayandırılmıştır. “İman edip iyi işler yapanlar müstesna ortakların çoğu birbirinin hakkına tecavüz eder” âyeti (Sâd 38/24) ve, “Allah buyurdu ki: Biri diğerine hıyanet etmediği sürece iki ortağın üçüncüsü benim, fakat hıyanet edildiği anda aralarından çıkarım” hadisi (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 26) yanında Hz. Peygamber’in bizzat ortaklık yapması (Hâkim, II, 61) ve sahâbenin yaptığı ortaklıkları câiz olmayan unsurlar içermemesi şartıyla onaylaması (Buhârî, “Şeriket”, 10) konuyla ilgili naklî deliller arasında sayılır. Öte yandan başlangıçtan itibaren insanların ortaklık kurmasına fakihlerce itiraz edilmemesi bu konuda icmâ bulunduğunu gösterir. Akıl delili açısından ise ortaklık yapmanın malın

nemâlanmasının bir yolu olduğu ve insanların buna ihtiyacının bulunduğu gerçeği herkesçe kabul edilebilir niteliktedir.

Yaygınlık kazanan ve Mecelle'de benimsenen bir ayırıma göre akid şirketleri, ortaklar arasındaki hak ve yetki dengesi bakımından mufâvada ve inan olmak üzere ikiye, şirketin dayandığı ana unsur bakımından emvâl, ebdân (a'mâl) ve vücûh şeklinde üçe ayrılır. Emvâl ana unsuru itibariyle sermayeye, ebdân emeğe, vücûh ticarî itibara dayalı ortaklık demektir. Bu üçlü ayırım ve emvâl adlandırması Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Alâeddin es-Semerkandî ve Kâsânî gibi Hanefî hukukçularının ve bazı Mâlikî fakihlerinin tercihidir. Her bir şirket türü kendi içinde mufâvada ve inan diye iki tipte kurulabileceğinden sonuçta altı tür şirketten söz edilebilir. Zeydîler'in taksimi de Hanefîler'deki gibidir. Ancak inan-mufâvada ayırımı özellikle emvâl şirketini yakından ilgilendirdiği için Hanefî fakihlerinin çoğunluğu akid şirketlerini mufâvada, inan, ebdân ve vücûh şeklinde dörde ayırmıştır. Şâfiîler genelde bu ayırımı benimsemiş, Mâlikî ve Hanbelîler bunlara mudârebeyi de eklemiştir.

Naslarda konuya ilişkin özel düzenlemelerin sınırlı olması sebebiyle daha çok genel ilkelere göre ve uygulamanın etkisi altında gelişen fıkıh doktrinlerinde bunların tamamının meşrû sayılıp sayılmaması ve meşruiyeti kabul edilenlere bağlanacak hükümler bakımından farklı yaklaşımlara sahip olunmuştur. Ortaklarının sermaye, kâr payı ve zarara katılımında eşitlik, tasarruf ehliyetinde denklik şartının aranmadığı şirket tiplerini ifade eden inan şirketinin câiz olduğu hususunda görüş birliği vardır. Ortakların sermaye, kâr-zarar paylaşımı, tasarruf ehliyeti, yetki ve sorumluluk bakımından eşit olmaları esasına dayalı şirket türü olan mufâvada şirketinin cevazı ise tartışmalıdır. Bu ayırım içinde emvâl şirketi, iki ve daha fazla kişinin elde edeceği kârı belli oranda bölüşmek üzere sermayelerini birleştirerek kurduğu ticarî ortaklık türünü ifade eder. Emvâl şirketinin inan türünün cevazında tartışma yoktur. "İki veya daha fazla kişinin belli bir iş yapmak amacıyla kurdukları iş gücü ortaklığı" demek olan ebdân ortaklığı Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre câizdir; Şâfiîler'e göre ise câiz değildir. Ortakların sermayesiz, sadece kredileriyle, meselâ ödünç para kullanarak yahut vadeli mal alıp satmak suretiyle kâr etmek ve bunu paylaşmak üzere kurdukları kredi ve itibar ortaklığı olan vücûh şirketi ise Hanefî ve Hanbelîler'e göre câizdir; Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise câiz değildir (bu

şirket türlerinde akdin sıhhatini etkileyen durumlar ve hükümleri için bk. EBDÂN; EMVÂL; İNAN; MUFÂVADA; VÜCÛH). Bu şirket türlerine konusu ve hükümleri itibariyle kısmen farklılık gösteren mudârebe, müzâraa, müsâkāt gibi ortaklık türleri de eklenebilir. Bunlardan ilki bir tarafın sermaye, diğerinin emekle katıldığı ve kârı belli bir oran üzerinden paylaşmak üzere anlaştığı emek-sermaye şirketidir. İkincisi bir tarafın arazi, diğer tarafın emekle katıldığı ve çıkacak ürünü belli oranda paylaşmak için kurduğu ortaklık türüdür. Üçüncüsü de bağ bahçe sahibiyle buraya bakacak emek sahibi arasında yapılan ve elde edilecek ürünü belli bir oran üzerinden paylaşmaya dayanan ortaklıktır. Boş bir arazi sahibinin bir kişiyle bu arazisine ağaç dikip yetiştirmesini ve ürünü paylaşmayı konu alan bir anlaşma (mugārese) yapması da câiz görülür.

Farklı türdeki şirketlere cevaz verenlerin gerekçesi bunları yasaklayan bir delilin bulunmaması (berâet-i asliyye), bu tür şirketlere ihtiyaç duyulması ve bunların fıkıh kurallarına aykırı gibi görünen kısımlarının düzeltilmesinin mümkün görülmesidir. İslâm hukukunda isimsiz akid anlayışı hâkim olduğundan belli ilkelere uymak ve temel yasakları ihlâl etmemek kaydıyla insanların her tür ticarî faaliyete girişmesi, farklı yapıya ve işleve sahip ortaklıklar kurması tabii karşılanmış, hatta teşvik edilmiştir. Ancak burada ortakların şirkete katılma payı ve şekillerinin, şirketteki hak ve görevlerinin anlaşmazlığa yol açmayacak biçimde açık olması, aldatma ve haksızlığa meydan verilmemesi, kârın belli oranlarla bölüşülmesi ve bölüşüm esaslarının önceden açıkça belirlenmesi, akdin ve şirketin gayri meşrû faaliyetleri, haram kazancı konu edinmemesi, faiz ve beklenmedik risk içermemesi gibi İslâm borçlar ve ticaret hukukunun genel esasları üzerinde önemle durulmuştur. Şirketler hukukuyla ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe yer alan kayıt ve şartlar da bu amaca yönelik tedbirler ve düzenlemeler niteliğindedir (İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, IV, 1879).

Batı hukuk tarihinde âdi borç-ticarî borç ayırımından sonra tâcir vasıflı özel/tüzel kişilerin ticarî mahiyet arzeden hukukî işlemleri ayrı bir hukuk dalı olarak ticaret hukuku kurallarına göre düzenlenmeye başlanınca şirketler de âdi şirket ve ticarî şirket diye ikiye ayrılmıştır. Günümüzde âdi ve ticarî şirketlerin yanında bir de özel kanunlarla düzenlenen şirketler vardır. Bu ayırıma göre âdi şirketler borçlar hukukunun, ticarî şirketler

ticaret hukukunun konusudur. Fıkıh literatüründe âdi borç-ticarî borç, âdi şirket-ticarî şirket ve borçlar hukuku-ticaret hukuku şeklinde bir ayırım olmadığından bütün şirket türleri fıkhın genel akid sistematiği çerçevesinde değerlendirilir. Şirket akdi hakkında rükün ve şartlar, butlân veya fesat gibi genel hususlarda model akid şeklinde bey‘ akdi hükümleri geçerli sayılmakla birlikte emanet akidleri türünden ve lâzım olmayan bir akid vasfı taşıması yönüyle şirket satım sözleşmesinden ayrılır. Klasik fıkıh birikiminin şirketler hukukuyla ilgili kısmı Batı hukukundaki ayırıma göre ticarî olmayan şirketleri ilgilendirmektedir. Özellikle sınırlı sorumluluk ve tüzel kişilik açısından incelendiğinde fıkıhta ele alınan şirketlerin ticarî şirket mahiyetinde olmadığı açıktır. Şirketin tüzel kişiliğinin bulunmaması, dayandığı akdin bağlayıcı sayılmaması ve ortaklardan birinin ölmesi durumunda şirketin kendiliğinden sona ereceğinin kabul edilmesi, fıkıhta öngörülen şirketlerin uzun ömürlü olamayacağını ve uzun vadeli büyük ticarî ve sınaî yatırımlara elverişli bulunmayacağını düşündürdüğünden çağdaş fıkıh çalışmalarının birçoğunda özellikle şirketin tüzel kişiliğe sahip olması meselesi üzerinde durulmaktadır. Bazı yazarlarca şirketin tüzel kişiliğe sahip olmasının fıkhî esaslara aykırı bulunmadığı ifade edilmekle birlikte -mufâvada tipi ortaklıklarda şirket adına borçlanma yapılabilmesinin bu açıdan önem arzetmesine dikkat çekilmesi dışında-bu konudaki değerlendirmelerin yeterince temellendirilebildiğini söylemek kolay değildir (meselâ bk. Ali el-Hafîf, s. 22-27; Abdülazîz İzzet el-Hayyât, I, 208-246; Ahmed Mahmûd el-Hûlî, s. 119-136; Köse, İslâm Hukuku Açısından Hükmi Şahsiyet, s. 170-178). Bazı çalışmalarda inan tipi şirkette ortakların (Ansay, s. 178; Poroy v.dğr., s. 11), bazılarında mudârebe ortaklığında mudârib ortağın (Çiller - Çizakça, s. 7) sorumluluğunun sınırlı sorumluluk olduğu belirtilmekteyse de bu ortaklıklardaki sorumluluk sınırlamasının günümüzdeki anlamda sınırlı sorumluluğu ifade etmediği belirtilmelidir. Yine özellikle inan şirketinde ortakların sorumluluklarıyla ilgili hükümlerin bugün ticarî şirketlerde görüldüğü şekilde bir sınırlı sorumluluk anlayışının kabulüne bilimsel temel teşkil edebileceğine dikkat çeken çağdaş fıkıh çalışmaları değerlendirilirken (meselâ bk. Ali el-Hafîf, s. 96-97; Vehbe ez-Zühaylî, IV, 875-883; Abdülazîz İzzet el-Hayyât, II, 113-118) günümüz ticaret hukukundaki ticarî şirketlerin iflâs ve tasfiyesine ilişkin esaslarının, ödenmemiş borç kavramının kabulü açısından İslâmî anlayışla bağdaştırılmasındaki zorluk dikkatten uzak tutulmamalıdır. Ancak İslâm hukuk doktrininde ticaret hukukunun ayrı bir yer tutmamasından

hareketle sermaye birikimine ve köklü yatırımların yapılmasına imkân verecek ve neticede toplumların ekonomik gelişimine katkılar sağlayabilecek âdi şirket dışında şirket çeşitlerinin geliştirilemeyeceği sonucuna ulaşmak isabetli olmaz. Nitekim günümüz İsviçre'sinde ayrıca bir ticaret hukuku bulunmadığı halde borçlar hukuku kuralları ticarî şirketleri de düzenleyecek ve ticaret hukukuna gerek bırakmayacak ölçüde geliştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şrk" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 1026-1027; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 43; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, III, 231-232; Hâkim, el-Müstedrek, II, 61; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 151-219; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 56-79; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1401/1981, II, 223-227; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, V, 3 vd.; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî,

el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, III, 11-18; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 312-324; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 173, 201-203; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VI, 152-199; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 179-202; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 2-14; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 298-337; Mecelle, md. 1045-1403; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 218-713; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara 1958, s. 176-179; Reha Poroy v.dğr., Ortaklıklar Hukuku, İstanbul 1972, s. 11; Ali el-Hafîf, eş-Şerikât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, [baskı yeri ve tarihi yok], tür.yer.; İsmail Büyükçelebi, İslam Hukukunda İnân Şirketi ve Nevileri (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, tür.yer.; İbrahim Fâdıl ed-Debû, Şeriketü'l-ʿinân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Amman 1403/1983, tür.yer.; Bilmen, Kamus², VII, 63-101; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, IV, 792-842, 875-883; Abdülazîz İzzet el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1987-88, I-II, tür.yer.; Tansu

Çiller - Murat Çizakça, Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri, İstanbul 1989, s. 7; Ejder Yılmaz, Hukuk Sözlüğü, Ankara 1996, s. 637; M. Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1137-1151; Ahmed Mahmûd el-Hûlî, Naẓariyyetü’ş-şaḫṣiyyeti’l-iʿtibâriyye, Kahire 2003, s. 119-136; Murtaza Köse, İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar, İstanbul 2006, s. 103 vd.; a.mlf., İslam Hukuku Açısından Hükmi Şahsiyet, İstanbul 2009, s. 170-178; “Şerike”, Mv.F, XXVI, 20-33; “Şeriketü’l-ʿaḳd”, a.e., XXVI, 33-92; Ali Bardakoğlu, “Şirket”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1877-1879.

Beşir Gözübenli

ŞİRKET-i HAYRİYYE

(شركت خيريّه)

Boğaziçi’nde yolcu taşımak amacıyla kurulan ilk yerli anonim şirket.

İstanbul’da Boğaziçi’nde bir taşıma şirketi kurma fikri Keçecizâde Fuad Paşa ile Ahmed Cevdet Paşa’dan gelmiştir. Şirketin kuruluş amacı, “Avrupa’ca büyük servet ve mamuriyeti mûcib olan ve anonim denilen şirket-i i‘tibâriyyeler” hakkında bir örnek göstermek ve Boğaziçi’nde oturanların şehre geliş gidişlerini kolaylaştırmak olarak açıklanmıştır. Şirketin kurulmasıyla ilgili lâyiha Sultan Abdülmecid tarafından onaylandıktan sonra (Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 436, 10 Muharrem 1267, s. 1-2) çıkarılan fermanla, İstanbul ile Boğaziçi’nin Anadolu ve Rumeli kıyısında inşa edilecek iskeleler arasında vapur işletme imtiyaz ve tekeli yirmi beş yıl süreyle Şirket-i Hayriyye’ye verilmiş, Haliç bu imtiyaza dahil edilmemiştir. Aslında bu girişimden önce Boğaziçi’nde oturan devlet memurları için Tersâne-i Âmire vapurlarından biri tahsis edilmişti; ancak sabah ve akşam yapılan bu seferler ihtiyacı karşılamaktan uzaktı (Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 443, 24 Rebîülâhir 1267, s. 1, nr. 445; 29 Cemâziyelevvel 1267, s. 3).

Başlangıçta 45.000 lira olarak belirlenen şirketin sermayesi her biri 30 lira değerinde 1500 hisse senedine bölündü. Fakat daha sonra bu sermayenin şirketin yapması öngörülen faaliyetlere yetmeyeceği anlaşılınca 500 hisse senedi daha çıkarıldı. Sultan Abdülmecid, annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan, vükelâ, memur ve sermayedarlar 7 Aralık 1850 tarihi itibariyle 830 hisse senedi satın almış bulunuyordu (Cerîde-i Havâdis, nr. 509, 2 Safer 1267, s. 2). Vak‘anüvis Ahmed Lutfi Efendi, hisse senetlerinden satın almaları için Sadrazam Mustafa Reşid Paşa’nın memurlarla sermaye sahiplerini teşvik ettiğini ve çoğunun Reşid Paşa’nın hatırı için senet aldığını belirtmektedir. Özellikle memurlar hisse senedi alabilmek için sarraf ve bankerlere borçlanmıştı.

Osmanlı kamuoyu anonim şirket tarzına alışık olmadığından ilk dönemlerde şirketin idare biçiminin tesbitinde bazı sorunlar çıktı. Şirketin idaresi geçici

olarak Mösyö Lafonten adlı bir kişiye ihale edildi; ancak birkaç ay sonra senelik 10.500 lira bedel karşılığında altı yıl süreyle Antuvan Kalcıyan ve Agop Bilezikçiyan'a iltizama verildi (10 Rebîülevvel 1268/3 Ocak 1852). İngiltere'den getirtilen yandan çarklı dört vapur 1852 yılının ilkbaharından itibaren Boğaziçi'nde sefere başladı (Takvîm-i Vekāyi', nr. 465, 22 Cemâziyelevvel 1268, s. 2). İşletmeyi alanların, sürelerinin dolmasını beklemeden 27 Haziran 1854'te işi bırakmaları üzerine Ali Hilmi Efendi'nin başkanlığında şirketin ilk idare meclisi oluşturuldu. 1866 Ağustosunun ortalarından itibaren 1895'e kadar müdürlük yapan ve 1875'te bir ara azledildiyse de işlerin kötüye gitmesi üzerine tekrar göreve getirilen Hüseyin Hâki Efendi'nin zamanı şirketin en parlak dönemlerinden biridir. Bu dönemde vapur sayısı on altıdan kırk altıya çıkarıldığı gibi Hüseyin Hâki'nin çizimlerini İngiliz mühendislerine yaptırdığı Suhûlet isimli ilk araba vapuru 1870'te hizmete girdi. Birinci seferini Kabataş-Üsküdar arasında yapan Suhûlet'in ilk yükü top arabalarıydı. 1900 yılından itibaren uskurlu vapurlara geçilmesi kararlaştırıldı.

Bahçekapı'daki Nâfia Hanı'nda bulunan şirketin idarehanesi buranın yeterli gelmemesi üzerine Galata'da Mehmed Ali Paşa Hanı'na nakledildi. Bundan sonra Galata'da Tuzlayıcı Hanı'nı, eski balıkhane binasını ve Sirkeci'de Kosova Hanı'nı idare merkezi olarak kullanan şirket, 1911'de Galata'da Fermeneciler sokağında kendi

mülkü olan arsa üzerinde inşa edilen binasına taşındı. Vapurların çalıştığı hatlar ve uğradığı iskeleler talep ve nüfus yoğunluğuna göre zaman içerisinde değişti. Nitekim şirketin faaliyet alanı Ayastefanos'a (Yeşilköy) kadar genişletildi, hatta bir ara İdâre-i Mahsûsa'nın imtiyaz alanına giren Adalar'a seferler düzenlendi. İlk vapur iskelelerinde kapalı yolcu salonları yoktu, daha sonra bekleme salonları yapıldı. 1912'de Galata Köprüsü ve Boğaziçi'ndeki iskelelerde yeni salonlar inşa edildiği gibi köprüdeki salonlar elektrikle aydınlatıldı. Şirketin bilinen ilk nizamnâmesi 31 Aralık 1872 tarihlidir. Bu tarihte imtiyaz süresinin on yıl daha uzatılması karşılığında şirketin yıllık net kârının %5'i şehremânetine tahsis edildi. Ticaret Nezâreti'nin gözetimi altında bulunan şirketin yönetim organları genel kurulla idare meclisiydi; ayrıca maaşlı bir şirket müdürü vardı. Genel kurul nâzırın başkanlığında toplanırdı. İdare meclisi üyeleri başkanı ve şirket müdürünü, genel kurulun alacağı karardan sonra çıkacak olan padişah

iradesiyle değiştirebilirdi. Dört üye ile bir başkandan meydana gelen idare meclisinin üyeleri iki yıllığına, başkan ise süresiz olarak seçilirdi.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın masraflarını karşılayabilmek için hükümetin kâğıt para (kāime) çıkarmak zorunda kalması piyasadaki dengeleri bozdu. Şirket görevlilerinin yolculardan değeri düşmekte olan kāime yerine sikke talep etmeleri veya kâğıt parayı rayicinin altında almak istemeleri sık sık tartışmalara yol açmaktaydı. Hükümetin müdahalesi de sorunu çözemedi ve Üsküdar vapurundaki görevlilerin kāimeyi yine düşük fiyattan almak istemeleri üzerine yolcular ücret ödemeyi reddederek idare merkezine gidip şirketi protesto etti. Öte yandan şirket masrafların artmasını ve kāimeyi bahane ederek bilet ücretlerine zam yaptı; ancak halkın tepkisinden çekinen hükümet bunu onaylamadı. Fakat bir süre sonra, devam eden olumsuz şartlar yüzünden bir ara faaliyetlerini durdurmayı bile düşünen şirketin taşıma ücretlerine zam yapıldı. Öte yandan şirket, çalışanlarının maaşlarını %30 oranında arttırdı. Kâğıt paranın kaldırılmasının ardından taşıma ücretleri önceki oranlarına indirilerek sikkeyle tahsil edilmeye başlandı. 1881 yılının ortalarından itibaren gişe sistemine geçildi.

29 Ekim 1888 tarihinde imtiyaz süresinin otuz yıl daha uzatılması dolayısıyla şirketin iç tüzüğü yenilendiği gibi sermayesi de 200.000 liraya çıkarıldı ve her biri 20 lira değerinde 10.000 hisse senedine bölündü. Yıllık %5 faiz getirisi olan hisse senetleri sadece Osmanlı tebaasınca satın alınabiliyordu. Bu düzenleme sırasında idare meclisi başkanının görev süresi dört yıl olarak belirlendi ve idare meclisinin yetkileri arttırıldı. 20 Temmuz 1903 tarihinden itibaren şirketin imtiyaz süresi elli yıl daha uzatıldı. 12 Ekim 1910'da şirket iç tüzüğü tekrar düzenlendi. Şirketin bir Osmanlı anonim şirketi olduğuna vurgu yapılarak hissedarların, idare meclisi üyelerinin ve bütün çalışanlarının Osmanlı uyruklu olması şartı getirildi. Yabancılar sadece teknik işlerde çalıştırılıyordu. Sermaye miktarında değişiklik yapılmadan hisse senetlerinin değeri 5 liraya indirildi, böylece senet sayısı 40.000'e çıkmış oldu. Diğer bir yenilik de genel kurulun Ticaret nâzırı yerine idare meclisi başkanının riyasetinde toplanmasıydı. Şirket işleri, idare meclisi tarafından seçilen bir genel müdürle iki müdürden oluşan bir müdürler heyetine ihale edildi.

Şirketin Hasköy'de 1861'de inşa edilen ve daha ziyade vapurların bakım ve onarımıyla uğraşan bir tersanesiyle Galata'da tamir atölyeleri mevcuttu. 1913 yılı itibariyle vapur, iskele, atölye ve idare merkezlerinde toplam 887 kişi çalışmaktaydı. 29 Ekim 1888 tarihli şartnâmede yer alan, maaşlardan yapılacak %4'lük bir kesinti karşılığında çalışanlara emeklilik hakkı verilmesi amacıyla bir fon oluşturulmasına dair maddeye göre 20 Mayıs 1893'te Şirket-i Hayriyye Müstahdemînîne Mahsus Tekaüt Sandığı Nizamnâmesi yayımlandı. Böylece yirmi beş yılını dolduranlara maaşlarının üçte biri oranında bir ücretle emeklilik hakkı tanındı. Emeklilik şartları 1914 ve 1924'te tekrar düzenlendi.

Şirket çalışanları, maaşlarının ve çalışma şartlarının iyileştirilmesi talebiyle zaman zaman greve teşebbüs etti. Kaptanlar Aralık 1878'de, diğer çalışanlar Mart 1879'da zam isteğiyle şirkete başvurdular; ancak olumsuz cevap almaları üzerine 20 Mayıs'ta greve gittiler. II. Meşrutiyet'ten sonraki büyük grev dalgasında 24 Eylül 1908'de Hasköy Tersanesi işçileri grev yaptıysa da güvenlik güçlerinin müdahalesiyle eylemlerine son verdiler. 11 Ağustos 1924'te işçiler arasında dayanışmayı güçlendirmek amacıyla Şirket-i Hayriyye Amele Cemiyeti kuruldu. Amele Cemiyeti vasıtasıyla 19 Ağustos 1925'te büyük bir grev girişimi gerçekleştirildi. Ateşçiler çalışma şartlarının iyileştirilmesi ve maaşlarının arttırılması talebiyle greve gitti; ancak hükümetin aldığı bazı tedbirlerle bu girişim de başarısızlığa uğratıldı.

Hükümet, savaş dönemlerinde asker ve mühimmat nakli için şirketin vapurlarından yararlandı. Vapurlar 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, 1911 Trablusgarp Savaşı ve 1912-1913 Balkan savaşları sırasında bu amaçla kullanıldı. I. Dünya Savaşı esnasında at ve katırlar dahil olmak üzere bütün nakil vasıtalarına el koyan hükümet şirketin bazı vapurlarını da kiraladı. Bunların bir kısmı nakliye, bir kısmı da yaralıların tedavisi gayesiyle Hilâliahmer Cemiyeti için kullanıldı. On vapur düşman saldırısı veya mayına çarpma gibi sebeplerle battı. Hükümet batan, hasar gören yahut satın alınan vapurların bedelini savaştan sonra şirkete ödedi.

Savaş yıllarında Şirket-i Hayriyye ve dolayısıyla şirket çalışanları zor bir dönem geçirdi. 1913'te taşıdığı yolcuların sayısı 18.613.453'e ulaşan şirket bir yandan masrafların ve özellikle kömür fiyatlarının artması, diğer yandan hükümetin vapurların bir kısmına el koyması yüzünden sefer sayısını

azaltmak mecburiyetinde kaldı. Bir ara yolcu vapuru sayısı altıya kadar düştü. Bu durum halkla şirketi karşı karşıya getirdi. Bu olumsuz şartlara rağmen şirket 8 Aralık 1918 tarihine kadar vapur ücretlerine zam yapmadı, ancak bu tarihten sonraki bir yıl içerisinde bilet fiyatları %400 arttırıldı. Boğaziçi halkı buna karşılık Boğaziçi Ahalisi Hukukunu Müdafaa Cemiyeti adıyla bir teşkilât kurdu. Kâr oranı azalan şirket buna rağmen çalışanlarına zam yapmak zorunda kaldı.

Cumhuriyet'in ilânından sonra Ankara'nın başşehir olması üzerine memurların Ankara'ya gitmesi, tramvay ve otobüs gibi nakil vasıtalarının gelişmesi, başta Rumlar olmak üzere gayri müslimlerin ülkeden ayrılması neticesinde şehrin nüfusunun azalması şirketin gelirlerini olumsuz yönde etkiledi. Bütün bunlara II. Dünya Savaşı'nın piyasalarda ve ülke içinde yol açtığı sıkıntılar eklenince şirketin devam etmesi hayli zorlaştı. Şirket yöneticileri, imtiyaz süresi 1953'te sona erecek olmasına rağmen 1943'te şirketin devlet tarafından satın alınması için hükümete başvurdu ve 20 Ekim 1944'te şirketin 2.550.000 lira karşılığında hükümetçe satın alınmasına karar verildi. Hükümetin bu kararı 24 Ocak 1945 tarih ve 4697 sayılı kanunla onaylandı. Doksan beş yıla yaklaşan bir faaliyet hayatından sonra Şirket-i Hayriyye bütün mal varlığıyla birlikte Devlet Denizyolları ve Limanları Umum Müdürlüğü'ne devredildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mukāvelât Defteri, nr. 3, s. 209-227; nr. 20, s. 16-26; Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1295, IV, 470-479; Mecmûa-i Mukāvelât, İstanbul 1310, IV, 652-667; Cevdet, Tezâkir, IV, 44-45; Boğaziçi, Şirket-i Hayriyye: Târihçe-Salnâme, İstanbul 1330; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye (İstanbul 1330-38), İstanbul 1995, V, 2288-2335; Memâlik-i Osmâniyye'de Osmanlı Anonim Şirketleri, İstanbul 1334, s. 150-152; Lutfî, Târih, IX, 40-41; Tevfik Çavdar, "Kentiçi Ulaşımın Tarihsel Gelişimi (Şirket-i Hayriye)", Türkiye Birinci Şehircilik Kongresi, ODTÜ 1981: Bildiriler (haz. Yiğit Gülöksüz), Ankara 1982, I, 169-181; M. Orhan Kızıldemir, Şirket-i Hayriye İdaresi, İstanbul 1992; Eser Tutel, Şirket-i Hayriye, İstanbul 1994; E.

Nedret İşli, “Şirket-i Hayriye Bibliyografyası”, İstanbul Armağanı: Boğaziçi Medeniyeti (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1996, s. 295-302; Murat Koraltürk, “Şirket-i Hayriye’nin Kurucu ve İlk Hissedarları”, a.e., s. 261-262; a.mlf., Şirket-i Hayriye (1851-1945), İstanbul 2007; a.mlf., “Boğaziçi Ahalisinin Hukukunu Müdafaa Cemiyeti: Şirket-i Hayriye’nin Zamlarına Tepki”, TT, XXVII/159 (1997), s. 30-34; Ahmet Güleryüz - Hande Yüce, Şirket-i Hayriye’nin Boğaziçi Vapurları: The Bosphorus Steamers of the Şirket-i Hayriye (trc. Suzan Alptekin - Renan Mengü), İstanbul 2002; Ali Akyıldız, Para Pul Oldu: Osmanlı’da Kağıt Para, Maliye ve Toplum, İstanbul 2003, s. 275-281; Cerîde-i Havâdis, nr. 509, İstanbul 2 Safer 1267/7 Aralık 1850, s. 2; Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 436, İstanbul 10 Muharrem 1267, s. 1-2; nr. 443, 24 Rebîülâhir 1267, s. 1; nr. 445, 29 Cemâziyelevvel 1267, s. 3; nr. 465, 22 Cemâziyelevvel 1268, s. 2; Cahit Bilim, “Şirket-i Hayriyye”, Anadolu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, I/1, Eskişehir 1988, s. 103-121; Zafer Toprak, “Şirket-i Hayriye Amele Cemiyeti ve 1925 Grevi”, Toplumsal Tarih, V/30, İstanbul 1996, s. 8-11.

Ali Akyıldız

ŞÎRKÛH el-MANSÛR

(شيركوه المنصور)

Ebü'l-Hâris el-Melikü'l-Mansûr Emîrü'l-cüyûş Esedüddîn Şîrkûh b. Şâdî b. Mervân (ö. 564/1169)

Nûreddin Mahmud Zengî dönemi devlet adamı ve kumandan, Fâtımî veziri.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin amcasıdır. Eyyûbî ailesi önceleri Duvîn'de Şeddâdîler'in hizmetinde bulunuyordu. Bağdat şahnesi Bihrûz el-Hâdim'in yakın dostu olan Şâdî, oğulları Necmeddin Eyyûb ve Şîrkûh'la beraber onun hizmetine girdi. Bihrûz'un Tikrît'e vali tayin ettiği Şâdî'nin ölümünün ardından bu göreve oğlu Eyyûb getirildi. Şîrkûh da ağabeyine yardımcı olarak onunla birlikte kaldı. Bir müddet sonra Bihrûz'la araları bozulan iki kardeş 532 (1137) yılında Musul'a gidip İmâdüddin Zengî'nin hizmetine girdi ve onun Haçlılar'la mücadelesinde aktif rol oynadı. İmâdüddin Zengî'nin öldürülmesinin ardından (541/1146) Halep'te yönetimi ele geçiren Nûreddin Mahmud Zengî'nin en büyük yardımcısı Şîrkûh oldu. İmâdüddin Zengî'nin ölüm haberini alan Urfa Kontu II. Joscelin'in iç kale dışında Urfa'yı zaptetmesi üzerine Nûreddin Mahmud ve Emîr Savar ile Şîrkûh Urfa'ya gidip şehri kurtardılar. Receb 543'te (Kasım 1148) Antakya yakınlarındaki Yağra'da ve Safer 544'te (Haziran 1149) Azâz yakınlarındaki İnnib'de (İnab) Haçlılar'ı ve İsmâilîler'i mağlûp ettiler. Gösterdiği kahramanlıktan dolayı Nûreddin Mahmud, Artah Kalesi'ni Şîrkûh'a verdi.

Nûreddin Mahmud Zengî, Suriye'de İslâm birliğinin sağlanması açısından önemli bir konumda olan Dımaşk'ı muhasara ettiğinde Dımaşklılar adına Necmeddin Eyyûb, Nûreddin Mahmud'u temsilen de Şîrkûh görüşmelere katıldı. Ancak Dımaşklılar yapılan anlaşmaya bağlı kalmayınca Şîrkûh ağabeyi Necmeddin Eyyûb ile temasa geçerek Dımaşk'ın ele geçirilmesini sağladı (549/1154). Bu olaydan sonra Nûreddin Mahmud Zengî, Şîrkûh'u ordu kumandanlığına ve Eyyûb'u Dımaşk valiliğine tayin etti. Şîrkûh, Nûreddin'in ağır bir hastalığa yakalandığı esnada yönetimi ele geçirmeye

çalışan kardeşi Nusretüddin'e engel oldu. 555'te (1160) Dımaşk-Teymâ-Hayber üzerinden hacca gitti.

Dırgām b. Âmir ile girdiği mücadeleyi kaybederek azledilen Fâtımî Veziri Şâver b. Mücîr, Nûreddin Mahmud'a sığındı ve ondan yardım istedi (558/1163).

Nûreddin'e, Mısır'ı ele geçirmesine yardım etmesi karşılığında kendisini metbû tanıyacağına, askerlerine iktâlar bağışlayacağına ve Mısır gelirinin üçte birini göndereceğine dair söz verdi. Bunun üzerine Nûreddin Mahmud, Şîrkûh'u Mısır'a gönderdi. Bilbîs'te Dırgām'ın ordusunu yenen Şîrkûh ve Şâver, Kahire'ye girerek Mısır'a hâkim oldular. Dırgām yakalanıp öldürüldü ve Şâver tekrar vezirliğe getirildi (559/1164). Ancak Şâver, Nûreddin Mahmud'a verdiği sözü tutmadığı gibi Şîrkûh'tan Mısır'ı terketmesini istedi. Şîrkûh, Mısır'da kalmakta ısrar edince Şâver, Kudüs Haçlı Kralı I. Amaury'den yardım talep etti ve karşılığında Haçlılar'a büyük miktarda para vereceğini söyledi. Haçlılar'la birleşen Şâver'in ordusu Bilbîs'te bulunan Şîrkûh'u kuşattı. Ancak Nûreddin'in, Şâver'e yardıma giden Haçlılar'ı engellemek için Suriye'deki Hârim Kalesi'ni fethedip (559/1164) Banyas'a yürümesi üzerine Şîrkûh'la anlaşan Haçlılar kuşatmayı kaldırdılar. Şîrkûh da Dımaşk'a döndü.

Şîrkûh 560 (1165) yılında Suriye'de bazı müstahkem mevkileri Haçlılar'dan geri aldı. Nûreddin Mahmud'u Mısır'a sefer yapma hususunda sürekli teşvik ederek onayını aldı ve yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî ile Mısır'a yürüdü (562/1167). Durumdan haberdar olan Şâver, yine Haçlılar'dan yardım istedi. Bu sırada Şîrkûh, Nil'in karşı kıyısında Cîze'de karargâh kurdu. Şîrkûh'un Haçlılar'a karşı birleşme teklifini reddeden Şâver onu Mısır'dan çıkarmak için I. Amaury ile anlaştı. Ancak Bâbeyn'de yapılan savaşta mağlûp olan Şâver ile I. Amaury Kahire'ye kaçtı (562/1167). Yanında yeterli sayıda asker bulamadığı için Şîrkûh, Kahire'ye saldırmaktan çekinerek İskenderiye'ye yöneldi ve şehri teslim aldı. Bu sırada ordularını tekrar toparlayan Şâver ile I. Amaury, İskenderiye önlerine gelip şehri kuşattılar. Üç ay süren kuşatma esnasında Nûreddin'in Haçlılar'a ait pek çok kaleyi fethetmesi üzerine Haçlılar anlaşma yoluna gitti. Şîrkûh ile I. Amaury, Şâver'den alacakları savaş tazminatı karşılığında aynı anda Mısır'ı terkettiler (562/1167).

Mısır'ın işgali için yeniden harekete geçen Haçlılar'ın 1 Safer 564'te (4 Kasım 1168) Bilbîs'i alarak Kahire'yi kuşatmaları karşısında zor durumda kalan Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh ve Şâver, Nûreddin Mahmud'dan yardım isteyince Şîrkûh tekrar Mısır'a gönderildi. Kahire'yi ele geçiremeyen I. Amaury, Şîrkûh'un geldiğini öğrenip geri çekildi. Şîrkûh Kahire'ye girdi ve Şâver'in yerine Fâtımî veziri tayin edildi (17 Rebîülâhir 564/18 Ocak 1169). Halife Âdıd-Lidînillâh, Şîrkûh'a "el-Melikü'l-mansûr Emîrü'l-cüyûş" lakabını verdi. Şîrkûh vezir tayin edildikten yaklaşık iki ay sonra 22 Cemâziyelâhir 564'te (23 Mart 1169) Kahire'de vefat etti. Yerine yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî vezir oldu. Şîrkûh'un naaşı önce Kahire'ye defnedildi, 579 (1183-84) yılında Medine'ye nakledildi. Akıllı, cesur, tedbirli, vakur bir devlet adamı olan Şîrkûh, Halep ve Dımaşk'ta birer medrese, Dımaşk'ta bir ribât, bir hankah ve bir mescid yaptırmış, kendisine izâfeten Esediyye adı verilen memlük birliği ölümünden sonra Eyyûbî tarihinde önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Umâre el-Yemenî, en-Nüketü'l-ʿaṣriyye fî aḫbâri'l-vüzerâʾi'l-Mıṣriyye (nşr. H. Derenbourg), Kahire 1411/1991, bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 298-304, 324-327, 335-342; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 60-81; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, II/1, s. 250, 268-271, 275-279; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1417/1996, s. 340-341, 344-351; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I, 341, 372, 390, 403-414; II, 5-69; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 479-481; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, II, 193, 196, 262, 294; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I, 8-10, 118-120, 137-141, 148-152, 155-168; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 174-175, 286, 338-339, 358-359; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - M. Hilmî Ahmed), Kahire 1416/1996, III, 265-307; İzzeddin el-Askalânî, Şifâʾü'l-ḳulûb (nşr. Medîha Şerkāvî), Port Said 1996, s. 59-75; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 92, 152-

153; II, 139, 194, 358; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, 395-397, 427, 435, 508-509, 517-519, 571-635; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 272-273, 285, 306-320; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbi ve Devri, İstanbul 2000, s. 23-42; G. Wiet, “Şîrkûh”, İA, XI, 570-571; D. S. Richards, “S̲h̲īrkūh”, EI² (İng.), IX, 486-487.

Mustafa Kılıç

ŞÎRÛYE b. ŞEHREDÂR

(bk. DEYLEMÎ, Şîrûye b. Şehredâr).

ŞİRVAN

Azerbaycan’da tarihî bir bölge ve günümüzde mevcut olmayan bir şehir.

Eski dönemlerde Albanya veya Aran’ın bir kısmını teşkil eden ve halk arasında Ahvan diye adlandırılan Şirvan Kür nehri, Kafkas sıradağları ve Alazan çayı arasında yer alır. Kaynaklarda Şervân veya Şâberân/Şâburân şeklinde de yazılır. Eski haritalarda Cambisena olarak belirtilmesinden dolayı Strabon bu ada dayanıp buraya “Susuz il” adını vermektedir. Bunun sebebi Şirvan’ın batı kısmının susuz, dağlık ve kayalık bir yer olmasıdır. Şirvan adının Sâsânî Hükümdarı I. Hüsrev Enûşirvân’ın isminden geldiği ileri sürülür. Bu adla ilgili diğer bir görüş ise “şîrrevân”dan (hoş ve güzel) türetilmiş olduğu yolundadır. Halk etnolojisinde burası “Şirler diyarı, Şirler meskeni” diye adlandırılmıştır. Hazar kıyısına yakın bir mevkide Enûşirvân’ın yaptırdığı şehrin de Şirvan adıyla anıldığı belirtilir. Kaynaklara göre burası Sâsânîler devrinde Azerbaycan’ın en büyük şehirlerinden biriydi ve gemilerin şehrin ortasına kadar gelmesi için bir su yolu vardı. Bu su yolunun girişi büyük zincirlerle korunmuş, kalesi geçilmez bir set gibi denizin içine girmişti (Muhammed Selmâsîzâde, III/3 [1375/1997], s. 116-122).

Şirvan bölgesi VII. yüzyılın ortalarında müslüman Araplar tarafından ele geçirilmesinden sonra burada bir hânedan oluşturan valilerce yönetildi. Böylece teşekkül eden Şirvanşahlar idaresi uzun süre bölgede hâkimiyetini devam ettirdi. Bu devrede kurulan Şemâhî (Şamahı, Şemâhe) şehri Şirvan’ın merkezi oldu. Şah Tahmasb’ın 1538’de Şirvanşahlar’ın hâkimiyetine son vermesinin ardından bölge Safevî Devleti’nin bir vilâyeti haline geldi. Buranın halkının Sünnî oluşu Safevî idaresine karşı birçok isyanın çıkmasına yol açtı. Şirvan halkı bu yıllarda sık sık Osmanlılar’dan yardım talebinde bulundu. Osmanlılar’ın doğrudan Şirvan’ı hedef aldıkları dönem 1578-1590 Osmanlı-Safevî mücadelesi yıllarına rastlar. 1578’de Safevîler’e karşı kazanılan Koyungeçidi savaşının ardından Şirvan’da Osmanlı idaresi kuruldu. Safevîler’in Şirvan muhafızı ve Şemâhî hâkimi Aras Han Karabağ’a çekildi. Böylece Şemâhî, Kabala, Bakü, Şâburân, Mahmûdâbâd, Salyan ve Demirkapı/Derbend Osmanlı kontrolüne girdi. Bu

bölgenin idaresini Şirvan serdarı unvanıyla Özdemiroğlu Osman Paşa üstlendi. Az sonra Safevîler, Şirvan'a yeniden hâkim oldularsa da bu uzun sürmedi. Özdemiroğlu Osman Paşa, Safevîler'i tekrar bölgeden çıkardı. Selman Han idaresindeki Safevî ordusunun Şirvan'ı geri alma teşebbüsleri başlangıçta başarılı olmadı, fakat hemen ardından Safevîler Şirvan'a girdi. Buna karşı Osmanlılar harekete geçerek 1583'te Meşâle Savaşı neticesinde bölgede tamamıyla hâkimiyet kurmayı başardı. Şirvan muhafızlığı Câfer Paşa'ya verildi. 1590 antlaşması bu durumu kesin

hale getirdi ve Safevîler bölgedeki Osmanlı hâkimiyetini tanıdı. Osmanlı idaresinde Şirvan iki eyalete ayrıldı. Kuzeyde merkezi Demirkapı/Derbend olan Derbend eyaleti, güneyde merkezi Şemâhî olan Şemâhî eyaleti kuruldu. Şemâhî eyaleti on beş, Derbend yedi sancağa ayrıldı. Şah Abbas 1607'de bölgeyi yeniden Safevî idaresine kattı.

Safevî yönetimi sırasında 1711'de vergi meselesi yüzünden Car halkı İran yönetimine karşı isyan etti; bu isyana Şirvan halkı da katıldı. İsyancıların başına geçen Hacı Dâvud, Şirvan Devleti'ni canlandırmak istiyordu. 1719 ve 1721'de Kuba ve Şemâhî şehirlerini ele geçirip yağmaladı, bu arada 300 Rus tâciri öldürüldü. 1722'de Kafkaslar'a yayılan Ruslar Şemâhî'yi zaptettiler. Osmanlılar, Kasım 1722'de Ruslar'a ultimaton verip çekilmelerini isterken Hacı Dâvud'un Şirvan üzerindeki hâkimiyetini tanıdılar. Hacı Dâvud, Kırım hanı gibi vasal bir hükümdar oldu. Daha sonra İran'ın Kafkaslar'daki topraklarının Osmanlı Devleti ile Rusya arasında bölüşülmesini sağlayan İstanbul Antlaşması'na göre (24 Haziran 1724) Osmanlı Devleti Gürcistan, Gence, Revan, Tebriz ve Rûmiye yanında Şirvan'ın merkezî kesimiyle birlikte Şemâhî'yi de aldı. Bakü ile beraber Şirvan'ın sahil kesiminin Ruslar'da kalması Şirvan'ı ilk defa siyasî bakımdan böldü (İA, XI, 572). Osmanlı Devleti, Şirvan veya yeni oluşturulan Şemâhî Hanlığı'na ayrı statü vermesine rağmen hanlığın başındaki Hacı Dâvud, Osmanlı Devleti ile yakın ilişki kurmaktan kaçınıyordu. Bu durum, onun Osmanlı Devleti tarafından görevinden alınıp yerine Surhay Han'ın getirilmesiyle çözüme kavuşturulmaya çalışıldı.

1730 yılından itibaren başlayan Osmanlı-İran savaşı döneminde Nâdir Şah 17 Ağustos 1733'te Şemâhî'ye girdi. Halk kendisine mukavemet ettiği için şehirde büyük tahribatta bulundu ve halkını Aksu'ya göç ettirdi. Göçürülen

Aksu'nun adı da Yeni Şemâhî oldu. Nâdir Şah, İran'a döndükten sonra taht iddiasında olan hanlardan Mehmed Ali Han, Yeni Şemâhî'de, Mehmed Said (Seid/Seyyid) Han ile Ağası Han da Eski Şemâhî'de idareyi ellerine aldılar (Zeyneloğlu, s. 147). 1755'te Şeki Hanı Hacı Çelebi Şirvan'a saldırdıysa da başarısızlığa uğradı. Kuba Hanı Hüseyin Ali'nin 1758'de ölümü üzerine Şirvanlı Ağa Râzı Esger (Asker), Kuba'nın Bermek mahallini yağmaladı. Kuba hanının oğlu Feth Ali Han intikam almak için harekete geçti. Yapılan savaşta Ağa Râzı Bey mağlûp oldu ve öldürüldü. 1763'te Yeni ve Eski Şemâhî'nin birleştirilmesine rağmen burası dış güçlere karşı iyi korunamıyordu ve savunması için Kuba hanına vergi vermek zorunda kalınıyordu. Bir süre sonra bundan vazgeçildi ve iki hanlık arasındaki ilişkiler gerginleşti. Kuba Hanı Feth Ali Han, Şeki Hanı Hüseyin Han'a Şirvan'ın bölüşülmesini teklif etti. 1765'te başlayan silâhlı mücadele 1768'de Şemâhî Hanlığı arazisinin iki hanlık arasında taksim edilmesiyle neticelendi. Sederi ve Keseni bölgeleri Hüseyin Han'a, diğer yerler Feth Ali Han'a verildi. Bölüşmeden pek memnun kalmayan Şeki hanı Şemâhî'nin tamamını ele geçirmek amacıyla giriştiği mücadelede yenildi ve Şemâhî, Kuba Hanı Feth Ali'nin eline geçti. 1769'da Şemâhî'de çıkan isyan başarısızlıkla sonuçlandı. Ardından Şeki hanı Şemâhî üzerindeki iddialarından vazgeçti. Şemâhî'de daha rahat hareket etme imkânı bulan Feth Ali Han, Yeni Şemâhî'yi dağıttı ve şehir Eski Şemâhî'ye nakledilerek yeniden kuruldu. Bir ara şehri kaybeden Feth Ali Han (1773) daha sonra buraya yeniden hâkim oldu. 1774'te Eski Şemâhî Hanı Mehmed Said'i tekrar Şemâhî hanı ilân etti. Ardından Feth Ali'nin fermanıyla Mehmed Rızâ Bey Şemâhî'ye han tayin edildi. Feth Ali Han 1786'dan itibaren Sergerler sülâlesinin hâkimiyetini tamamen sona erdirdi ve Şemâhî'yi Kuba valisinin aracılığıyla yönetti. Feth Ali Han'ın 1789'da ölümünün ardından yerine oğlu Ahmed Han'ın (daha sonra Şeyh Ali) geçmesi üzerine vaktiyle Osmanlı Devleti'ne sığınmış olan Esger Bey, Kasım Bey ve Mustafa Bey, Şeki Hanı Muhammed Hasan Han'ın yardımıyla Şirvan'ı zaptetti. Şirvan üç kardeş arasında paylaşıldı. Fakat ardından Muhammed Hasan Han, Şemâhî'yi doğrudan kendi idaresine almak için harekete geçti. 1794'te Mustafa Han'ı Şemâhî tahtından indirerek kardeşi Kasım Ağa'yı tahta çıkarmak amacıyla Aksu'yu abluka altına aldıysa da Mustafa Han şiddetli yağmurun yardımıyla bu ablukayı yarmayı başardı.

Kafkaslar'a hâkim olmak isteyen İran Şahı Ağa Muhammed 1794'te Şekili

Muhammed Hasan’ın yardımıyla kuvvetlerini Şemâhî üzerine gönderdi. Şemâhî Hanı Mustafa Han, Fit dağına çekildi ve Ocak 1795’e kadar orada kaldı. Ağa Muhammed ve Hasan Han Şemâhî’yi dağıtıp ıssız bir yer haline getirdi. Ağa Muhammed, Develi Mustafa Han’ı buraya han tayin etti. Ağa Muhammed’in çekilmesinin ardından Mustafa Han hanlığı geri aldı. Ağa Muhammed’in Kafkaslar’a yaptığı bu hareket esnasında Rusya’nın koruması altında olan Gürcistan’a verdiği tahribat Rus Çariçesi Katerina’nın Kafkaslar’a doğru harekete geçmesine yol açtı. Çariçe, 16 Kasım 1795’te verdiği tâlimatta yalnızca Gürcistan’ın değil Şirvan ve Bakü’nün de Rus orduları tarafından savunulmasını istedi. Rus ordu kumandanı Zubov, Bakü’den sonra 7 Ekim 1796’da Yeni Şemâhî’ye ulaştı. Şemâhî’nin yağmalanmasını istemeyen Mustafa Han ona karşı direnmedi (Bayramova, sy. 217 [2005], s. 51-52). Ardından Zubov’a suikast girişimi dolayısıyla görevden alınınca İran’a kaçtı (BA, HH, nr. 6699). Yerine amcasının oğlu Kasım Han getirildi. 1797 yazında Rus orduları Azerbaycan’dan çekilince Mustafa Han, Kasım Han’dan hanlık görevini devraldı. Ağa Muhammed’in Ruslar’ın çekilmesinden sonra buraya yönelik teşebbüslerini de engelledi.

Şemâhî Hanlığı’nın bağımsızlığının korunması XIX. yüzyılın başlarında hâlâ en önemli sorun halinde durmaktaydı. Bu dönemde Mustafa Han, Yeni Şemâhî’nin idare merkezi olarak seçtiği Fit Dağı Kalesi’ni güçlendirmeye çalışmasına rağmen

İran’a mı yoksa Rusya’ya mı yanaşacağı konusunda tereddüt içindeydi. Mustafa Han, İran-Rus savaşı başlayınca İran’a güvenip Ruslar’a boyun eğmediyse de daha sonra onlarla anlaştı (25 Aralık 1805). Buna göre Ruslar’a yıllık 8000 ruble haraç vermeyi kabul etti, ancak diğer hanların aksine kalesinde Rus birliklerinin konuşlanmasına izin vermedi. Ruslar hanlığın yönetiminin Mustafa Han’da ve ailesinde kalacağını, hanlığın iç işlerine karışılmayacağını taahhüt etti. Mustafa Han’ın ciddi bir tehlike durumunda kalesini sığınak şeklinde kullandığı Fit dağında han sarayı, mescid, darphâne, kervansaray ve pek çok iş yeri ortaya çıktı. 2000 evin bulunduğu kale civarında yaklaşık 10.000 kişi yaşamaktaydı (Bayramova, sy. 217 [2005], s. 53-54). 10 Ağustos 1807’de Albay Tikhonev, Kont Gudoviç’e yazdığı mektupta Mustafa Han’ın Fit dağından inip Yeni Şemâhî’ye yerleşmediğini bildirmişti; bu durum hanın Ruslar’a

güvenmemesinden kaynaklanıyordu.

1804 yılında Rusya'nın Kafkaslar'da giriştiği tecavüzkâr harekât karşısında başlayan İran-Rus savaşı esnasında Mustafa Han kaleyi güçlendirdi ve kalenin dört tarafına yüksek duvarlar yaptırdı. Savaşı sona erdiren 1813 Gülistan Antlaşması ile Derbend, Kuba ve Bakü Hanlığı yanında Şirvan Hanlığı da Rusya'ya verildi. Rusya'nın 1816'da Ermolov'u Kafkas kumandanı tayin etmesinden sonra hanlığın lağvedileceğini anlayan Mustafa Han, İran ve Dağıstanlılar'la görüşmeye başladı. Ancak Rus yönetimi kendisini İran'la yakın ilişkilerinden dolayı uyardı ve hanlık sisteminin ortadan kaldırılmasına karar verdi. Ermolov'un askerî baskısı Mustafa Han'ı 19 Ağustos 1820'de İran'a sığınmaya mecbur etti. 1826-1828 İran-Rus savaşı başladıktan sonra Şirvan Hanlığı'nı geri alan Mustafa Han, İran'ın mağlûbiyeti üzerine 24 Eylül 1826'da İran'a dönmeye mecbur kaldı (Mirze Adıközel Bey, s. 81; Bayramova, sy. 217 [2005], s. 54-55). Tamamen Ruslar'ın kontrolüne giren Şirvan 1840'ta Kuba ve Bakü ile birleştirildi ve buna Hazar bölgesi idaresi adı verildi. Şirvan 1846'dan itibaren Şemâhî, 1859 depreminden sonra Bakü idarî bölgesine dahil edildi. 1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Eski Şirvan ve Şemâhî, Sovyet Azerbaycan Cumhuriyeti'ne katıldı. 1930'larda Eski Şirvan merkezi Bakü ile birlikte Sovyet Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bir kısmını oluşturdu (İA, XI, 573). Azerbaycan'ın 1991'de bağımsızlığını kazanmasından sonra Şirvan bölgesi de Azerbaycan Devleti'nin bir parçası haline geldi.

Şirvan'ın tarihî eserleri arasında Gülistan ve Bugurt kaleleri, Abşeron müdafaa istihkâmları, Bakü'de kale duvarları ve Kızkalesi bulunmaktadır. Şirvan'ın nüfusunu ve ekonomik yapısını ticarî gelişme etkilemiştir. Şemâhî'yi 1647'de gören Evliya Çelebi burada tahminen 7000 ev olduğunu belirtir (Seyahatnâme, II, 149). Bu da yaklaşık 35.000 nüfus demektir. Şirvan veya Şemâhî Hanlığı'nın 1831'deki nüfusu 23.000 aile ve 135.000 kişidir. 1835'te Şirvan bölgesinde 136.389 kişi yaşamakta, bu nüfusun 11.107'si Şemâhî'de, 112.336'sı Şirvan'da ve 12.946'sı Sâlyân'da bulunmaktaydı (Archiv für wissenschaftliche kunde, IV, 241). Şehri 1843-1844'te gören Kolenati ise (Reiseerinnerungen, I, 246) Şirvan eyaletinde 123.210 Tatar/Türk, 11.756 Ermeni, 622 yahudinin yaşadığını ve toplamda burada 135.558 kişi olduğunu belirtir. Bu da 1831'den sonra nüfus yapısında artış olmadığını gösterir. Şemâhî'nin 1855'teki nüfusu 19.558,

1865’te 22.014 kişi görünmektedir. Genellikle kıyaslandığı Bakü’de ise bu rakamlar 7431 ve 13.715’tir (Petzhold, I, 203). Şemâhî’nin XIX. yüzyılın ortalarındaki nüfusu 21.550 olmasına rağmen Bakü’nün 10.600’dür. 1930’lara gelindiğinde Bakü petrolün de etkisiyle 200.000’in üzerindeki nüfusuyla büyük bir sanayi ve ticaret şehri görünümünde iken Şemâhî 27.800 nüfusla hâlâ eski seviyesindedir (İA, XI, 573). 1970’lerde Şemâhî’nin tahminî nüfusu 17.900’dür. Bu da şehrin nüfusunun sanayileşmeyle birlikte giderek azalmaya başladığını gösterir. Şirvan veya Şemâhî’deki ekonomik yapı, ipek dokuma ve boyamacılığı yanında yün dokumacılığına dayanmakta olup burası Kafkasya’da önemli bir ipekli ve yünlü merkezidir. Özellikle Şemâhî’de XVIII. yüzyılın ortalarında 1500 ipek el dokuma tezgâhının bulunması dokuma faaliyetleriyle ilgili bir ipucu vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Mehmed, Menâzırü’l-avâlim (haz. Mahmut Ak), Ankara 2007, II, 906-907, 933; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 148-149; J. Reineggs, Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus (ed. F. E. Schröder), Gotha-St. Petersburg 1796, I, 161-166; H. J. von Klaproth, Reise in den Kaukasus und Georgien: Unternommen in den Jahren 1807 und 1808, Berlin 1812, I, 345, 352, 391, 393; Novişiya Geografiçeskiya i İstoriçeskiya İzvestiya o Kavkaze (ed. S. Bronevskim), Moskva 1823, I, 59; II, 371-376, 424; Şirvanlı Fâtih Efendi, Gülzâr-ı Fütûhât (haz. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul 2001, s. 52-53; Archiv für wissenschaftliche kunde von Russland (ed. A. Erman), Berlin 1845, IV, 241; F. A. Kolenati, Reiseerinnerungen, Dresden 1858, I, 246; A. Petzhold, Der Kaukasus, Leipzig 1866, I, 203; 1801-1901 Utverjdenie Russkago Vladiçestva na Kavkaze (ed. Potto), Tiflis 1901, XII, 144; Cihangir Zeyneloğlu, Azerbaycan Tarihi, İstanbul 1924, s. 147-148; V. Minorsky, A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th Centuries, Cambridge 1958, s. 22, 75-76; Şerafettin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 97-101; Wassan-Giray Cabağı, Kafkas-Rus Mücadelesi, İstanbul 1967, s. 23-26; M. Atkin, Russian and Iran: 1780-1828, Minneapolis 1980, s. 4, 15,

146; Sara Aşurbeyli, Gosudarstvo Şirvanşahov, Bakü 1983, s. 13 vd.; Mirze Adıközel Bey, Garabağname, Bakü 1989, s. 30, 72, 81-84; Mirze Camal Cavanşir Garabaği, Karabağ Tarihi, Bakü 1989, s. 111-112, 120; T. T. Mustafazade, Azerbayjan i Russko-Turetskie Otneşeniya v Pervoy Treti XVIII V., Bakü 1993, s. 18 vd.; Azerbaycan Tarihi (ed. Süleyman Eliyarlı), Bakü 1996, s. 204, 213-217, 406-507, 518, 526-530, 543, 549-556, 592-593; Rakif Hüseynoğlu İbadov, "Şeki Hanlığı ve Osmanlı İmparatorluğu ile İlişkileri" (trc. Sadık Sadıkov), Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VII, 73-81; Tofik Teyyuboğlu Mustafazade, "Guba Hanlığı" (trc. Sadık Sadıkov), a.e., VII, 84-90; Hasan Al Kadarî, Âsâr-i Dağıstan (trc. Musa Ramazan), İstanbul 2003, s. 52-54, 60-62,72, 76, 82-86, 94-95; Mustafa Aydın, Üç Büyük Gücün Çatışma Alanı Kafkaslar, İstanbul 2008, s. 79, 112-113, 204; Muhammed Selmâsîzâde, "Şîrvân der Devre-i Ṣafavî", Îrân Şinaḫt, III/3, Tahran 1375/1997, s. 111-142; Naile Bayramova, "XIX. Yüzyıl Başlarında Şamahı Hanlığı ve Rusya" (trc. Hatem Cabbarlı), Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 217, İstanbul 2005, s. 51-55; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2853; W. Barthold, "Şirvan", İA, XI, 571-573; a.mlf., "Şirvan", Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1987, X, 540.

Mustafa Aydın

ŞİRVÂNÎ, Muhammed b. Mahmûd

(محمّد بن محمود شرواني)

XV. yüzyıl Osmanlı hekimi.

II. Murad devri hekimlerindendir. Nisbesinden Şirvan'da doğduğu veya oradan gelerek Anadolu'ya yerleşmiş bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında ancak kendi eserlerinden bazı ayrıntılar öğrenilmektedir. Cevhernâme adlı kitabında dünyevî ve uhrevî ilimleri tahsil ettikten sonra Anadolu'da tıp ilmiyle uğraştığını yazar. Tuhfe-i Murâdî'nin mukaddimesinde II. Murad'ın hizmetkârı olduğunu söyler ve ona övgülerde bulunur; ardından Çelebi Sultan Mehmed'in kendisi üzerindeki haklarından bahseder. Tuhfe-i Murâdî'yi Bursa'da kaleme almasından hayatının son dönemini orada geçirdiği anlaşılmaktadır. Son kitabı Mürşid'in yazılış tarihine (841/1438) ve devrinin hemen bütün önemli kişilerine bir eserini ithaf ettiği halde Fâtih Sultan Mehmed'e bir sunum yapmamasına bakarak onun 1438-1451 yılları arasında öldüğü söylenebilir. İlk dönem Osmanlı tıbbında en çok eser veren müellif konumundaki Şirvânî'nin

çeşitli kütüphanelerde biri dinî, on biri tıp, eczacılık, kıymetli taşlar, ölçü tartı aletleri ve yemek sanatı konularında kaleme alınmış telif ve tercüme eserleri mevcuttur. Bunlardan dördü Arapça, diğerleri Türkçe'dir.

Eserleri. 1. İlyâsiyye. Şirvânî'nin Menteşeoğulları'ndan İlyas Bey (ö. 824/1421) adına Arapça yazdığı ve ardından onun isteğiyle Türkçe'ye çevirdiği tıbba dair bir eserdir. Keşfü'ẓ-ẓunûn'un Bulak neşrinden (I, 115) bir mukaddime ile on bab üzere tertip edilmiş olduğu öğrenilen kitabın bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. 2. Cevhernâme. Tîfâşî'nin (ö. 651/1253) Ezhârü'l-efkâr fî cevâhiri'l-aḥcâr adlı eserinin yeni bilgiler ilâvesiyle yapılmış tercümesidir. Timurtaş Umur Bey'in isteği üzerine hazırlanmış ve 831 (1427) yılında kendisine takdim edilmiştir (Leipzig Senato Ktp., nr. K. 231, vr. 1b-55b; Viyana Kraliyet Ktp., nr. 1448). 3. Tuhfe-i Murâdî. Şirvânî'nin 833'te (1430) Bursa'da II. Murad'a

sunduğu, değerli taşlar, kuvvet verici ilâçlar ve ıtriyata dair bir çalışma olup Cevhernâme'nin sade bir Türkçe'yle genişletilmiş şeklidir. Mustafa Argunşah tarafından doktora tezi olarak hazırlanan eser daha sonra yayımlanmıştır (Ankara 1999). 4. Kitâbü't-Tabîh Tercümesi. Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Kerîm el-Kâtib el-Bağdâdî'nin 623 (1226) yılında yazdığı yemek tariflerine ait eserin bazı eklerle yapılmış Türkçe tercümesi olup 237 çeşit yemek tarifi içermektedir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Müteferrik, nr. 143, vr. 1a-137b). 5. Sultâniyye. Çelebi Sultan Mehmed adına kaleme alınmış, koruyucu hekimliğe dair on dört bab ve çeşitli fasıllardan meydana gelen Türkçe bir eserdir. Ayrıca yeme içme, giyim kuşam gibi dönemin sosyal hayatına ışık tutan konulara yer vermesi açısından değerlidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2071/1). Eser üzerine Ferhat Kurban yüksek lisans çalışması yapmıştır (1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Kitâb-ı Güzîde-i İlm-i Tıb (The British Library, Oriental and India Office Collections, nr. 15049). Bu eserin varlığı Zafer Önler'in bir makalesinden öğrenilmektedir (bk. bibl.). 7. Mürşid. Osmanlı döneminde göz hastalıklarına ait Türkçe yazılmış en kapsamlı eserdir. Üç ana bölümden meydana gelir; birinci bölüm gözün anatomisine, ikinci bölüm göz hastalıklarına, üçüncü bölüm göz hastalıklarında kullanılan ilâçlara ayrılmıştır (TSMK, Koğuşlar, nr. 1060; Manisa İl Halk Ktp., nr. 1840). Eser üzerine Necdet Okumuş doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 8. Yaʿḳūbiyye. Germiyanoğlu II. Yâkub Bey'e sunulan, bir mukaddime ile otuz fasıldan oluşan koruyucu hekimliğe dair Arapça bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2118, vr. 1b-95b). 9. Ravżatü'l-ʿıṭr. Eczacılık ve ıtriyat konusunda Arapça kaleme alınmış, kırk dört bölümlü sistematik bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 506). Müellif daha önceki tıp kitaplarından aldığı bilgilere kendi tecrübelerini de eklemiş, atıfta bulunduğu eserlerin bir kısmını rumuzlarla göstermiş, bir kısmını adlarıyla zikretmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 928). 10. el-Faṣlü'l-ʿâşir fî maʿrifeti'l-evzân ve'l-mekâyîl (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2093/8, vr. 149b-153b). 11. Risâle mine'ṭ-ṭıb fî beyâni me'btelâ bihî mine'l-ḳūlenc (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2045/3). Bağırsakların anatomisine dair bir mukaddimeden sonra bağırsak hastalıklarını anlatan Arapça bir risâledir. 12. Miftâḥu'n-necât bimâ yenfetiḥu bihî ebvâbü'l-birri ve's-saʿâdât. Havâssü'l-Kur'ân'la ilgili kırk iki bölümden oluşan bu Arapça kitapta bazı âyetler bâtınî ilimler açısından incelenmiş ve tasavvufî motiflerle süslenerek yorumlanmıştır (Tire Necip Paşa Ktp., nr. 905). Ayrıca

Kemâliyye, Murâdnâme, Baznâme Tercümesi, Harîdetü'l-acâib ve Cerîdetü'l-garâib Tercümesi, Târih-i İbn Kesîr Tercümesi adlı eserler Şirvânî'ye nisbet edilmişse de yapılan araştırmalar sonunda bunların ona ait olmadığı anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 217; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 620, 928; II, 1771; a.e., Bulak 1274, I, 115; Osmanlı Müellifleri, III, 139-140, 235; Osman Şevki [Uludağ], Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi, İstanbul 1341/1925, s. 166-167; Sarton, Introduction, III, 1726; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 260; a.mlf., "Ortaçağ İslâm Tıbbının Kaynakları ve On Beşinci Yüzyılda Türkçe'ye Tercüme Edilen Tıp Kitapları", Türk Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 5, İstanbul 1995, s. 11-20; Necdet Okumuş, Muhammed b. Mahmûd-ı Şirvânî'nin (XV. yy) Göz Hastalıklarına Ait Mürşid Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks) (doktora tezi, 1998), Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2006, I, 5-9; A. Süheyl Ünver, "II. Selim'e Kadar Osmanlı Hükümdarlarının Hususî Kütüphaneleri", TTK Bildiriler, IV (1952), s. 294-312; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Anadolu'da Türkçe İlk Tıp Eserleri", İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, XX/3, İstanbul 1957, s. 87-93; Günay Kut, "13. Yüzyıla Ait Bir Yemek Kitabı", Kaynaklar, sy. 3, Ankara 1984, s. 50-57; Muhammet Yelten, "Şirvanlı Mahmud'un Hayatı ve Eserleri", TDA, sy. 57 (1988), s. 157-169; Mustafa Argunşah, "II. Murâd Devrinin (1421-1451) Ünlü Hekimi Muhammed Bin Mahmûd Şirvânî ve Türkçe Eserleri", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Kayseri 1990, s. 483-498; Ali Haydar Bayat, "XV. Yüzyıl Osmanlı Tıbbının Büyük Üstâdı Muhammed Bin Mahmûd Şirvânî (1375-1450) Hayatı ve Eserleri", KAM, XXV/4 (1996), s. 22-43; Zafer Önler, "XIV-XV. Yüzyıl Türkçe Tıp Metinlerinin Dili ve Sözvarlığı", Kebikeç, sy. 6, Ankara 1998, s.157-168.

Necdet Okumuş

ŞİRVÂNÎ, Sadreddinzâde

(صدر الدين زاده شرواني)

(ö. 1036/1627)

Osmanlı âlimi.

Azerbaycan'ın kuzeyindeki Şirvan'da doğdu. Adı Mehmed Emin'dir. İlk eğitimini dersiâm ve mutasavvıf olan babası Molla Sadreddin'den aldı; ayrıca Allâme Hüseyin Halhâlî'den akaid, mantık ve diğer ilimleri tahsil etti. Şirvan yöresi Safevîler'in eline geçince Ehl-i sünnet mensuplarına yönelik baskılar yüzünden ailesiyle birlikte önce Halep'e, ardından Diyarbekir'e göç etti. Burada Vezir Nasuh Paşa'nın hocalığını yaptı; Şâfiî iken Hanefî mezhebine geçti. Bir süre sonra Hüsrev Paşa Medresesi'ne müderris tayin edildi. Nasuh Paşa sadrazam olunca (1020/1611) hocasını beraberinde İstanbul'a götürdü. Şirvânî burada zengin birikimiyle I. Ahmed'in ve ulemânın takdirini kazandı. 1021-1027 (1612-1618) yılları arasında çeşitli medreselerde müderrislik, ayrıca kadılık yaptı; dersleri bazan kazaskerler ve ulemâ tarafından da takip edildi. 1024'te (1615) Halep pâyesini aldı ve ertesi yıl Mekke pâyesiyle ödüllendirildi. Ardından kendisine İstanbul kadılığı emekliliği ve Gemlik kazası arpalığı bağlandı. 3 Zilhicce 1036 (15 Ağustos 1627) tarihinde vefat eden Şirvânî vasiyeti üzerine Üsküdar'da defnedildi. İstanbul kadısı olan oğlu Mehmed Rûhullah'ın Yâsîn sûresi tefsirinden başka bir divanı vardır (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 289). Torunu Sâdık Mehmed Efendi iki defa şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir.

Eserleri. A) Tefsir, Hadis ve Fıkıh. 1. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî. Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok nüshası mevcut olup en eskisi Çorlulu Ali Paşa bölümündedir (nr. 51). 2. Tefsîru sûreti'l-Fetḥ. IV. Murad'a ithaf edilen eserde kelâm tartışmalarına da yer verilmiş, esmâ-i hüsnâdaki isim ve kavramlar tasavvufî yorumlara tâbi tutulmuştur. Eser üzerine Ömer Çelik tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). 3. Tefsîru sûreti Yâsîn. Müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde

kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 314/3). 4. Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ. Muhtasar bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6286/10). 5. İʿrâbü'l-Âyeti'l-kürsî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3712/2). 6. Tefsîrü'l-Âyeti'l-kürsî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 314/2). 7. Resâʾil. Çeşitli âyetlerin tefsirine dair küçük risâlelerdir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041/81, 82, 83, 84, 86). 8. Ḥâşiye ʿalâ cüzʾi'n-Nebeʾ min Tefsîri'l-Beyżâvî (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 66/1). 9. Risâle fi'l-ḥadîs̱. "Biriniz bir kimseyi döverse yüzüne vurmasın" meâlindeki hadisin (Buhârî, "ʿItḳ", 20) şerhi olup, "Kendini bilen rabbini bilir" rivayeti (Aclûnî, I, 362) bağlamında ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1143/24). 10. Risâle fi'l-ibâde. Eserde ibadet kavramının anlamı ve derinliği üzerinde durulmakta, yorumlarda irfanî yöntem ağır basmaktadır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1170/2). Eser Eyüp Yaka tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır ("Fethullah İbn Sadreddîn eş-Şirvânî'nin [ö. 1036/1626] İbadet Risâlesi", Tasavvuf, sy. 8, Ankara 2002, s. 79-95).

B) Kelâm ve Akaid. 1. Şerḥu Ḳavâʿidi'l-ʿaḳāʾid li'l-Ġazzâlî. Müellif eserin mukaddimesinde dönemin bazı problemlerine de temas eder (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1235; Şehid Ali Paşa, nr. 1673). 2. Risâle fî taḥḳīḳi'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd. Varlık, yokluk, yaratılış, berzah, haşir, âhiret, ruh-beden münasebeti vb. üzerinde durulan eserde konular hem kelâm hem tasavvuf yöntemiyle ele alınmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 213/3, 3614/2; Lâleli, nr. 317/143). 3. Risâle fî mesʾeleti'l-îmân. Eserde iman konusunda çeşitli mezheplerin görüşleri kaydedildikten sonra Eşʻarî görüşü tercih edilir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1366/2; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041/80). 4. Ḥâşiye ʿalâ dîbâceti Şerḥi'd-Devvânî ʿale'l-ʿAḳāʾid (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 752/2). 5. Risâle fî işkâli kevni'l-vaḥdeh fî Kelimeti'ş-şehâdeh (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3312/2). 6. Tercümânü'l-ümem. Arapça bir mukaddimeden sonra Türkçe yazılan eserde çeşitli itikadî mezhepler incelenmektedir (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 123/2). Abdülkadir Karahan ve Ethem Ruhi Fığlalı risâle hakkında birer makale yazmıştır (bk. bibl.).

C) Mantık. 1. Şerḥ ʿalâ Ciheti'l-vaḥde li'l-Fenârî. Molla Fenârî'nin kavram ve nesneleri bir araya getiren ortak noktalar hakkında kaleme aldığı risâlenin şerhidir (İstanbul 1262, 1271, 1277). 2. Ḥâşiye

ʿalâ Ḥâşiyeti’l-Ḫalḫâlî ʿale’t-Tehẕîb. Teftâzânî’nin Tehẕîbü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm adlı eserinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2264/6). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Îsâġūcî li-Ḥüsâmiddîn (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1770/1). 4. Ḥâşiye ʿale’l-Ḥâşiyeti’ṣ-ṣuġrâ li’s-Seyyid. Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin mantıkla ilgili hâşiyesi üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 706/7). 5. Taʿlîḳa ʿalâ Ḥâşiyeti’s-Seyyid ʿale’ş-Şemsiyye. Şemseddin Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin mantık risâlesine Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı hâşiye üzerine notlardır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1940).

D) Diğer Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿale’l-Muṭavvel. Kazvînî’nin belâgatla ilgili Telḫîṣü’l-Miftâḥ’ı üzerine Teftâzânî’nin kaleme aldığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 263). 2. Risâle li-ḥalli mesʾeleti’d-dâʾireti’l-Hindiyye. Astronomiyle ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1041/8). 3. Şerḥu’l-Beyteyni’l-meşhûreteyn. Gözle ve nûn harfiyle ilgili iki beytin mâna ve iʿrabının açıklandığı bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3449/15). 4. el-Fevâʾidü’l-Ḫâḳāniyye. Elli dört ilim dalını tanıtan ve I. Ahmed’e ithaf edilen eser Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’una örnek ve kaynak teşkil etmiştir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 321; Hamidiye, nr. 774). Brockelmann, Şirvânî’nin Taʿaddüdü’l-cevâmiʿ ve Nübẕe mine’l-ḥaḳāʾiḳ ve zübde mine’d-deḳāʾiḳ adlı iki eserini daha zikreder (GAL Suppl., II, 453).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 172; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 192; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eṡer, III, 475-476; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 362; Sicilli Osmânî, I, 403; Yusuf Bey Vezirov, Azerbaycan Edebiyatına Bir Nazar, İstanbul 1337, s. 86; Brockelmann, GAL, II, 603; Suppl., II, 453; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 275, 289; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 689; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 330-331; Ömer Çelik, Muhammed Emin b. Sadruddîn eş-Şirvânî’nin Hayatı ve Fetih Sûresinin Tahkiki (yüksek lisans tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-28; a.mlf., “Muhammed Emin b. Sadruddîn eş-Şirvânî’nin

Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 211-225; C. Zeydân, Âdâb, III, 328; Abdülkadir Karahan, “Tercümânü’l-ümem (İtikâd Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma)”, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1962, s. 4-21; Ethem Rûhi Fığlalı, “İbn Sadreddîn eş-Şirvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkında Türkçe Risâlesi”, AÜİFD, XXIV (1981), s. 249-336; Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1987, X, 542.

Ramazan Altıntaş

ŞİRVÂNÎ, Seyyid Azim

(bk. SEYYİD AZİM ŞİRVÂNÎ).

ŞİRVÂNÎZÂDE MEHMED RÜŞDÜ PAŞA

(1828-1874)

Osmanlı sadrazamı.

Amasya'da doğdu. Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolu şeyhlerinden İsmâil Sirâceddin Efendi'nin oğludur. Ailesi Şirvan'dan (Dağıstan) Amasya'ya göç etmiştir. Büyük kardeşi Abdülhamid Efendi'den ve babasından İslâmî ilimler tahsil ettikten sonra 1851'de İstanbul'a gitti; Vidinli Mustafa Efendi'nin derslerine devam edip icâzet aldı. Öğrenimini tamamlamakta iken Şeyhülislâm Meşrepzâde Ârif Efendi'nin oğlu Sıddık Efendi'ye ders vermeye başladı. Sıddık Efendi hocasına müderrislik ruûsu verilmesinde etken oldu. Ahmed Cevdet Efendi'nin (paşa) araya girerek kararsız bir tutum sergileyen şeyhülislâmı ikna etmesi üzerine kendisine ruûs verilmesi sağlandı (1855) ve Mahkeme-i Teftîş-i Evkāf kassâmlığına tayin edildi (Cevdet, Ma'rûzât, s. 46). 21 Eylül 1853'te Amasya Evkaf müdürlüğüne tayin edildiyse de (BA, A.AMD., nr. 49/7) bu görevde fazla kalamadı ve 3 Ocak 1855'te istifa edip İstanbul'a döndü.

Mehmed Rüşdü Efendi, bir arazi kanunu hazırlanması için Cevdet Paşa'nın başkanlığında kurulan arazi komisyonuna üye olup buraya birkaç yıl devam etti (Cevdet, Tezâkir, II, 44-45). Bu süre içinde Âlî ve Fuad paşalar gibi devrin önde gelen devlet adamları ile tanışma imkânı buldu. 1860 yılı yazında Şam ve Lübnan'da Dürzîler'le Mârûnîler arasında çıkan kanlı çatışmalar kısa zamanda şiddetlenerek müslümanlarla hıristiyanlar arasında bir katliama dönüştü. Olaylar büyüyüp bir Avrupa meselesi haline geldi ve âcilen bir Avrupa askerî müdahalesini gündeme getirdi (Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein, s. 174-244). Bunun üzerine Hariciye Nâzırı Fuad Paşa fevkalâde memuriyetle Şam'a gittiğinde (29 Temmuz 1860) Mehmed Rüşdü Efendi'yi de maiyetinde götürdü (BA, AMKT. NZD., nr. 317/54). Cevdet Paşa'nın ifadesiyle Rüşdü Efendi ilim sahibi ve zeki bir kişiydi. Bir müddet Fetvahâne'de ve Mahkeme-i Teftîş kassâmlığında

bulunduğundan şer‘î muamelelerde meleke kazanmıştı. Bu donanımı, hoşsohbeti ve neşeli kişiliğiyle kısa zamanda Fuad Paşa’nın teveccühüne mazhar oldu. Fuad Paşa, Rüşdü Efendi’ye mahreç mevleviyetlerinden birinin tevcih edilmesini istedi, ancak bu istek, Şeyhülislâm Mehmed Sâdeddin Efendi tarafından Âlî Paşa’nın da bunu desteklemesine rağmen geri çevrildi. Cevdet Paşa’nın aracılıkta bulunması da bir sonuç vermedi. Bu gelişme Âlî ve Fuad paşalarla Sâdeddin Efendi’nin arasını açtı. Âlî Paşa da Temmuz 1861’de Rüşdü Efendi’yi Meclisi Ahkâm-ı Adliyye üyeliğine tayin etti.

Şam Valisi Pepe Mehmed Paşa ileri yaşı sebebiyle vilâyet işlerini aksatmaktaydı. Fuad Paşa, İstanbul’a döndüğünde o sırada Şam’daki çatışmalar yüzünden hıristiyanların uğradığı zararları karşılamak için kurulan Tazminat Komisyonu’nun başkanı olan Rüşdü Efendi’yi vezâret rütbesiyle Şam valiliğine getirdi (2 Nisan 1863; BA, AMKT. MHM., nr. 259/98); ertesi yıl Şam ve Sayda eyaletleriyle Kudüs sancağının bir araya getirilmesiyle oluşturulan Suriye vilâyeti valiliğine tayin edildi. Böylece Rüşdü Paşa, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed ve Yenişehirli Osman Paşa’dan sonra müderrislikten vezâret rütbesine yükselen üçüncü kişi oldu (Cevdet, Ma‘rûzât, s. 48, 175). Kısa süren valiliği esnasında 1861’den beri devam eden örfî idare kaldırıldı ve 1864’te belediye meclisleri açılarak mahallî idarelere yer verildi (Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein, s. 88).

Rüşdü Paşa, ilmiyeden oluşu ve fıkıh meselelerine vukufundan dolayı vakıf binalarının diğer emlâk gibi tasarruf edilmesi meselesine bir çare bulmak üzere 10 Ekim 1865 tarihinde Evkāf-ı Hümâyun nâzırlığına getirildi ve İstanbul’a dönüp 7 Kasım 1865’te yeni görevine başladı. Bir ay kadar sonra Maliye Nezâreti’ne geçti. Maliye Nezâreti yanında kendisine 5 Mart 1868 tarihinde Hazîne-i Hâssa nâzırlığı tevcih edildi. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye’de kurulması düşünülen istînaf, bidâyet ve ticaret mahkemelerinde uygulanması için bir hukuk kanunnâmesinin hazırlanması aşamasında, Fransa Kanunnâmesi’nin tercüme edilerek nizâmiye mahkemelerinde uygulamaya konulması savunulduğunda başını Cevdet Paşa’nın çektiği muhalif grup içinde yer alan Rüşdü Paşa, nizâmiye mahkemelerinde esas alınmak üzere fıkıh kitaplarının muâmelât kısmından yararlanmak suretiyle zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye adıyla bir kanunnâmenin hazırlanması işine girişen Cevdet Paşa’nın

yanında yer aldı (Tezâkir, IV, 95; Ma‘rûzât, s. 200).

Fuad Paşa’nın vefatıyla Hariciye nâzırlığını da uhdesine alan Sadrazam Âlî Paşa,

iç ve dış işlerinin yoğunluğundan devletin iç işlerini yürütmesi için Rüşdü Paşa’yı Hazîne-i Hâssa nâzırlığı görevine ilâveten 27 Şubat 1869’da Dahiliye Nezâreti’nin başına getirdi. Ancak Rüşdü Paşa’nın Hazîne-i Hâssa nâzırı sıfatıyla sarayla doğrudan doğruya yazışmalarda bulunması ve Dahiliye Nezâreti’ne ait konularda sadrazama muhalif bir tutum sergilemesi gibi kendi başına buyruk bir politika izlemesi yüzünden Âlî Paşa ile araları açıldı. Bundan dolayı Dahiliye nâzırlığından alınarak Hazîne-i Hâssa Nezâreti uhdesinde kalmak üzere 15 Aralık 1870 tarihinde ikinci defa Maliye nâzırlığına getirildi (İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 440). Bu görevde iken Şehzade İzzeddin Efendi’nin Dolmabahçe Sarayı’ndaki sünnet düğününe nezaret etti. Fakat bu sırada fâhiş fiyatla satın aldığı çuhaları Maliye mahzeninde çürütmesi, saraya hediye ettiği atların ve konağına döşettiği halıların parasını hazîne-i hâssa masrafları arasında göstermesi gibi sebeplerle 23 Eylül 1871’de Maliye nâzırlığından azledildi. Kısa bir müddet için önce Nâfia, ardından Adliye nâzırlığıyla görevlendirildi. Ancak azledilip 30 Ekim’de Amasya’da ikamete mecbur edildi (a.g.e., I, 441). Nişanları alındı ve gece vakti Yeniköy’deki yalısından özel bir vapura bindirilerek sürgün yerine gönderildi. Rüşdü Paşa ile beraber Serasker Hüseyin Avni ve İşkodra eski valisi Divitçi İsmâil paşalar da sürgüne gönderilmişti. 26 Temmuz 1872’de affedilip İstanbul’a dönüşüne izin verildi. 5 Ağustos 1872’de kendisine Orman ve Maâdin nâzırlığı verildi, murassa‘ Osmânî ve Mecîdî nişanları iade edildi. Daha önce ilga edilerek şeyhülislâmlıkla birleştirilen Evkaf Nezâreti tekrar kurulunca Orman ve Maâdin nâzırlığından bu yeni nezârete nakledildi. Ardından Mütercim Rüşdü Paşa’nın başkanlığında kurulan kabinede yeniden Maliye nâzırı oldu (16 Şubat 1873).

16 Nisan 1873 tarihinde sadâret makamından azledilen Sakızlı Ahmed Esad Paşa’nın yerine sadrazamlığa getirildi. Kendisine ve kabinesinde serasker sıfatıyla yer alan Hüseyin Avni Paşa’ya Paşalimanı’ndaki yalısını tamamlaması için Sultan Abdülaziz tarafından büyük miktarda para verildi (Cevdet, Tezâkir, IV, 123; Ma‘rûzât, s. 214; Lutfî, XIV, 45, 47). Ramazan

bayramı gecesi (21 Aralık 1873) Şehzadebaşı Selim Paşa Yokuşu'ndaki konağının harem kısmı yanınca vâlide sultan tarafından ev eşyası temin edildi. Hüseyin Avni Paşa, Abdülaziz'in tahttan indirilmesi konusunu Rüşdü Paşa'ya açtığında sadrazam bu fikre yanaşmadı (Karal, VII, 105). Bunun üzerine Hüseyin Avni Paşa kendisiyle iş birliği yapmayan, sırrını ifşa ettiği Rüşdü Paşa'yı İstanbul'dan uzaklaştırmak için harekete geçti. Sadrazamı Abdülaziz'in huzurunda Şehzade Murad Efendi ile haberleştiği gerekçesiyle suçladı. Böylece onun 13 Şubat 1874'te sadâretten azline yol açtı. Mâbeyin Müşiri Ferid Paşa gönderilerek sadâret mührü kendisinden alındı. Yerine seraskerlik uhdesinde kalmak üzere Hüseyin Avni Paşa getirildi. Hüseyin Avni Paşa, Rüşdü Paşa'yı Halep valiliğine tayin ederek (25 Mayıs 1874) İstanbul'dan uzaklaştırdı. Rüşdü Paşa'nın görevini Halep'e varışından hemen sonra Cidde valiliğiyle değiştirdi. Rüşdü Paşa yeni görevine giderken Tâif'te vefat etti. Kilercisi Hüseyin Avni Paşa'nın adamı olduğundan onun vasıtasıyla zehirletildiği söylenir (Cevdet, Maʻrûzât, s. 219). İbnülemin'e göre paşa Hicaz'a vardıktan bir müddet sonra kara hummaya yakalanmış, Mekke Emîri Şerîf Abdullah Paşa'nın Taîf'te Şübrâ adlı bahçesinde vefat etmiştir (13 Eylül 1874). Na-aşı sahâbeden Abdullah b. Abbas'ın kabri civarına defnedildi (Son Sadrıazamlar, I, 463). Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa'nın Mâverdî'nin Düstûrü'l-vüzerâʾ (Ḳavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk) adlı eserini Arapça'dan Türkçe'ye çevirdiği bilinmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 2690, 6929, 9610).

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkire, s. 137; Cevdet, Tezâkir, II, 44-45, 155-156; III, 197, 207; IV, 79-80, 94, 95, 119, 122-125, 130, 159; a.mlf., Maʻrûzât, s. 45-48, 175, 200, 202, 207, 213-220, 239-240; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 47-49, 69, 102, 104; Lutfî, Târih, X, 132; XI, 88-89, 104; XII, 38, 96, 101, 106; XIII, 15, 31; XIV, 27, 28, 31, 39, 45, 46, 47, 62, 63, 64; Sicilli Osmânî, II, 385; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 436-482; a.mlf., "Hâtıra-i Âtıf", TTEM, VII/84 (1341), s. 43, 47; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1977-83, VII, 70, 72, 105, 172; VIII, 284; Der Orientalist Johann Gottfried

Wetzstein als preussischer Konsul in Damaskus: 1849-1861 (ed. I. Huhn), Berlin 1989, s. 88, 174-244.

Mehmet Ali Beyhan

ŞİRVANLI FÂTİH EFENDİ

(ö. 1834)

Osmanlı devlet adamı, şair ve edip.

Aslen Şirvanlı (Dağıstan) olup hayatı hakkındaki bilgiler daha çok kendi eserlerine dayanır. Babasının adının Yûsuf, dedesinin adının Gıyâseddin olduğunu belirtir. Gürcistan'ın 1797'de Ruslar tarafından işgaline düşürdüğü tarihte işgal esnasında ülkesini savunmak üzere Ruslar'a karşı savaşan direnişçiler arasında yer aldığını, Gürcistan'ın teslim oluşuyla iki yıl Ruslar'ın elinde esaret hayatı yaşadığını ifade eder. İşgal sırasında müellifin yirmili yaşlarda olduğu kabul edilirse 1778-1779'da doğduğu söylenebilir. Bu tarih onun İstanbul'a gelip ilim tahsiline başlamasına da uygun düşer. İstanbul'daki tahsilinden sonra Dîvân-ı Hümâyun'da memuriyete başladı. Tahsil süresi ve hocaları hakkında bilgi yoksa da onun iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Memuriyet hayatına dair bilgiler de kısıtlıdır. Dîvân-ı Hümâyun'daki görevinin ardından kendisine hâcegânlık rütbesiyle Avlonya mukātaacılığı verildi. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında Şark ordusu mülkiye memurlarının ileri gelenlerinden olan Fâtih Efendi bu savaşta müşavir sıfatıyla görevlendirildi ve Erzurum'da ordu karargâhında bulundu. Doğu cephesinde Fâtih Efendi'nin kumanda kademesinde düşüncelerine önem verilen bir kişi olduğu belirtilmektedir. Nitekim gerek Erzurum'da halk ile askerî yetkililer arasında gerek Osmanlı ordusu ile Ruslar arasındaki iletişimin sağlanmasında rol oynadı. Mısır'da vefat eden Fâtih Efendi'nin Mısır'a ne zaman gittiği bilinmemekteyse de 1828-1829 savaşında bulunduğuna göre Mısır seyahatinin 1830'dan sonra gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Eserleri. 1. Takrîr. Fâtih Efendi'nin 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşına dair gözlemlerine dayanan bir kaynak olup çok önemli bilgiler içermektedir. Müellifin burada verdiği mâlûmatın, savaş hakkındaki literatürde mevcut bilgileri zenginleştirmesi yanında eserde müellifin hayatına dair birçok ipucu vardır. Eser, Mehmed Ârif tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Mehmed Ârif'in ifadesine göre Takrîr, Topkapı Sarayı'ndan Bâbıâli

Kütüphanesi'ne (İstanbul'da vilâyet bahçesindeki kütüphane binası, bugün Osmanlı Arşivi'nin hizmet binalarından biri) tasnif maksadıyla nakledilen belgeler arasında bulunmuştur. Altı sayfalık bir defter şeklinde dört bölüm halinde düzenlenen risâlenin birinci bölümünde Serasker Sâlih Paşa'nın Ruslar üzerine hareketinden Erzurum'un Ruslar tarafından işgaline kadar meydana gelen olaylardan bahsedilir. İkinci bölümde Edirne Antlaşması'ndan Erzurum'un tahliyesine kadar olan süre anlatılır. Üçüncü bölüm Fâtih Efendi'nin memuriyetiyle, dördüncü bölüm İran'ın bu savaş esnasında güttüğü siyasetle ilgilidir. 2. Gülzâr-ı Fütûhât. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması hakkındadır. Üss-i Zafer'in dışında konuya dair kaleme alınan özel tarih niteliğindeki

eserlerden biridir. Âyîne-i Zürefâ'da, Babinger'in Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri'nde bu kitaptan söz edilmez. Bursalı Mehmed Tâhir esere dipnotta yer vermekte (Osmanlı Müellifleri, III, 25) ve Şirvanlı Fâtih Efendi'nin Yeniçeri Ocağı'nın ilgasına dair kaleme aldığı Gülzâr-ı Fütû-hât'ı gördüğünü belirtmektedir. Gülzâr-ı Fütûhât Yeniçeri Ocağı'nın ilgası yanında Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulması, yeniçerilerin çirkin davranışları, Bektaşî tekkelerinin kapatılması, Bektaşî önderlerinin İstanbul'dan uzaklaştırılması, II. Mahmud'un bazı faaliyetleri ve özelliklerini ihtiva etmekte, eserin asıl konusuyla ilgisi olmayan bazı anekdotlar "lâhika" veya "hikâye" başlığıyla kaydedilmektedir. Bunların dışında eserde Gürcistan, Dağıstan-Şirvan, İran ve Rusya gibi ülkeler ve bu ülkelerde yaşayan kavimler hakkında bilgiler yer almaktadır. Çeşitli yazma nüshaları bulunan Gülzâr-ı Fütûhât (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 484; İÜ Ktp., TY, nr. 522, 3645) Mehmet Ali Beyhan tarafından dizin ve müellif nüshasının metniyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 2001). Beliğ bir ifade tarzı ve şairane bir üslûbu olan Fâtih Efendi'nin Gülzâr-ı Fütûhât'ta epeyce şiiri vardır. Metinde Türkçe ve Farsça şiirler, Arapça vecizeler yer alır. Şiirleri kuvvetli bir şair olduğu izlenimi verir.

BİBLİYORAFYA :

Hâcegân Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 184, s. 32; Fatîn, Tezkire, s. 319; Sicilli Osmânî, IV, 4; Osmanlı Müellifleri, III, 25; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 343; Mehmet Ali Beyhan, "Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı Üzerine Bazı

Düşünceler, Vak‘a-i Hayriyye”, Osmanlı, Ankara 1999, VII, 258-272; a.mlf., “Yeniçeri Ocağı’nın Kaldırılışına Dâir Bir Risâle: Gülzâr-ı Fütûhât”, Ata Dergisi, sy. 7, Konya 1997, s. 237-250; Mehmed Ârif, “Rusya ile 1244 ve 1245 Senelerinde Vuku Bulan Harbe Dâir Bir Vesîka”, TOEM, III/14 (1330), s. 882-904.

Mehmet Ali Beyhan

ŞİRVANŞAHLAR

(آل شروانشاه)

Doğu Kafkaslar'da ve kısmen bugünkü Azerbaycan'da 799-1607 yılları arasında hüküm süren bir müslüman hânedan.

İlk Şirvanşahlar'ın, Sâsânî İmparatorluğu'nun kuzeydoğudaki topraklarında Sâsânî Devleti'nin kurucusu I. Erdeşîr (226-242) veya Enûşirvân I. Hüsrev (531-579) zamanında tarih sahnesine çıktıkları rivayet edilir. Bunların, Sâsânî Devleti'nin kuzey sınırlarının güvenliğini sağlamakla görevlendirilerek şah unvanıyla (Arapça kaynaklarda şirvanşah, şervanşah) hükümdar tayin edildikleri ve Sâsânî hükümdarlarının vasalı sıfatıyla hüküm sürdükleri belirtilmektedir. İlk Şirvanşahlar, V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda kuzeyden Mâverâ-yi Kafkas'a ve Şirvan'a akınlar yapan Türk göçebe aşiretlerine karşı dağ geçitlerini koruyorlardı. Araplar, Şirvan'ı ve Derbend'i fethettikleri sırada söz konusu bölgede Şehriyâr, bazı kaynaklara göre ise Şehrverâz unvanlı bir hükümdar bulunmaktaydı. Şirvan'ın ele geçirilmesinin ardından burada hüküm süren Arap asıllı müslüman Şirvanşahlar'ın ilki Yezîd b. Mezyed b. Zâide eş-Şeybânî olup Hârûnürreşîd tarafından 171'de (787) İrmîniye valiliğine getirilmiş ve bir yıl sonra görevden alınmıştı. Hârûnürreşîd, İbn Tarîf eş-Şeybânî'nin el-Cezîre'deki isyanını bastıran Yezîd b. Mezyed'i ödüllendirip Azerbaycan, Şirvan ve Bâbülebvâb bölgesine vali tayin etti (183/799). Böylece müslüman Mezyedî Şirvanşahlar hânedanının temelleri atılmış oldu. Belâzürî, İrmîniye Valisi Saîd b. Selm el-Bâhilî zamanında Şemmâh b. Şücâ'ın Şirvan emîri olduğunu ve Şemâhî şehrinin adını ondan aldığını kaydeder (Fütûh, s. 301).

Yezîd b. Mezyed'in 185'te (801) ölümünün ardından yerine oğulları Hâlid ve Muhammed eyaletin idaresini üstlendi. Ancak Hârûnürreşîd daha sonra bölgeye Huzeyme b. Hâzim'i vali tayin etti. Me'mûn 205 (820-21) yılında Hâlid b. Yezîd'i İrmîniye valiliğine getirdi. Mu'tasım-Billâh, Hâlid'i azledip Haydar b. Kâvûs el-Afşin'i vali yaptı. Vâsiḳ-Billâh 227'de (842) tekrar Hâlid'i vali tayin edip Tiflis Valisi İshak b. İsmâil'in isyanını bastırmakla görevlendirdi. Onun ölümü üzerine yerine getirilen oğlu

Muhammed, İshak karşısında mağlûp olunca azledilip başka valiler görevlendirildi. 242'de (856) Boğa el-Kebîr'in yardımıyla Azerbaycan, İrmîniye ve Arran toprakları yine Muhammed'e verildi. Daha sonra Şirvan eyaletine vali tayin edilen kardeşi Heysem b. Hâlid, 247'de (861) Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah'ın katliyle başlayan karışıklıklar sırasında Şirvanşah unvanıyla bağımsızlığını ilân etti. Heysem'in ölümünün ardından yerine sırasıyla oğlu Muhammed ve torunu Heysem geçti. Heysem'in oğlu Ali, Bâbülebvâb hâkimiyle beraber gayri müslimlerle savaşırken esir düştü. Ardından fidyesiz serbest bırakıldıysa da amcazadesi Ebû Tâhir Yezîd isyan edip Ali'yi tahtından uzaklaştırdı (305/917-18). Ebû Tâhir, Şemâhî yakınlarında kurduğu Yezîdiye şehrini başşehir edindi. Ebû Tâhir'den sonra oğlu Muhammed tahta geçti (337/948-49). Onu sırasıyla oğlu Ahmed ve torunu Muhammed, diğer torunu Yezîd ve oğlu Menûçihr b. Yezîd takip etti. Kardeşi Ali bir hileyle Menûçihr'i katlettirip tahta çıktı. Ali'nin 435'te (1043-44) ölümü üzerine yerine kardeşi Kubad geçti. Günümüze intikal etmeyen bazı kaynaklardan faydalanan Müneccimbaşı, Şirvanşahlar hânedanının bu kolunun diğer hükümdarlarını şöyle sıralar: Buhtunnasr Ali, Sâlâr (Sellâr) b. Yezîd, 1068'de Gürcistan seferi sırasında Sultan Alparslan'a itaat arzeden Ferî-burz ve Ferîdun. Ferîdun hakkında bilgi bulamadığını söyleyen Müneccimbaşı, son Şirvanşahlar'dan bahsederken bunların soylarını Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân'a dayandırdıklarını kaydeder ve onları iki grupta inceler. Tabaka-i ulyâ adını verdiği birinci grubun en meşhur simasının el-Melikü'l-Muazzam Hâkān-ı Büzürg (Hâkān-ı Ekber) unvanıyla tanınan III. Menûçihr (1120-1160) olduğunu ve ünlü şair Hâkānî-i Şirvânî'nin ona nisbetle böyle anıldığını belirtir. Eski Bakü Kalesi'nin duvarları III. Menûçihr tarafından yaptırılmıştır. Şirvanşah III. Menûçihr, Irak Selçukluları'na bağlıydı. Gürcü Kralı IV. David, Şirvanşahlar ile evlilik yoluyla akrabalık kurarak onları Selçuklular'la mücadelede kendi yanına çekmişti. IV. David'in Kıpçak Prensi Şaragan oğlu Atrak'ın kızı Guranduht'la evlenmesi ve ardından 40.000 Kıpçak'ın aileleriyle beraber Gürcistan'a göç ettirilip yerleştirilmesi Selçuklular ve diğer komşu devletlerle mücadelede kendisine önemli güç kazandırmıştı. 588 (1192) depreminde Şemâhî büyük tahribata mâruz kaldı. XV. yüzyılın başında Bakü, Şirvanşahlar hânedanının yeni başşehri oldu. Müneccimbaşı diğer Şirvanşahlar'ı şöyle sıralar: Ferruhzâd, Geştasb, Ferâmurz, Ferruhzâd, Keykubad, Kâvûs, Hûşenk. İkinci tabakanın (Derbendî Şirvanşahları) ilk hükümdarı olan Şeyh İbrâhim (1378-1418) Timur'a tâbi olup

Karakoyunlular'a karşı Gürcü Kralı Köstendil ve Şeki hâkimi Seyyid Ahmed ile ittifak yaptı. Ancak Kür nehri boylarında yapılan savaşta müttefikler Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yûsuf karşısında ağır bir yenilgiye uğradı (815/1412). Vefatında yerine Sultan Halil (Halîlullah, 1418-1463) ve Ferruh Yesâr (Siyer) (1463-1500) geçti. Tarihçilerin Mezyedî Şirvanşahları dedikleri bu hânedan Arap kökenlidir. Ancak zamanla yerli ailelerle evlenerek onlarla karıştı, Arap kökeninden koptu ve Sâsânî hükümdarlarının soyundan geldiklerini iddia ederek İran adlarını benimsedi.

Safevîler'den Şeyh Cüneyd, Şirvan'ı zaptetmek amacıyla harekete geçtiyse de Şirvanşah Cüneyd'i yenerek katletti. Daha sonra Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar da Ferruh Yesâr devrinde Şirvan'a saldırdı, fakat o da sonuç alamadı. Bu yıllarda Osmanlılar'ın Şirvanşahlar'la temas kurdukları bilinmektedir. 906 (1500) yılında Şah İsmâil, babası ve dedesinin intikamını almak için 7000 kişilik bir orduyla Şirvanşah Ferruh Yesâr'ın üzerine yürüdü ve yapılan savaşta Ferruh Yesâr hayatını kaybetti. Şah İsmâil, Bakü ve Şemâhî'yi zaptedip çok sayıda Sünnî'yi katlettirdi. Bu dönemde Şirvanşahlar, Osmanlılar'a başvurarak Safevîler'e karşı yardım talebinde bulundular. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi sırasında ilişkiler daha da gelişti. Yavuz Sultan Selim de Şirvanşahlar'dan Şeyh II. İbrâhim'e mektup gönderip kendisini halife olarak tanımasını ve adına hutbe okutmasını istemişti (Feridun Bey, I, 437-444). Kanûnî'yi metbû tanıyan Sultan II. Halil 1534'te vefat edince oğlu Burhân-ı Ali çocuk yaşta olduğundan yerine amcası Ferruh Yesâr'ın oğlu Şâhruh geçti. Genç yaştaki Şâhruh, 944'te (1537) Kalenderoğlu adlı birinin çıkardığı isyanı bastırdı, fakat uyguladığı sert siyasetle halkın tepkisini çekti. Bunun üzerine Şah I. Tahmasb kardeşi Elkas Mirza'yı 20.000 kişilik orduyla Şirvan'a yolladı. Safevîler bölgeyi yağma edip 945 Cemâziyelevvelinde (Ekim 1538) Baykurd Kalesi'ni zaptettiler ve şiddetli savaşlardan sonra on beş yaşındaki Şâhruh'u esir alarak Tebriz'e götürdüler. Tahmasb onu bir süre kalede hapsetti ve 946 (1539) yılında gizlice öldürttü. Şirvan'ın zaptından sonra Şirvanşahlar hânedanı ortadan kalktı ve Şirvan ülkesi Safevî Devleti'ne katıldı. Bununla beraber Osmanlı kaynaklarında Şirvanşahlar'a mensup olarak gösterilen Burhân-ı Ali 951'de (1544) ortaya çıkıp Şirvan'ı Safevîler'den geri almaya çalıştı. Kanûnî 1548 seferi sırasında ona haberler yolladı ve kendisiyle irtibat kurdu. Osmanlı ordusunun çekilmesinin

ardından Şah Tahmasb, Burhân-ı Ali üzerine Ustaclu Abdullah Han'ı göndererek duruma hâkim olmak isterken Burhân-ı Ali'nin bir hastalık sonucu öldüğü haberi geldi. Şirvanlılar, Mihrab adlı birini onun yerine geçirdilerse de Abdullah Han, Şirvan'a girip burada yeniden Safevî idaresini tesis etti (958/1551). Osmanlılar, XVI. yüzyıl boyunca Şirvan'la olan ilgilerini sürdürüp buradaki mahallî liderleri Şirvanşah unvanıyla andılar. 987'de (1579) Ebû Bekir b. Burhân-ı Ali bir süre Osmanlı valisi sıfatıyla görev yaptıysa da 1016'da (1607) Safevî egemenliğinin kesin olarak kurulmasıyla Şirvanşahlar hânedanı sona erdi (hânedanın hükümdar listesi için bk. Bosworth, s. 140-141).

XI. yüzyılda Abbâsî halifelerini ve Selçuklu sultanlarını metbû tanıyan ve sikkelerde onların adına yer veren (Kouymjian, s. 342-343) Şirvanşahlar hânedanında siyaset, toplum ve kültür hayatı İran'ın etkisi altına girmiştir. Azerbaycan kültürünün gelişmesi açısından zirve sayılan Şirvanşahlar, XII. yüzyılda tamamen yerli nüfusla karışıp yaşam ve gelenekleriyle mahallî bir hânedan niteliği kazanmışlardır. XI. yüzyıldan başlayarak Moğol istilâsına kadar Şirvanşahlar kendi paralarını darbettirmiş, bunu daha sonra Derbendî Şirvanşahları döneminde (1382-1501) sürdürmüşlerdir. Şirvanşah Devleti'nin başşehri önce Şemâhî ve Yezîdiye idi, XV. yüzyılın başlarından itibaren Bakü oldu. Şirvanşahlar deneyimli, politik, yetenekli, olgun diplomasi ve başarılı yönetimleriyle Selçuklular, Moğollar ve Timurlular'ın egemenliği döneminde bile siyasî varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Tâbi oldukları Selçuklular'ın ve ardından Safevîler'e vergi ödeyen Şirvanşahlar iç işlerinde serbestti. Şirvanşahlar'dan I. Ferîburz, III. Menûçihr, oğlu I. Ahistan (Ahsetân, Ahsitan), I. Şeyh İbrâhim ve Halil ünlü diplomat ve devlet adamları olarak tarihte iz bırakmıştır. Araştırmacılar III. Ferîburz, Kâvûs, Şeyh İbrâhim ve Ferruh Yesâr'ın iyi birer kumandan olduklarında hemfikirdir. II. Ahistan, Zâhidiyye tarikatının pîri İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye mürid olmuş ve Güştâsfî'de onun için bir zâviye yaptırmıştır.

Ünlü kaside şairi Hâkānî-i Şirvânî, Hâkān-ı Ekber III. Menûçihr'in himayesine mazhar olmuş ve hükümdar kendisine melikü'ş-şuarâ ve nedîmü'ş-şuarâ unvanlarını vermiştir. III. Menûçihr'in oğlu Celâlüddevle Ahistan'ın isteği üzerine 584 (1188) yılında Nizâmî-i Gencevî Leylâ vü Mecnûn adlı eserini kaleme almıştır. III. Menûçihr ve Ahistan dönemlerinde Şirvanşahlar hânedanında Sâsânî gelenekleri güçlenmiş, özellikle kültürel

hayatta egemen olmuştur. XI-XIII. yüzyıllarda şehirlerde ekonomi ve kültür alanlarında gelişmeler kaydedilmiş, hükümdarlar bilim, sanat ve edebiyatı teşvik etmiştir. XII. yüzyılda Azerbaycan edebî ekolü ortaya çıkmış, Hâkānî-i Şirvânî, Nizâmî-i Gencevî, Ebü'l-Alâ-yı Gencevî, Felekî-yi Şirvânî; XV. yüzyılda Hâmidî, Kabûlî ve Şemseddin Kâtibî gibi ünlü edip ve şairler yetişmiştir. Şirvanşahlar Devleti'nde resmî dil Farsça'ydı, Arapça dinî alanda kullanılırdı. Konuşma dili olan Türkçe ile XIII. yüzyıldan itibaren şiirler yazılmıştır. Şirvanşahlar dinî geleneklerin ve kurumların geliştirilmesine önem vererek tarikat ve tekkelerin faaliyetlerini desteklemişlerdir. Bu dönemde Pîr Hüseyin ve Muhammed Alî-i Bakûvî gibi din âlimleri yetişmiştir.

Şirvanşahlar şehirlerde dikkati çeken savunma tesisleri, kale ve gözetleme kuleleri yapmışlardır. Öte yandan Şirvan ülkesi doğal şartları, gelişmiş ekonomisi, zanaat ve ticaretiyle öne çıkmıştır. İpek yolu vasıtasıyla milletlerarası ticarî faaliyetler ve kültürel ilişkiler canlılık kazanmıştır. Fakat Moğol işgali döneminde Şirvanşahlar ülkesi gerilemiş, insan kaybı, mesken ve şehirlerin harap edilmesiyle ekonomik açıdan büyük bir çöküş yaşanmıştır. Daha sonraki yıllarda ülke ekonomik ve kültürel açıdan eski seviyesine ulaşmaya çalışmıştır. XV. yüzyıl başlarından itibaren Şirvanşahlar hânedanında 100 yıl kadar süren kalkınma ve gelişme aşaması gerçekleşmiş, önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Özellikle Şeyh İbrâhim'in iktidar yılları şehirlerde kültür, sanat ve edebiyat alanlarında bir yükseliş çağı olmuştur. Sultan Halil başşehir Bakü'de önemli bayındırlık faaliyetlerinde bulunmuş, bu arada Şirvanşahlar Sarayı'nı yaptırmıştır (bk. ŞİRVANŞAHLAR SARAYI). Devlet mekanizmasına ve yönetim düzenine önem verilen Şirvanşahlar'da o döneme göre mükemmel bir yasal ve gelişmiş bir idarî düzen mevcuttu. Daha XII. yüzyılda Şirvanşahlar Devleti, Azerbaycan'ın siyasal, ekonomik ve kültürel gelişimi açısından önemli rol oynamaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Strabon, Geografiya (trc. G. A. Stratonovskogo), Moskva 1964, kn. XI, gl. II. s. 468, 470, 479; Ptolemey, Geografiya, kn. V. gl. 2, 8, 11, 14. Vestnik drevney istorii, Moskova 1948, t. 2, s. 252-254; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 300-301; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 17, 122, 124; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 6, 89; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, VII, 49; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut 1960, s. 600-601; Şerefeddin, Ẓafernâme, Tahran, ts., s. 37, 196, 207, 299-300, 445; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîẖ: A Chronicle of the Early Safawis (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda-Kalküta 1931, I, 54; Feridun Bey, Münşeât, I, 437-444; Şeref Han, Şerefnâme, Moskova 1967, I, 406-407; Svedeniya İbrahima Peçevi o Gruzii i Kavkaze (haz. S. S. Cikiya), Tbilisi 1964, s. 3-4; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 173-179; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003, bk. İndeks; J. Marquart, Erānšahr nach der Geographie des ps. Moses Xorenaci, Berlin 1901, III, 56, 73, 96, 119; Hadi Hasan, Falakī-i Shirvānī: His Times, Life and Works, London 1929; Zeyneloğlu Cihangir, Şirvanşahlar Yurdu, İstanbul 1931, s. 150-154; A. Zeki Velidi Togan, Azerbaycan'ın Tarihî Coğrafyası, İstanbul 1932, s. 10; V. Minorsky, A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th Centuries, Cambridge 1958; K. V. Trever, Oçerki po istorii i kulture Kavkazskoy Albanii, Moskova-Leningrad 1959, s. 192, 262-264; M. I. Artamonov, Istoriya Hazar, Leningrad 1962, s. 52-53, 57-70, 206-217, 250-251; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 243-249; D. K. Kouymjian, "A Unique Coin of the Shirvānshāh Minuchihr II", Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles (ed. O. K. Kouymjian), Beyrut 1974, s. 339-346; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 140-142; B. Dorn, "Versuch einer Geschichte der Schirwanschache", Mémoirés de L'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg, VI. seri: IV, St. Petersbourg 1841, s. 533-534; W. Barthold - [C. E. Bosworth], "S̲h̲īrwān S̲h̲āh", EI[2] (İng.), IX, 488-489; Tahsin Yazıcı, "Hâkānî-i Şirvânî", DİA, XV, 168; Mehmet Kanar, "Nizâmî-i Gencevî", a.e., XXXIII, 184.

Sara Aşurbeyli

ŞİRVANŞAHLAR SARAYI

Bakü'de XV-XVI. yüzyıllarda inşa edilen saray.

Âzerî-Türk halkının "içeri şehir" diye andığı eski Bakü'de yer alan saray çeşitli fonksiyonlara sahip mimari birimlerden meydana gelmektedir. Arazisinde daha erken tarihli yapıların da bulunduğu anlaşılan, ancak günümüzdeki binaları daha çok XV-XVI. yüzyıllarda inşa edilen ve iki büyük, iki küçük girişi olan saray sur içine alınmış (XIX. yüzyıl) oldukça geniş bir alana yayılan büyük bir külliyedir. Saray Mescidi'nin yanındaki türbenin taçkapısında adı geçen Mimar Ali'nin sarayı yapan başlıca mimar olabileceği ileri sürülmektedir. Türbeye geçit veren ve 1585 yılında inşa edilen kuzey girişinin üzerindeki kitâbede ise üstat Emîrşah Velyânkûhî'nin ismi geçmektedir.

Sarayı oluşturan birimler topografik açıdan seviye farkı gösteren üç ayrı alan üzerinde kurulmuştur. Denize yakın tarafı daha yüksek bir teras üzerinde olup burada dörtgen revaklı bir avlu içerisinde çepeçevre dolanan sütunlu galerisiyle, sekizgen planda inşa edilmiş sarayın bitişiğinde yer alan ve ondan sonra yapıldığı kabul edilen kuzeydeki divanhâne (XV. yüzyıl ortası) ilk dikkati çeken mimari yapıdır. Yapının merkezî sivri tek bir kubbesi vardır. Kubbeli kısmın zemininin altında bir odası bulunduğu gibi avluya açılan ve yerin altına önce eğimli bir yolla inilen, daha sonra bir kuyu şeklinde dimdik yerin içine doğru uzanan bir mahzen-bodrum (zindan [?]) kısmı mevcuttur. Bunun benzerlerine Apşeron'daki bazı kale yapılarının avlu zeminleri altında da rastlanmıştır. Divanhânenin bir tarafında çatı üzerine çıkan merdiven yer almaktadır.

Binanın süslemeleri dönem üslûbunun en göz alıcı örnekleridir. Taçkapısı mukarnaslarla geçilen istiridye biçimi nişli, taçkapı yüzeyleri lotus süslemelidir. İçeriye geçit veren basık kapı kitâbeliğinde ve yan nişlerin üzerinde bitkisel süslemeler bulunmakta, kapı içindeki keskin köşelerde geometrik bir friz görülmektedir. Kitâbede Yûnus sûresinin 26. âyeti yazılıdır. Useynov, Bretanickiy, Salamzâde ve daha sonra Aslanapa bu divanhâneyi üslûp bakımından Ahlat'taki Emîr Bayındır Kümbeti ile

karşılaştırarak kümbetin mimarının Bakü'den gelmiş olabileceğini ileri sürerler. Tercan Mama Hatun kümbetiyle ve bazı Bâbürlü mezar anıtlarıyla da kuruluş bakımından benzerlik vardır.

Şirvanşah Sultanı Halîlullah zamanına (1418-1463) ait olduğu düşünülen sarayın iki katlı harem kesimi ve diğer mekânlarla saray bölümü de bu tarafta (doğu) yer almaktadır (823/1420). XIX. yüzyılda Ruslar mühimmat deposu yapmak için buranın bazı kısımlarını yıkmıştı. Her katta yirmi beşin üzerinde odası bulunan bu bölüm asimetrik iç düzenlemeye sahiptir ve birbirine bağlı birimlerden oluşan karmaşık bir şemadadır. Girişi iki yanı nişli tonoz-kubbelidir. Buradan az ilerideki bir merdivenle sekizgen, ortası açık, ahşap çatılı bir geçiş mekânına girilir. Yanında önü eyvan şeklinde kubbeli bir mekân daha vardır. Diğer mekânlar büyüklü küçüklü salonlar, odalar halinde bu bölümlerin etrafında yer

alır. Doğuya doğru uzanan, önü köşeli apsis biçiminde biten büyük salonun bir benzeri güneyde yer almaktadır. Saray kesiminin deniz tarafına açılan sur üzerinde (orta avlunun doğu taçkapısı) dilimli ve mukarnaslı kavsarası olan bir taçkapı bulunur ki bunun Osmanlı Sultanı III. Murad tarafından yaptırıldığı kitâbesinden anlaşılmaktadır. Kitâbede ayrıca 994 (1586) tarihi ve Bakülü usta Ulu Receb Baba'nın ismi yazılmıştır.

Denizin aksi istikametinde (batı) yükseltisi daha düşük olan ve kademeler halinde alçalan kısımda Saray Mescidi (Şah Mescidi, minare kitâbesine göre Halîlullah tarafından 845'te [1441-42] inşa ettirilmiştir), türbe (1435), hamam (kalıntı halinde), sarnıç ve onun yanında 777 (1376) tarihli Cin Mescidi yer almaktadır. İki taçkapısı olan cami ortada bulunan, dört taraftan tonozlarla çevrili bir merkezî plan şemasına sahiptir. İki yanında nişlerin olduğu giriş eyvanından camiye girilir. Merkezi pandantifli yuvarlak kubbe dört tarafındaki tonozlarla yanlara genişletilmiştir. Bu tasarım Türk mimarisinin çeşitli dönemlerinde yapı veya yapı bölümlerinde uygulanmıştır. Bu şekilde oluşturulan, ortası kubbeli dört ana yön tasarımının kolları arası, batıda iki katlı (alt katı tonoz, üst katı kubbeli) bir oda ile karşı tarafı kuzeydoğuda yer alan minarenin arkasında giriş eyvanı olarak değerlendirilmiştir. Boşta kalan mihrap duvarı köşeleri doğu tarafında bir, batı tarafında yan yana iki tonozlu mekânla kapatılmıştır. Mihrap istiridye kabuğu biçiminde nişlidir. Mihrap duvarının yanından bir

giriş vardır. Diğer taraftaki küçük nişlerin birinden merdivenlerle yukarıya çıkılmaktadır. Minaresi Bakü'deki Mescidi Muhammed'in minaresi gibidir. Türbenin yoğun süslemeli taçkapısı "piştah" denilen tarzda ele alınmış olup burada madalyon içinde "Muhammed" ve "Ali" isimlerinden başka Mimar Ali'nin adı geçmektedir. Ayrıca Yûsuf sûresinin 92. âyetiyle bir hadis yer almaktadır. Türbe kubbeli olup üç taraftan eyvan şeklinde nişlere sahiptir; girişin iki yanında ve doğu tarafındaki eyvan-nişin iki yanında tonozlu mekânlar bulunmaktadır. 839 (1435-36) tarihi kitâbede türbenin Halîlullah tarafından annesi ve oğlu için yaptırıldığı belirtilmektedir.

Esas saray binasının güney duvarı aşağısında, bugün mevcut olmayan Bayıl Köşkü'ne ait Bayıl taşlarının önemli bir bölümünün ve koç-koyun/at biçimindeki mezar taşlarının sergilendiği avluda bir kenarda taş kümbet mimarisinin güzel örneklerinden, sekizgen planda yapılmış Yahyâ-yı Şirvânî (Bakûvî) Kümbeti (Derviş Kümbeti, 1450) ve Keykubad Mescidi'nin (Küçük Mescid) kalıntıları bulunmaktadır. Zeki Velidi Togan bu caminin Evliya Çelebi'nin anlattığı Haydar Şah Camii, türbenin de yine onun bahsettiği Şeyh Şerim'in türbesi olabileceğini ileri sürerse de bu zayıf bir ihtimaldir. Daha çok Bakûvî'ye atfedilen kümbet, dörtgen mumyalığı ve sekizgen ziyaretgâhı ile içten kubbe ve dıştan piramidal külâhla örtülü, Anadolu Türk mimarisi kümbetleriyle paralel bir yapı olarak dikkati çekmektedir. Yapı 1998'de tamir edilmiştir. Cami ise kare şeklinde dört pâye üzerine oturan, etrafı tonozlarla çevrili bir kubbeye sahipti.

1920-1930 yıllarında restore edilen saray binaları ayrıca 1998'de geniş kapsamlı bir restorasyon geçirmiştir. Geleneksel taş işçiliği günümüzde de kuvvetli olduğu için yenilenen bölümlerin daha eski bölümlerden ayrılması ileride sorun doğuracaktır. 1944'ten itibaren arazisinde kazılar yapılmıştır. Şirvanşahlar Sarayı'nın inşa tarzı, geleneksel Türk mimari geleneğine uygun biçimde değişik dönemlerde inşa edilmiş binaları içermektedir. Ancak bir kısım araştırmacılar sarayın esasının daha önce ele alınan bir plana göre yapıldığını düşünmektedir. Saray binalarının birbirine uyum meselesinin iyi çözülmüş olması, bu bölgeye özgü yerli tek tip büyük sarımsı taş blokların kullanılması, mimarlık unsurları ve süslemelerin bütünlüğü gibi özelliklerden dolayı bu fikir ileri sürülmüştür. Ancak ağırlıklı olarak XV-XVI. yüzyıllar içerisinde bir yapılanma söz konusudur, fakat mimar ve ustalar eserleri bütüne uyacak biçimde ele alabilmişlerdir.

Söz konusu dönemler içinde mimari öğeler ve süslemelerde bir üslûp birliğinin olması doğaldır.

BİBLİYOGRAFYA

Pamyatniki Architekturı Azerbaydjana, Bakü-Moskva 1946, s. 11-37; S. A. Dadaşev - M. A. Useynov, Ansambl Dvorca Şirvanşahov V Baku, Moskva 1956, s. 9-19; M. A. Useynov - L. Bretanitskiy - A. Salamzade, İstoriya Arhitekturı Azerbaydjana, Moskova 1963, s. 187-210; L. S. Bretanitskiy - B. V. Veymarn, İskusstvo Azerbaydjana, Moskva 1976, s. 108-125; I. Turánszky, Azerbaijan, Mosques, Turrets, Palaces, Budapest 1979, s. 45-50, 67; S. Aşurbeyli, İstoriya Goroda Baku, Bakü 1992, s. 164 vd.; Oktay Aslanapa, Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 89-105; A. Zeki Velidi [Togan], "Azerbaycan'ın Tarihî Coğrafyası", AYB, I/2 (1932), s. 74; Mehmet Halit, "Evliya Çelebi'ye Göre Azerbaycan Şehirleri", a.e., II/17 (1933), s. 206; Yaşar Çoruhlu, "Azerbaycan Sanat Tarihi İnceleme Seyahati -1-", Tarih ve Medeniyet, sy. 55, İstanbul 1998, s. 66; "Şirvanşahlar Sarayı", Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1987, X, 544-545.

Yaşar Çoruhlu

ŞÎS

(bk. ŞÎT).

ŞÎT

(شيت)

Hz. Âdem'in üçüncü oğlu.

İsrâiliyat kaynaklarından hareketle hakkında bilgi edinilen Şît (Ar. Şîs̱, İbr. Şet) Hz. Âdem'in Hâbil'in ölümünden sonra doğan oğludur. İbrânîce Şet isminin "belirlemek, yerleştirmek; bahşetmek" mânasındaki fiille ilişkili olduğu ifade edilmiştir (Tubach, s. 187). Ahd-i Atîk'in Tekvîn kitabına göre (4/25; 5/3) Hâbil'in yerine Âdem'e bahşedilen Şît, Âdem 130 yaşındayken babasına benzeyen bir çocuk olarak doğmuştur. Şît 105 yaşındayken oğlu Enoş dünyaya gelmiş, başka birçok oğlu ve kızı olmuştur. 912 yaşında vefat etmiştir (Tekvîn, 5/6-8). 1. Târihler'de (1/1) kaydedilen soy kütüğünde de Şît'in ismi geçer. Sayılar'da (24/17) Balam'ın kehanetinde Şît oğullarından söz edilir. Bazı erken dönem hıristiyan kutsal metni yorumcuları Tekvîn'deki (6/2) "Tanrı oğulları" ifadesini Şît oğulları ya da Sethianlar, aynı yerdeki "insan kızları"nı ise Kābil soyundan

gelen kızlar şeklinde açıklamışlar, Şît oğulları veya Sethianlar'ın Kābil soyundan gelen bu kızlarla evliliklerinden bir dev ırkının (Nefîlim) doğduğunu ileri sürmüşlerdir (Tubach, s. 191). Kanonik metinlerin dışında, milâttan önce III. yüzyıl başlarına ait Ben Sira (49/16) gibi apokrif metinlerle milâttan önce II. yüzyıl ortalarına ait Jübileler'de de (4/8, 11) Şît'ten bahsedilir. Jübileler, Şît'in Azura ile evliliğine değinir. Hıristiyan geleneğinde Şît kutsallık ve iyilik karakteriyle özdeşleşmiştir. İnsanlık tarihindeki her iyi kişinin Şît'in, her kötü kişinin Kābil'in zürriyetinden geldiği söylenir (Najman, s. 117). Erken dönem hıristiyan ilâhiyatçılardan İskenderiyeli Cyril, Şît'in hıristiyan ilâhiyatında önemli yeri olan yeniden diriliş öğretisine işaret ettiğini ileri sürer. Augustine ise dünyevî şehir ve ilâhî şehir öğretisi doğrultusunda Kābil oğullarını dünyevî şehrin, Şît oğullarını ilâhî şehrin temsilcileri olarak açıklamıştır. Bununla birlikte bazı erken dönem hıristiyan ilâhiyatçılarının Şît'le ilgili farklı yorumları dikkati çekmektedir. Meselâ İskenderiyeli Didymus, Şît'in inatçı ve bencil bir kişi olan Kābil'in yerine geldiğini, onun için Hâbil kadar mükemmel olmadığını

ileri sürmüştür (Benjamin, s. 131). Ortaçağ'da yaşayan putperest Harrânîler'de de Şît'le ilgili çeşitli inanışlara rastlanır. Onlar Şît'in peygamberliğini kabul etmez ve onun ay tanrısına tapınma konusunda babası Âdem'e isyan ettiğine inanırlar (İbn Meymûn, s. 316). Buna rağmen bazı Ortaçağ müslüman ve hıristiyan kaynakları, Harrânîler'in peygamberleri arasında ismine yer verdikleri Agathodaimon'u (Gûsâdîmûn/Agâsâzîmûn) Şît'le özdeşleştirirler (Şehristânî, s. 202, 241; Dımaşkī, s. 34, 44; Ebü'l-Fidâ, s. 14, 148).

Gnostik geleneklerde Şît ve Şît soyundan gelenler önemli yere sahiptir. Milâdî ilk yüzyıllardan itibaren kendilerine Sethianlar ya da Şîtçiler denilen müstakil gruba ait metinlerde Şît kendi soyundan gelen seçilmişlere yönelik bir uyarıcı ve kurtarıcı şeklinde tanımlanır (Rudolph, s. 138). Nag Hammadi literatürü içinde yer alan ve araştırmacılarca Sethianlar'a ait dokümanlar olarak nitelendirilen metinlerde de Şît ile Şît soyundan gelenlere önemli yer verilir. Bu dokümanlardan Âdem'in Vahyi'nde gnostikleri ölümlü hayattan kurtarmak için gönderilen ilâhî elçi Şît'le özdeşleştirilir. Âdem'e vahyedilen gizli ve kutsal öğretinin Şît'e de nakledildiği vurgulanır. Ayrıca kutsal bilgiye sahip olan ve kurtuluşa eren insanlar (gnostikler) "Şît'in nesli" diye tanıtılır. İnsanlığın yaşayacağı iki büyük felâket olan Nûh tûfanı ile üzerlerine ateş, sülfür ve zift yağması şeklindeki felâketten yalnızca Şît neslinin ilâhî güçlerce kurtarılacağına dikkat çekilir (Macrae - Parrot, s. 277-286). Nag Hammadi literatüründe Şît, Mısırlılar İncili'nde ve Şît'in Üç Anıtı'nda da önemli yere sahiptir.

Sâbiî (Manden) geleneğinde Şît'e (Şitil) büyük önem atfedilir. Şît metafizik bir varlık olarak Âdem'in yaratılması esnasında bedene yerleştirilen ruhun korunması için gönderilen ilâhî elçiler arasında sayılır (Ginzā, s. 108 vd.). Ayrıca o Hâbil (Hibil) ve Enüş ile (Anuş) birlikte çeşitli dünya devirlerinde kötü ve karanlık güçlere karşı inananların koruyuculuğunu üstlenmiştir (Buckley, XXVI [1979], s. 185 vd.). İnsan olarak Şît, Sâbiî inançlarına sadık, itaatkâr bir kişidir. Âdem 1000 yaşına geldiği halde dünyadan ayrılmayı reddeder. Ölüm meleği Sauriel ikinci defa geldiğinde Âdem, kendisinin yerine o sırada henüz seksen yaşında bulunan en küçük oğlu Şît'in canını almasını ister. Babasına karşı son derece saygılı olan Şît onun bu isteğini kabul eder. Ölüm meleği Şît'in canını alır, böylece Şît ışık âlemine yükselir (Ginzā, s. 243, 425). Sâbiîler, onun ruhunun ışık âlemine

yükselen ruhlar arasında en saf ruh olduğuna inanır ve her Sâbiî ruhunun ışık âlemine yükselirken bu âlemin kapısında bulunan Abatur'un terazisinde Şît'in ruhuyla tartılacağını kabul eder (a.g.e., s. 243, 425 vd.). Ayrıca bu özelliğinden dolayı ruh, hikmet ve kutsal nehir şeklinde görülen Şît'in beden, gözlerin karanlığı ve yeryüzü ile özdeşleştirilen Âdem'den üstün sayıldığına inanırlar (Alf Trisar Şuialia, s. 173).

İslâm literatüründe ise İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Şît'e Hibetullah adı verilmiş, Cebrâil onun Hâbil karşılığında Tanrı'nın bir bağışı sayıldığını belirtmiştir. Taberî ayrıca Şît isminin Süryânîce olduğunu ve "Tanrı'nın bağışı" anlamına geldiğini kaydeder (Târîḫ, I, 152). İslâmî kaynaklarda Şît'in peygamber olduğu, babası Âdem'e indirilen suhufu topladığı, Allah'ın ona da sayfalar indirdiği rivayet edilir (İbn Kuteybe, s. 22). Taberî, Âdem öldükten sonra Allah'ın Şît'e elli yaprak inzâl ettiğini yazar (Târîḫ, I, 153). Kendisine indirilen suhufta hikmet, kimya, simya, riyâzî ilimler ve bazı sanatlardan bahsedildiği nakledilir. Âdem'in çocukları arasında en güzeli, en faziletlisi, en sevileni ve kendisine en çok benzeyenidir (İbn Kuteybe, s. 20). Bu benzerliğin bir istisnası sakaldır. İslâmî kaynaklarda Âdem'in sakalsız olduğu ve erkekler için sakal geleneğinin Âdem'in çocuklarıyla başladığı kaydedilir. Babası Âdem ona birçok şeyi öğretmiş, gelecekteki tûfan hakkında bilgi vermiş ve onu kendisine vâris kılmıştır. Şît döneminde insanlığın yeryüzüne dağıldığı ve Şît'in 1000 şehir kurduğu rivayet edilir. Şît, Mekke ve Kâbe ile de ilişkilendirilir. Onun Mekke'de yaşadığı, Kâbe'yi çamur ve taş kullanarak inşa ettiği, 912 yaşında vefat ettiğinde Kâ-be yakınındaki Ebûkubeys'te defnedildiği anlatılır (Taberî, I, 162). Ancak Şît'e nisbet edilen türbe Suriye'deki Maarretünnu'mân'dadır. Onunla ilgili nakledilenler arasında Kābil taraftarlarıyla mücadele etmesi dikkat çekicidir. Ayrıca Şît'in Hazura ile evlendiğine ve ondan Yaniş adlı bir oğlu ile Na'mete adlı bir kızının doğduğu nakledilir (a.g.e., I, 163). Şît'in soyu bu oğlu vasıtasıyla devam etmiştir. Hz. Âdem'in çocukları arasında Hâbil'in zürriyeti olmadığı, Kābil'in zürriyeti de Nûh tûfanında ortadan kalktığı için insanlığın Âdem'den sonraki ikinci atasının Şît kabul edildiği bildirilir. Müslüman âlimler Hz. Peygamber'in soy kütüğü içerisinde Şît'e de yer verirler (İbn İshak, s. 2).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 2; Ali b. Hamza el-Kisâî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. I. Eisenberg), Leiden 1922, s. 72-81; İbn Kuteybe, el-Maârif (Ukkâşe), s. 18-22; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 152-153, 162-163; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. W. Cureton), London 1842, s. 202, 241; Epiphanius, The Panarion of Epiphanius of Salamis (trc. F. Williams), Leiden 1987, I, 255-262; İbn Meymûn, The Guide for the Perplexed (trc. M. Friedlander), New York 1947, s. 316; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 34, 44; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Leipzig 1831, s. 14, 148; Ginzā (ed. M. Lidzbarski), Göttingen 1925, s. 108 vd., 243, 425 vd.; Alf Trisar Şuialia, The Thousand and Twelve Questions (ed. ve trc. E. S. Drower), Berlin 1960, s. 173; K. Rudolph, Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion (trc. R. McLachlan Wilson), Edinburgh 1983, s. 138; G. W. Macrae - D. M. Parrot, "The Apocalypse of Adam", The Nag Hammadi Library in English (ed. J. M. Robinson), San Francisco 1988, s. 277-286; Şinasi Gündüz, The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harranians, Oxford 1994, s. 223-224; G. Martinez, "Eve's Children in the Targumim", Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions (ed. G. P. Luttikhuizen), Leiden 2003, s. 36; R. Benjamin, "Augustine on Cain and Abel", a.e., s. 131, 141; H. Najman, "Cain and Abel as Character Traits", a.e., s. 117; E. Tigchelaar, "Seth in Sirach (Ben Sira 49:16)", a.e., s. 178; J. Tubach, "Seth and the Setthites in Early Syriac Literature", a.e., s. 187, 191; J. J. Buckley, "The Mandaean Şitil as an Example of the Image Above and Below", Numen, XXVI, Leiden 1979, s. 185-191; Cl. Huart, "Şîs", İA, XI, 575-576.

Şinasi Gündüz

ŞİTÂÎ

(الشتائي)

Kış mevsiminde nâzil olan âyet ve sûrelere verilen ad

(bk. SÛRE).

ŞİTÂİYYE

(شتائيّة)

Divan edebiyatında kış mevsimini konu alan şiir türü.

Arapça şitâ (kış) kelimesinden türetilen şitâiyye "kışla ilgili, kışa ait" mânasına gelir. Kış, kasidelerin teşbîb (nesîb) bölümlerinde asıl methiyeye giriş yapılırken çok yaygın olmamakla birlikte işlenen konulardan biridir (bk. KASİDE). Kıştan, kışın soğuğundan ve sosyal hayata etkilerinden bahseden bu tür şiirler genellikle "der vasf-ı şitâ, kasîde-i şitâiyye der hakk-ı ..." gibi başlıklar taşıdığından şitâiyye olarak anılmıştır. Bu tür şiirler bilhassa XVI. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmış, özellikle ramazan veya bayramların kışa rastladığı yıllarda şairlerin itibar ettiği manzumeler arasına girmiştir.

Şitâiyyeler Osmanlı kültüründe tabiatın şiire aksini, insanlara etkilerini ve divan şiirinin hayatla irtibatını ortaya koyması bakımından önemli kabul edilmektedir. İnsanların tabiatta gördüğü güzellikleri aksettirmesi, şairlerin tabiatı çeşitli hallere dönüştüren zaman kavramını algılama biçimini göstermesi ve şairane yorumları içermesi yanında şitâiyyeler, Osmanlı şehir toplumunun kıştan ve tabiattan nasıl etkilendiğini, bu mevsimde yaşayış biçiminde meydana gelen değişiklikleri ifade etmesi bakımından birer belge niteliğindedir. Tabiatın olumsuz yanını öne çıkaran ve hayatı kısıtlayan kış mevsimiyle bu mevsimde meydana gelen soğuk, kar, fırtına, yağmur vb.nin etkisi altında kalan şairin bütün bunları muhtelif remiz ve mazmunlarla (Levend, s. 575-580) ve kendi hayal dünyasında estetik zarafete büründürerek anlatması şitâiyyeleri sanat yönünden önemli hale getirir. Kışlık giyecekler, yiyecek ve içecekler, kış hayatı, soğuktan korunma şekilleri, kış kahveleri ve kış sohbetleri şitâiyyelerde zengin tasvirler halinde yer alır. Kasidelerin sonunda şair bu mevsimin övdüğü kişi için uğurlu geçmesini temenni eder ve onun sıhhatle bahara ulaşması için duada bulunur. Şitâiyyeler münasebetiyle bahâriyye ve ıydiyyelerde olduğu gibi şairlerin taltif edilmeleri yahut in'âma lâyık görülmeleri (Erünsal, XIX [1980], s. 215-216) bu tür şiirlerin yaygınlaşmasında etkili olmuştur.

Yazıldıkları dönemin sosyal hayatına dair ipuçları ihtiva eden bu şiirlerde konunun genellikle dış mekân (kış ve insan, kış eğlenceleri), iç mekân (kış meclisleri, kış sohbetleri) ve gelenek görenekler açısından ele alındığı görülmektedir.

Şitâiyye türünde güzel örnekler ortaya koyan şairler arasında Zâtî, Nev‘î, Nef‘î, Nedîm, Sâmî, Enderunlu Fâzıl ve Ziyâ Paşa sayılabilir. Ziyâ Paşa'nın, "Zemistan geldi hükm-i zemherîr erdi cihân üzre/Felek ak câmeler kesti sevâd-ı bûsitân üzre" beytiyle başlayan kasidesi oldukça ünlüdür. Ayrıca divan edebiyatında kış tasvirlerinin yapıldığı gazel, kıta, şarkı, terkibibend gibi nazım şekilleri varsa da bunlar şitâiyye adını taşımaz. Üsküdarlı Aşkî'nin, "Kâr eder mi acabâ kürk ile fistana soğuk/Geçer ilmez hele sûzen gibi kaftana soğuk" beytiyle başlayan gazeliyle (Pala, s. 237) Nedîm'in, "Serd oldu havâ çıkma koyundan kuzucağım" nakaratlı şarkısı (Dîvan, s. 370) bunlardandır. Bursalı Lâmiî Çelebi'nin manzum-mensur Münâzara-i Sultân-ı Bahâr bâ Şehriyâr-ı Şitâ adlı eserinde de (İstanbul 1290) kış çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Latîfî'nin mensur Fusûl-i Erbaa'sının "Fasl-ı Zemistân Risâlesi" adlı bölümünde de çeşitli yönleriyle kıştan bahsedilmektedir. Tanzimat'tan sonra ve günümüz Türk şiirinde de kış mevsimini konu alan çok sayıda şiir yazılmıştır. Bunlar arasında Cenab Şahabeddin'in "Elhân-ı Şitâ"sı önemli sayılır. Şitâiyyeler üzerine Döndü Akarcalı bir yüksek lisans tezi hazırlamış (Şitâiyye Nesiblerinde Dil, Anlatım ve Muhtevâ Özellikleri, 2003, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bilal Çakıcı da kasideleri incelediği yüksek lisans tezinde (Eski Türk Edebiyatında Kaside Nazım Şekli [XVI. yüzyıl], 1996, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) konuya temas etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî Çelebi, Bir Bursa Efsanesi: Münâzara-i Sultân-ı Bahâr Bâ-Şehriyâr-ı Şitâ (haz. Sadettin Eğri), İstanbul 2001; Nev‘î, Divan (haz. Mertol Tulum - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1977, s. 65-67, 85-87, 116-119, 444; Nedîm, Dîvan (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1951, s. 370-371; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 139; Cem Dilçin,

Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 125-127; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 575-580; İskender Pala, Şairlerin Dilinden, İstanbul 2004, s. 236-241; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri", TM, XIX (1980), s. 215-216; Mehmed Çavuşoğlu, "Kasîde", TDl., LII/415-417 (1986), s. 20, 62-68; Pakalın, III, 358-359; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 408; Ahmet Sevgi, "Latîfî", a.e., XXVII, 112.

Hasan Aksoy

ŞÎVE AHMED ÇELEBİ

(bk. AHMED ÇELEBİ, Şîve).

ŞKAPUR, Hasan

(1913-1975)

Boşnak asıllı âlim.

9 Eylül 1913'te Bosna-Hersek'in Tesˆany (Tešanj) kasabasının Şkapur (Škapur) beldesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini 1927'de Tesˆany'da tamamladı. Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ni bitirdikten

sonra (1935) aynı şehirdeki Yüksek İslâm Şeriat Teoloji Okulu'na (Visa Islamska Serijatsko-Teoloska Skola) kaydoldu ve 1939'da buradan mezun oldu. Askerlik görevinin ardından 1940-1942 yıllarında Bihaç'taki lisede stajyer öğretmen olarak çalıştı. Aynı yıllarda Bihaç Medresesi'nde İslâm tarihi ve Arapça dersleri okuttu. 1942-1947 yılları arasında Banaluka'daki (Banja Luka) lisede ve medresede hocalık yaptı. Burada Ticaret Akademisi'nde verdiği dersler yanında Ferhad Paşa Camii'nde vaaz verdi. Aynı dönemde Banyaluka bölgesi Vakıf Mütevelli Heyeti üyeliğine seçildi. 1947'de Priyedor (Prijedor, Bosna-Hersek) Lisesi'nde tarih, Rusça ve Boşnakça dersleri okuttu. 1954'te Priyedor'da açılan Kozara Müzesi'ne hâfız-ı kütüb olarak tayin edildi. 1950-1956 yılları arasında yine Priyedor'daki Vakıf Mütevelli Heyeti başkanlığı ve Bosna-Hersek Diyanet İşleri Başkanlığı Meclisi üyeliği görevlerinde bulundu. 1950 yılından hayatının sonuna kadar Priyedor İslâm Birliği Başkanlığı üyeliği yaptı. 25 Mayıs 1975'te Priyedor'da vefat etti. İlâhiyatçılığı yanında, II. Dünya Savaşı sırasında ve savaş sonrasında kurulan komünist rejimde kendisine verilen görevler ve özellikle Priyedor'daki Kozara Müzesi'nde çalışmaya başlaması onun tarihçi olarak da kendini kabul ettirdiğini göstermektedir.

Eserleri. 1. Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî I: Buharijina Zbirka Hadisa (I-IV, Sarajevo 1974-1991). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin Boşnakça'ya ilk tercümesi olan eserin IV. cildinin bir bölümü mütercimin vefatı üzerine Hasan Makić tarafından tamamlanmıştır (Karič, II/20 [1991], s. 18). 2. Turski dokumenti o Ustanku u Potkozarju 1875-78 (1875-1878 yılları arasındaki Potkozarye ayaklanmasına ait Türk belgeleri) (Ahmed S. Alicič ile birlikte, Sarajevo

1968). 3. Odnos Turskih Vlasti Prema Bosanskom Ustanku 1875-78 (1875-1878 Bosna İsyanı'na Türk Devleti'nin tavrı). Bu eserin doktora tezi olarak hazırlandığı ancak müellifin vefatı dolayısıyla savunmasının yapılamadığı kaydedilmektedir (Hadžič, Zemzem, IV/3-4 [1971], s. 17). 4. Nekoliko Podataka o Kozarcu-Monografija Prijedora i Okoline (Kozara hakkında bilgiler-Priyedor ve çevresinin monografisi) (Prijedor 1961). 5. Prijedor u Doba Turske UpraveMonografija Prijedora i Okoline (Türk döneminde Priyedor-Priyedor ve çevresinin monografisi) (Prijedor 1961).

Hasan Şkapur'un çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinden bazıları şunlardır: 1. "Ferhat Paša Sokolović i Njegove Zadubine" (Ferhat Paşa Sokoloviç ve ona ait vakıf eserleri) (Glasnik VIS, XXX/1-2 [Sarejevo 1967], s. 17-23; XXX/3-4, s. 126-128; XXX/5-6, s. 227-232; XXX/7-8, s. 313-319; XXX/1-2, s. 412-416). 2. "Prilog Proučavan-ju Poreskog Sistema XIX Vijeka u Bosni" (XIX. yüzyılda Bosna'da vergi sistemi) (a.g.e., XXXI/7-8 [1968], s. 318-323; XXXI/9-10, s. 377-384; XXXI/11-12, s. 493-498). 3. "Odnos Bosanskohercegovačkih Muslimana Prema Bosanskom Ustanku 1875-78. Godine" (1875-78 yıllarındaki Bosna İsyanı esnasında Bosna-Hersek müslümanlarının tavrı). Bu yazının doktora tezinin bir bölümü olduğu anlaşılmaktadır (Takvim, Sarajevo 1975, s. 192-204). 4. "Neki Primjeri Tolerantnog Odnosa Prema Učesnicima Bosanskog Ustanka 1875-78" (1875-78 yılları arasındaki Bosna İsyanı'na katılanlara karşı gösterilen müsamahaya ait örnekler). Muhtemelen bu yazı da doktora tezinin bir bölümüdür (a.g.e., [1977], s. 67-78). 5. "Pravni Poloaj Nemuslimana u Islamskoj Dravi" (İslâm devletindeki gayri müslimlerin hukuk açısından yeri) (a.g.e., [1972], s. 127-150). 6. "Prve Muslimanke u Sanitetsko-Zdravstvenoj Slubi" (Tıp ve sağlık görevlerinde bulunan ilk müslüman kadınlar) (Takvim, Sarajevo 1973, s. 154-157). 7. "Islam i Trgovina" (İslâm ve ticaret) (Takvim, Sarajevo 1974, s. 79-90) (eserleri ve makaleleri için ayrıca bk. Hadžić, Preporod, VI/12 [115], [1975], s. 13-14).

BİBLİYOGRAFYA

Kasim Hadžić, “Hasan ef. Škapur, Priprema Disertacije”, Zemzem, IV/3-4, Sarajevo 1971, s. 17; a.mlf., “Životni Put i Djelo Prof. Hasan ef. Škapura”, Preporod, VI/12 (115), Sarajevo 1975, s. 13-14; a.mlf., “Buharijina Zbirka Hadisa u Prevodu i s Komentarom Hasana Škapura”, Takvim (Sarajevo 1975), s. 289-293; Husein Đozo, “Sjecanje na Rahmetli Hasan ef. Škapura”, Preporod, VI/11 (114) (1975), s. 13; Hilmo Neimarlija, “Veliki Prevodilacki i Izdavacki Poduhvat; Povodom I i II Knjige Sahihu-l-Buhari na Našem Jeziku u Prijevodu i s Komentarom Hasan ef. Škapura. Odbor Islamske Zajednice Prijedor”, Glasnik VIS, XXXIX/2 (1976), s. 156-157; Ilijas Mahmuljin, “Povodom Tri Godine od Preseljenja na Ahiret Hasan ef. Škapura-Vjecna Uspomena”, Preporod, IX/12 (187) (1978), s. 6; Enes Karić, “Buharija Zlatnog Ruha, Sahihu-l-Buhari IV (Buharijeva Zbirka Hadisa, Prijevod i Komentar Hasan Škapur i Hasan Makić, El-Kalem, Sarajevo 1991)”, Muslimanski Glas, II/20, Sarajevo 1991, s. 18; Mehmedalija Hadžić - Amir Hodžić, “Feljton-Buharija u Bosni”, Dnevni Avaz, II/131, Sarajevo 1996, s. 142; Amir Brka, “Prof. Hasan ef. Škapur (Tešanj 1913. - Prijedor 1975.)”, Gradina, II/8, Tešanj 1996, s. 20; Fuad Omerbašić, “Hasan ef. Škapur-Uz Dvadesetogodišnjicu Smrti i Drugo Izdanje Buharijeve Zbirke Hadisa”, Preporod, XXVII/2 (585) (1996), s. 35.

Muhammed Aruçi

ŞOKAY, Mustafa

(1890-1941)

Kazak siyaset ve fikir adamı, gazeteci.

Kazakistan'ın Akmescid (günümüzde Kızılorda) şehrinde dünyaya geldi. Bölgede yaygın olan Şokay soyadı Çokay, Tchokaieff ve Chokaev gibi çeşitli şekillerde yazılmaktadır. Babası Kazaklar'ın Kıpçak boyundan Şaştı aşireti beyi Şokay, annesi Bahtlı Hanım'dır. İlköğrenimini Kızılorda'da tamamladı. Taşkent'teki Rus Gimnazyumu'ndan mezun oldu (1910). Çocukluğunda idarecilerin haksız uygulamalarına mâruz kalan babasının ve yakınlarının çektiği sıkıntıları gördü. Kanunsuz davranışlara karşı hukuk mücadelesi verme amacıyla Petersburg Üniversitesi'nde hukuk bölümüne girdi. Zekâsı ve öğrenmeye olan isteğiyle ünlü dil bilgini F. W. Radloff'un dikkatini çekti. Ancak dil alanında çalışmak istemedi.

Öğrencilik yıllarında siyasî faaliyetlere katıldı. I. Dünya Savaşı'nda Türkistanlı gençleri askere almak isteyen çar hükümetine karşı başlayan ve binlerce insanın ölümüne yol açan isyanın soruşturulması ve meselenin dumaya (parlamento) taşınmasında önemli rol oynadı. 1916 Kasımında Rusya Devlet Duması Müslüman Fraksiyonu Bürosu'na Türkistan temsilcisi seçildi. 1917 Şubat İhtilâli ile çarlık yönetimi devrilince Türkistan'da yeni siyasî yönetimin şekillendirilmesinde aktif rol almak istedi. Petersburg'dan ayrılıp Orenburg'da Kazak Kurultayı'na (Nisan 1917) ve Taşkent'te Türkistan Müslümanları Kurultayı'na iştirak etti. Burada oluşturulan millî merkezin başkanlığına seçildi.

1917 Ekim İhtilâli ile Bolşevikler'in güçlenmesi Türkistan müslümanlarının Taşkent'teki siyasî faaliyetlerini sona erdirince

Hokand'da Orta Asya Türk tarihinde ilk modern devlet yapılanması olan Türkistan Muhtariyeti ilân edildi (27 Kasım 1917). Kurulan hükümette Mustafa Şokay önce dışişleri bakanı, ardından başbakan olarak görev aldı. Düzenli ordu teşkili yolunda, eğitim ve ekonomik alanlarda kanunlar

çıkarıldı, önemli adımlar atıldı. Ancak Bolşevik kuvvetleri iki ay sonra Türkistan Muhtariyeti'ni dağıttı (31 Ocak 1918). Hakkında ölüm emri çıkartılan Şokay, Taşkent'e kaçarak bir süre gizlendi, Rus asıllı Mariya Yakovlevna ile evlendi. Taşkent'ten Orenburg'a geçerek A. Bökeyhanov, A. Baytursunov ve M. Duvlatov gibi Kazak Alaş Millî Hareketi'nin liderleri ve Başkırtlar'ın lideri Zeki Velidi ile (Togan) toplantılar yaptı. Burada Doğu Rusya Muhtar Müslüman Ülkeler Federasyonu kurulması kararlaştırıldı (Eylül 1918). Bu federasyonun temsilcisi sıfatıyla Rusya demokratlarının Ufa toplantısına katıldı. Yekaterinburg'da Rusya Kurucu Meclis Temsilcileri Komitesi başkan yardımcılığına seçildi (Ekim 1918). Amiral Kolçak'a bağlı kuvvetlerce 200 kadar Rusya demokratıyla birlikte tutuklandı. Kurşuna dizilmek üzere trene bindirilmişken Çelyabinsk'te Tatarlar ile işçileri ayaklandırarak kurtuldular (Kasım 1918).

Orenburg, Mangışlak, Bakü ve Tiflis'te Bolşevik yönetimine karşı siyasî faaliyetlerini yılmadan devam ettiren Şokay, bu şehirlerin birer birer Bolşevik kuvvetlerinin eline geçmesinden sonra Rusya'yı terkedip İstanbul'a gitti (Mart 1921). Birkaç ay kaldığı işgal altındaki İstanbul'da faaliyet yapma imkânı bulamayınca eşiyle birlikte Paris'e geçti. Rus demokratlarının liderleri A. Kerensky ve P. Milyukov ile birlikte demokratik bir Rusya'nın kurulması için çalıştı. İki liderin Paris'te yayımladıkları Dni ve Poslednia Novosti gazetelerine makaleler yazdı. Şokay'a göre demokratik Rusya'da önce Türkistan halkları özerk bir yönetime sahip olacak, ardından daha geniş millî demokratik haklar için mücadele verilecekti. Ancak Sovyet Rusya'nın, politikasında Rus millî çıkarlarını ön plana almaya başlaması, Avrupa'daki mülteci Rus demokratlarının muhalefeti yumuşatmasına ve Türkistan halklarının demokratik haklarını göz ardı etmesine sebep oldu (1925). Bu durum Şokay'ın Rus demokratlarıyla yollarını ayırmasına yol açtı ve Türkistan'ın Sovyet Rusya'dan bağımsızlığını savunmaya başladı. Promét-hée Birliği ile Sovyet Rusya'ya mahkûm milletlerin Avrupa'daki temsilcileriyle güç birliği yaptı. Türkistan Millî Birliği teşkilâtı ile Avrupa ve Türkiye'deki Türkistanlılar'ı bir çatı altında toplamayı amaçladı. II. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine siyasî çalışmalarını durdurdu. Haziran 1941'de Sovyetler Birliği'ne savaş ilân eden Alman Nazi hükümetince Paris'ten Berlin'e getirildi. Doğu Bakanlığı onu, Sovyet ordusunda savaşırken esir düşen Türk kökenli askerlerle ilgili komisyonların başkanlığına tayin etti. Esir

kamplarındaki Türkistanlılar'ı tesbit eden ve sorunlarını ortaya koyan çalışmalar yaptı. Bu görevi sırasında Naziler'in Türkistan'a bağımsızlık vermeyi düşünmediklerini anlayınca Doğu Bakanlığı'nın esir Türkistanlılar'dan oluşturmayı düşündüğü Türkistan lejyonerlerine başkumandanlık etmeyi reddetti. Paris'e dönmek için geldiği Berlin'de âniden hastalanarak öldü (27 Aralık 1941). Alman makamları tifüsten öldüğünü söylerken yakınları zehirlendiğini ileri sürmüştür. Mezarı Berlin Türk Şehitliği'ndedir.

Öğrencilik yıllarından itibaren Türkçülük ve Cedîdcilik akımlarını benimseyen Mustafa Şokay'ın siyasî fikirlerinin oluşmasında Kazak Alaş Millî Hareketi'nin lideri A. Bökeyhanov'un büyük etkisi olmuştur. Yurdunun bağımsızlığa ve millî bir yönetime kavuşması ideali yanında bulunduğu coğrafya sebebiyle Türkistan halklarının siyasî birlik oluşturmalarının gerekliliğini savundu. Ona göre bütün Türk dünyası için böyle bir birlikten bahsedilemez, ancak Türk dünyasının kültürel birliğinin oluşturulması şarttır. Fikirleri, Paris'te 1929-1939 yılları arasında 117 sayı yayımladığı Yaş Türkistan dergisinde genişçe yer almıştır. Dergi Türkistan'ın siyasî, ekonomik, edebî ve kültürel meselelerini tahlil eden yazılarıyla ön plana çıkmıştır. Siyasî mücadelede basının önemine inanan Şokay'ın çeşitli dergilerde çıkmış 700'den fazla makalesi mevcuttur. Bazı gazete ve dergilerin çıkarılmasına da öncülük etmiştir. Taşkent'te Birlik Tuvı (Kazakça) ve Ulug Türkistan (Özbekçe), Tiflis'te Na Rubeja (Rusça) ve Şafak (Türkçe), İstanbul'da Yeni Türkistan, Berlin'de Yaş Türkistan (Çağatayca) dergilerinin yayım hayatına başlamasına önemli katkıları olmuştur. Türkiye'ye özel bir önem verdiğini, "Her dış Türk'ün iki vatanı vardır; birincisi kendi anavatanı, ikincisi Türkiye'dir" cümlesiyle belirtmiştir. Kazakistan'da Sovyet döneminde halk düşmanı ilân edilen ve eserleri yasaklanan Şokay bağımsızlık döneminin en önemli tarihî şahsiyetlerinden biri olarak görülmektedir.

Eserleri. 1. Chez les soviets en Asie centrale (Paris 1928). Türkistan'daki Sovyet yönetiminin halkın iradesinin dışında oluştuğunu Sovyet kaynaklarından deliller getirerek etkili biçimde savunmak amacıyla kaleme alınan kitap sonradan genişletilerek Turkestan Pod Vlastyu Sovetov adıyla Rusça yayımlanmıştır (Berlin 1935). 2. 1917 Yılı Hatıra Parçaları. 1917 Şubat İhtilâli ile Türkistan muhtariyetinin ilânına kadar olan dönemdeki

hâtıralarını kapsar (Berlin 1937). Ölümünden sonra eşi tarafından hazırlanan (1958) ortak hâtıraları da neşredilmiştir (Eşinin Ağzından Mustafa Çokayoğlu, İstanbul 1972; 2. bs., Mustafa Çokay'ın Hatıraları, İstanbul 2000).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Çokay(ev), Otrıvki iz Vospominaniy o 1917 g. (haz. S. M. İshakov), Tokyo-Moskva 2001; Türkistan Milli Hareketi ve Mustafa Çokay: Merhumun 60. Doğum Yılı Münasebetiyle (haz. Abdulvahap Oktay), İstanbul 1950; Yaş Turkestan: Molodoy Turkestan (haz. Mariya Çokay), Paris 1949-50; G. Alexander Park, Bolshevism in Turkestan 1917-1927, New York 1957; Zeki Velidi Togan, Hatıralar Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri, İstanbul 1969, tür.yer.; M. Y. Çokayoğlu, Eşinin Ağzından Mustafa Çokayoğlu, İstanbul 1972; Mambet Koygeldiyev, Tutas Türkistan İydeyasi Cane Mustafa Şokayulı, Almatı 1997; Mustafa Şokay Tandamalı (der. A. Nüsiphanov - M. Koygeldiyev), Almatı 1998, I-II; İz İstorii Rossiyskoy Emigratsii Pis'ma A.-Z. Validova i M. Çokaeva: 1924-1932 (haz. S. M. İshakova), Moskva 1999; Darhan Hıdıraliyev, Mustafa Çokay: Hayatı, Faaliyetleri ve Fikirleri, Ankara 2001; Abdülvahap Kara, Türkistan Ateşi Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi, İstanbul 2002; Veli Han Kayum, "Recollection of the Last Years of Mustafa Chokai", Millij Türkistan, sy. 70-71B, Düsseldorf 1951, s. 21-23; Abdulvahap Oktay, "Mustafa Çokay'ın Arşiv ve Kitapları", Türkistan, sy. 6, İstanbul 1953, s. 22-24; Ali Kantemir, "Mustafa Bey Çokay Hakkındaki Hatıratım", Millij Türkistan, sy. 99 A (1963), s. 23-26; Edward J. Lazzerini, "The Archive of Mustafa Chokay Bey: An Inventory", Cahiers du Monde Russe et Soviétique, XXI/2, Paris 1980, s. 235-239.

Abdülvahap Kara

ŞÖHRET

(bk. CÂH).

ŞUABÜ’l-ÎMÂN

(شعب الإيمان)

Kâmil imanın oluşmasını sağlayan dinî davranışları konu alan bir telif türü.

Sözlükte “bölüm, kısım” anlamındaki şu‘benin çoğulu olan şuab ile îmân kelimesinden meydana gelen bu terkip “imanı teşkil eden davranış çeşitleri” demektir.

Şuabü’l-îmân terkibi hadislerde imanın altmış küsur (Buhârî, “Îmân”, 3), altmış dört (Müsned, II, 379; Tirmizî, “Îmân”, 6), altmış küsur veya yetmiş küsur (Müslim, “Îmân”, 57, 58), yetmiş veya yetmiş iki (Ebû Abdulah İbn Mende, I, 335) şube olduğunu belirten ifadelerde geçer. Söz konusu rivayetlerde şube yerine zaman zaman bab kelimesi de kullanılır (Müsned, II, 379; Tirmizî, “Îmân”, 6). Bazı müellifler, tamamı Ebû Hüreyre’den nakledilen bu rivayetlerde “biḍ‘” (küsur, üç ile on arasında bir sayı) kelimesinin kullanılmasını imanı oluşturan hususların kesin bir sayıya bağlanmadığı şeklinde yorumlamış, bazıları da söz konusu ifadelerle imanın şubelerini saymanın amaçlandığını söylemiştir. İbadetlerin hadiste belirtilen miktarı çok aştığını, sünen kitaplarında imandan sayılan hususların yetmiş küsurdan az olduğunu belirten İbn Hibbân, Kur’an’da imandan kabul edildiği bildirilen amelleri saydığını ve bu suretle yetmiş küsura ulaştığını kaydetmektedir (Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali el-Kazvînî, s. 5). Şuabü’l-îmân müelliflerinden İbn Hibbân, Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, eserlerini imanın yetmiş küsur şube olduğunu beyan eden Müslim hadisine dayandırarak yetmiş yedi şubeyi esas alırlarken İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî ve İbn Hacer el-Askalânî altmış küsur, İbn Batta ise yetmiş şube olduğunu bildiren hadisi göz önünde bulundurmuştur. Söz konusu bölümleri yetmiş dört ve altmış dokuz diye kabul edenler de vardır. Cibrîl hadisindeki iman, İslâm ve ihsan taksiminden hareket eden Bulkīnî her bölüm için yirmi üç şube ayırıp altmış dokuz rakamına ulaşmıştır.

Şuabü’l-îmân telif türü ortaya çıkmadan önce Buhârî (kitap nr. 2) ve

Müslim ile (kitap nr. 1) Tirmizî'nin (kitap nr. 38) el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri ve Nesâî'nin es-Sünen'inde (kitap nr. 47) "Kitâbü'l-Îmân" başlığı altında benzer muhtevalara yer verilmiş, bu da bir bakıma daha sonra telif edilecek eserlere örnek teşkil etmiştir. Türün ilk örneğini veren Buhârî'nin, eserinin "Kitâbü'l-Îmân"ında belli bir düzene uymadan sıraladığı elli sekiz hadis iman, amel ve ahlâk konularına dairdir. Buhârî şârihi Bedreddin el-Aynî kâmil imanın kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve organların ameliyle oluşacağını göz önünde bulundurup imanı teşkil eden davranışları otuzu tasdik, yedisi ikrar ve kırkı bedenle (amel) ilgili olmak üzere yetmiş yedi olarak sıralamıştır (ʿUmdetü'l-ḳārî, I, 143-146).

Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe ile Ebû Abdullah İbn Mende gibi muhaddislerin kaleme aldığı "Kitâbü'l-Îmân" türü eserlerde genellikle iman ve amelle ilgili hadisler rivayet edilmişse de bunlar muhteva bakımından şuabü'l-îmân türü içinde yer alır (DİA, XIX, 442; XX, 179). Şuabü'l-îmân'la ilgili kabul edilen İbn Hibbân'a ait Vaṣ-fü'l-îmân ve şuʿabüh adlı eser günümüze intikal etmemiştir. Bu türün zamanımıza ulaşan en eski eseri Ebû Abdullah el-Halîmî'nin el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân'ıdır (bk. el-MİNHÂC fî ŞUABİ'l-ÎMÂN). Yetmiş yedi bölüm halinde düzenlenen eserin (nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Beyrut 1399/1979) üçte biri teorik anlamda iman meselelerine ait olup geri kalan bölümlerde imana irca edilebilecek davranışlar olarak ibadetlere ve ahlâk kurallarına yer verilmiştir. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Şuʿabü'l-îmân'ı türün en meşhur kitabıdır. Plan ve muhteva bakımından Halîmî'den faydalanılan bu eser de yetmiş yedi şubeye ayrılmıştır (nşr. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1410/1990). Konuya dair eserler arasında Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî'nin yetmiş dört bölüm halinde düzenlenen Şuʿabü'l-îmân'ı (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 1416/1995), Ömer b. Reslân el-Bulkīnî'nin altmış dokuz bölümden oluşan Tercümâ-nü şuʿabi'l-îmân'ı da zikredilebilir. Bulkīnî kitabının planını Cibrîl hadisindeki iman, İslâm, ihsan taksimine dayandırmış ve her bölümü yirmi üç şubeye ayırmıştır (nşr. Suûd b. Abdülazîz ed-Daʻcân, MedineDımaşk 1424/2004). Bunların dışında Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in yetmiş üç bölüm halinde tertiplediği küçük bir risâlesi (Dımaşk, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 115), Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Taḥrîrü'l-beyân fî taḳrîri şuʿabi'l-îmân'ı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1048) ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerḥu şuʿabi'l-îmân'ı (İstanbul 1304) zikredilebilir (ayrıca bk. a.g.e., II, 1047; Îżâḥu'l-meknûn, II, 237).

Şuabü’l-îmân türü eserlerde, “Rabbimiz Allah’tır” deyip doğruluk üzere hayatlarını sürdürmek isteyen insanların yollarını aydınlatmanın amaçlandığı anlaşılmaktadır. Bunların genellikle muhaddis ve fakih olan müelliflerinin Kütüb-i Sitte’de yer alan ilgili hadisleri temel aldıklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu eserlerin muhtevaları -iç düzen bakımından bazı farklılıklarla birlikte-birbirine benzer. Bu muhteva içinde altı iman esası, mürettep ibadetler, ilâhî emir ve nehiy şeklindeki görevler, ahlâkî-insanî davranışlar temel konular çerçevesinde ele alınmış, bu arada psikolojik etkenler ve özel haller üzerinde de durulmuştur. Söz konusu eserlerin eğitim ve öğretim faaliyetleri için malzeme sağlayan çalışmalar olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 379; Ebû Abdullah İbn Mende, Kitâbü’l-Îmân (nşr. Ali b. Muhammed el-Fükayhî), Beyrut 1406/1985, I, 335; Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî, Şuʿabü’l-îmân (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân - Seyyid Ahmed İsmâil), Kahire 1417/1997, I, 141 vd.; Nevevî, Ṣaḥîḥu Müslim bi-Şerḥi’n-Nevevî, Riyad 1424/2003, II, 4-6; Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali el-Kazvînî, Muḫtaṣaru Şuʿabi’l-îmân (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1355, s. 3-8; Ebü’l-Kāsım el-Kazvînî, Şuabu’l-İmân (Beyhakî) Muhtasarı: İmanın Şubelerinin Mahiyeti (trc. Hanifi Akın), İstanbul 2005, s. 33 vd.; Ömer b. Reslân el-Bulkīnî, Tercümânü şuʿabi’l-îmân (nşr. Suûd b. Abdülazîz ed-Da‘cân), MedineDımaşk 1424/2004, s. 62-69, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 21-56; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, I, 139-146; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 574; II, 1047-1048, 1871-1872; Îżâḥu’l-meknûn, II, 237; Brockelmann, GAL, II, 149; Suppl., II, 186; Mehmet Halife Doğan, Beyhakî’nin Şuabü’l-İman Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tetkiki (yüksek lisans tezi, 1999), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39-47; Veysel Kasar, Halîmî’ye Ait Şuabu’l-İman Adlı Eserin Kelâm İlmindeki Yeri (doktora tezi, 2002), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 58-62; Ali Yardım, “İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir”, DİA, XIX,

442; Mehmet Ali Sönmez, “İbn Hibbân”, a.e., XX, 64; M. Yaşar Kandemir, “İbn Mende, Ebû Abdullah”, a.e., XX, 179.

İlyas Çelebi

ŞUABÜ’l-ÎMÂN

(شعب الإيمان)

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin (ö. 458/1066) kâmil imanın oluşmasını sağlayan dinî davranışlar hakkındaki eseri.

Kitabın mukaddimesinde adı zikredilmemekle birlikte müellif, imanın temel konuları ile tâli meselelerini cemeden bir kitap yazmayı arzu ettiğini belirtmekte (Şuʿabü’l-îmân, I, 28), dolayısıyla diğer bazı eserlerinde bu kitabı için “el-Câmi‘”, “el-Câmi‘u’l-musannef fî şu‘abi’l-îmân” şeklinde yaptığı isimlendirmeye işaret etmektedir (a.g.e., neşredenin girişi, I, 19). Eser, daha sonra yapılan muhtasarları ile biyografi kaynaklarında Şuʿabü’l-îmân diye anılmıştır. Müellif mukaddimede ayrıca Ebû Abdullah el-Halîmî’nin el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân’ında konuyla ilgili yeterli bilgi verdiğini söylemekte, plan açısından onu örnek aldığını ve her bölümde onun açıklamalarını naklettiğini bildirmekte, ancak Halîmî’nin çıkardığı hadis senedlerini kendisinin eklediğini ve asılsız rivayetlere

yer vermediğini belirtmektedir. Beyhakī yine mukaddimede, Şuʿabü’l-îmân’ın içerdiği konuları el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât ile ed-Daʿavât gibi adlarını sıraladığı sekiz eserinde ve es-Sünen’inde daha tatminkâr şekilde işlediğini kaydetmektedir (I, 28-29).

Şuʿabü’l-îmân’ın ilk kısmı bu tür eserlere esas teşkil eden, “İman altmış küsur (veya yetmiş küsur) şubedir ...” meâlindeki hadisle başlar. Müellif, Halîmî’nin yaptığı gibi ikinci rivayeti tercih ederek yine onun gibi kitabını yetmiş yedi bölüme (bab) ayırdığını söyler. Ancak bölümlere geçmeden önce on bir bab içinde imanın mahiyeti, amelle münasebeti, âyet ve hadislerde işaret edilen imanın artması ve eksilmesinin mânası, mukallidin imanı gibi konular hakkında kısa bilgiler verir. Şuʿabü’l-îmân’ın ilk dokuz bölümü altı iman esasına ayrılmıştır. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl’ün yedi ciltten oluşan (VIII ve IX. ciltler fihristtir) neşrinin ilk cildinin sonunda yer alan 200 sayfanın yarısı Allah’ı sevme, yarısı da O’na karşı saygılı olma (muhabbet, havf) konularını içermektedir. Kitabın II. cildinin ilk iki

bölümünde Allah'ın rahmetine ümit bağlama ve O'na tevekkül etme konuları işlendikten sonra on dördüncü ve on beşinci bölümlerde Hz. Peygamber sevgisine temas edilmekte, ardından kişinin dinde sadakat ve kararlılık göstermesinin önemi belirtilmektedir. On yedi ve on sekizinci bölümlerde ilim öğrenme ve ilmi yaymanın dindeki yeri üzerinde durulduktan sonra 250 sayfaya yaklaşan bir hacim içinde Kur'an okumanın ve onu anlayıp gereğince amel etmenin imanla bağlantısı açıklanmaktadır.

Eserin yirmi-yirmi beşinci bölümlerini içeren III. ciltte tahâret, namaz, zekât, oruç, itikâf ve hac konuları iman-amel bağlamında ele alınmış, yirmi altı-otuz sekizinci bölümleri oluşturan IV. ciltte cihad bahsi anlatılmış, kefâret ve akidlere temas edilmiştir. Ardından ahlâkî konulara geçilerek Allah'ın nimetlerine şükür, dilin kötü sözlerden korunması, emanete riayet, cana ve namusa tecavüzden sakınma ve kul hakkına önem verme konuları işlenmiştir. Şuᶜabü'l-îmân'ın V. cildinde otuz dokuz-kırk sekizinci bölümlerde yiyecek içecek ve giyimde meşrû sınırlar, bazı oyun ve eğlencelerin haram kılınması, kinden, hasetten ve insanların gizli taraflarını araştırmaktan uzak durma, ihlâslı olma, tövbeye sarılma ve kurban gibi konular ele alınmıştır. Kırk dokuz-altmış üçüncü bölümleri içeren VI. ciltte ülü'l-emre itaat, müslüman toplumdan ayrılmama, adaletle hükmetme, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, iyilikte yardımlaşma, anne babaya ve akrabaya iyi davranma, idaresi altında bulunanlara hoşgörü ile yaklaşma, selâmlaşma, hastaları ziyaret etme konularına değinilmiştir. Kitabın altmış dört-yetmiş yedinci bölümlerini ihtiva eden VII. cildi de inkârcı ve bozgunculardan uzak durma, komşularla iyi geçinme, misafire ikramda bulunma, insanların kusur ve ayıplarını örtme, sabırlı olma, dünyaya bağlanmama, dedikodudan uzak durma, kendisi için sevdiği şeyi başkaları için de sevme gibi ahlâkî meselelere ayrılmıştır.

Beyhakî'nin Şuᶜabü'l-îmân'ı ilk muhaddislerden itibaren bilinip itibar edilen sahîh veya sünenlerde "Kitâbü'l-Îmân" başlığı altında şerhedilen meşhur bir hadisin şerhi niteliğindedir. Eserde doğrudan akaidle ilgili 325 sayfalık bir bölümden sonra tahâret ve namazdan başlamak üzere ibadet konuları ele alınmış, geri kalan geniş hacim içinde Resûlullah'a muhabbet, ilim tahsili, Kur'an okuma, cihad ve özellikle ahlâkî davranışlar anlatılmıştır. Bu muhtevasıyla eser hadis rivayetlerine dayanan geniş bir ilmihal özelliği taşımaktadır. Kitabın Halîmî'ye ait el-Minhâc fî şuᶜabi'l-

îmân’dan farkı ilgili bahislerde birden fazla rivayetin ve bunların senedlerinin zikredilmesidir. Beyhakī mukaddimede belirttiği gibi genelde açıklamaları isim zikrederek Halîmî’den almış, bu arada kendi eserlerine de atıflar yapmıştır. Kitabın Muhammed b. Saîd neşrinde 1100 sayfadan oluşan hadis ve eser (Resûlullah, ashap ve tâbiînden nakledilen rivayetler) fihristi toplam 11.269 rivayeti kapsamaktadır. Şuʿabü’l-îmân, Ferrâ el-Begavî’nin Meṣâbîḥu’s-sünne ve İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî’nin Keşfü’l-ḫafâʾsının kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

Eserin bazı muhtasarları yapılmıştır. Bunlardan biri Ömer b. Abdurrahman el-Kazvînî’ye (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1343, 1355; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, Dımaşk 1403), diğeri Yâsîn b. Mûsâ el-Aclûnî’ye aittir. İbn Receb’in muhtasarı da neşredilmiştir (Kahire 1355). Kâtib Çelebi kitabın Muhammed b. Hameveyh, Şemseddin Konevî ve Celâleddin es-Süyûtî tarafından ihtisar edildiğini kaydetmektedir. Ancak Süyûtî’nin muhtasarı (el-Münteḳā) eserde yer alan hadisleri Kütüb-i Sitte’de bulunan rivayetleriyle desteklediği için bir yönüyle “zevâid” niteliği taşımaktadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 574; krş. Tercümânü Şuʿabi’l-îmân, neşredenin girişi, s. 34-35). Ayrıca Muhammed b. İdrîs Kandehlevî’nin Tuḥfetü’l-iḫvân bi-şerḥi ḥadîs̱i Şuʿabi’l-îmân adlı bir çalışması vardır (Lahor, ts.). Hanifi Akın, Ebü’l-Kāsım el-Kazvînî’ye ait muhtasarı İmanın Şubeleri-Şuabu’l-İmân (Beyhakî) Muhtasarı adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 2005).

Şuʿabü’l-îmân’ın birçok nüshası bulunmaktadır (meselâ Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 216; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1123; TSMK, III. Ahmed, nr. 499). Haydarâbâd (1406/1986) ve Bombay’da (nşr. Abdülali Abdülhamîd Hâmid, 1406/1986) eksik olarak basılan kitabın dokuz cilt halinde ilmî neşri gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, I-IX, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 19; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 574; Ömer b. Reslân el-Bulkīnî, Tercümânü Şuʿabi’l-

îmân (nşr. Suûd b. Abdülazîz ed-Da‘cân), MedineDımaşk 1424/2004, neşredenin girişi, s. 34-35, 42-43.

Bekir Topaloğlu

ŞUARÂ SÛRESİ

(شورة الشعراء)

Kur’ân-ı Kerîm’in yirmi altıncı sûresi.

Mekke döneminde Vâkıa sûresinden sonra nâzil olmuştur. Son dört âyetin Medine’de indiğini ileri sürenler de vardır. Bunun sebebi muhtemelen, bu âyetlerde gerçeğe boyun eğmeyen kimselerin iş birliği içinde bulunduğu şairlerle dürüst davranan iman sahibi şairlerden söz edilmiş olmasıdır (Kurtubî, XIII, 60, 102-103). Fakat Mekke devrinde de şiir yoluyla İslâm’a dil uzatanlar mevcuttu. Ayrıca bu dört âyetin önceki üç âyetle hem mâna hem gramer açısından bağlantılı olduğu görülmektedir. Sûrede, son peygambere gelen vahyin İsrâiloğulları âlimlerince tanınıp bilindiğini ifade eden 197. âyetin Medine’de nâzil olduğu yolundaki telakki de isabetli görünmemektedir (Muhammed Esed, II, 740). Sûre adını 224. âyetten almış, İbn Kesîr’in kaydettiğine göre Sûretü’l-câmia diye de adlandırılmış (Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, V, 175) ve Tavâsîn olarak anılan sûrelerden birini teşkil etmiştir. 227 âyet olup fâsılası dört âyette tekrarlanan “İsrâîl” kelimesindeki “ل” dışında “م، ن” harfleridir. Mekke döneminin ortalarında nâzil olduğu tahmin edilen Şuarâ sûresinin içeriğini bir girişten sonra iki bölüm halinde incelemek mümkündür. Girişte sûrenin muhtevasının gerçeği bütün açıklığıyla ortaya koyan ilâhî kitabın âyetlerinden oluştuğu beyan edildikten sonra muhataplarının çoğunun, tebliğ ettiği âyetlere inanmaması yüzünden Hz. Peygamber’e üzüntüden neredeyse kendini tüketeceği hatırlatılmakta ve müşriklerin yeni gelen âyetlerden de sürekli yüz çevirdikleri belirtilmektedir. Ancak onların asılsız kabul edip alayla karşıladıkları vahyin olumlu ve güçlü sonuçları yakında karşılarına çıkacaktır. Aslında yeryüzü ilâhî kudretin nice tecellilerini gözler önüne sermekte, fakat müşriklerin çoğu bundan ibret almamaktadır.

Sûrenin birinci bölümünde insanların dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamayı amaçlayan ilâhî vahyin Hz. Nûh’tan itibaren yedi peygamber tarafından tebliğ edilişinin ibret verici sahnelerine temas edilmektedir. Kur’an’ın genelinde olduğu gibi geçmişten ibret alınması için zikredilen

olaylar kronolojik sıralanmamış, muhataplarca daha çok bilinip ilgi gösterilen, coğrafyalarına yakın yerlerdeki olaylar öne alınmıştır. Burada önce Hz. Mûsâ ile kardeşi Hârûn'un Firavun'a karşı verdikleri mücadele oldukça geniş biçimde anlatılmakta (âyet: 10-68), ardından Hz. İbrâhim'in babasına ve kavmine yönelik daveti, tevhid inancı için yaptığı istidlâl, bu meyanda Cenâb-ı Hakk'ı merhametini etkileyici cümlelerle nitelemesi ve mânidar duası zikredilmekte, âhiret hayatından bir kesit verilmektedir (âyet: 69-104). Daha sonra Hz. Nûh, Hûd, Sâlih, Lût ve Şuayb'ın davet mücadelesine temas edilmekte, her peygamberin irşad şekli ve muhataplarından gelen tepkiler hakkında bilgi aktarılmakta, iman etmeyen kavimlerin helâk edildiği bildirilmektedir (âyet: 105-191).

İkinci bölüm sûrenin giriş kısmıyla uyumlu biçimde son peygamberin davetiyle başlamaktadır. Burada ona gelen mesajın ilâhî vahiyden ibaret bulunduğu ifade edilmekte, buna önceki vahiylere muhatap olan İsrâiloğulları âlimlerinin tanık olduğu belirtilmekte, fakat gerçeği inkârda direnenlerin yine de inanmayacakları kaydedilmektedir (âyet: 192-212). Ardından Hz. Peygamber'e, zamanı yaklaşan zaferin mânevî hazırlıklarından olmak üzere yakın akrabasını yeniden uyarması, müminlere merhamet kanatlarını germesi, gerçeğe karşı direnenlere asla katılmayacağını bildirmesi, azîz ve rahîm olan Allah'a tevekkül etmesi emredilmekte ve onun gece namazlarındaki dua ve niyazlarının kabul edildiği haber verilmektedir (âyet: 213-220). Sûrenin son yedi âyetinde kötülüğü temsil eden şeytanların iftiraya, yalana ve her türlü günaha düşkün kimseler, ayrıca azgınlarla bir arada bulunup her renge giren gayri samimi şairlerle iş birliği içinde bulunduğu belirtilmekte, iyi davranışların eşlik ettiği bir imana sahip olan şairler bunlardan istisna edilmektedir.

Şuarâ sûresinde Hz. Peygamber'in, bir hadiste de belirtildiği üzere (Buhârî, "Riḳāḳ", 36; Müslim, "Feżâʾil", 17-18) ebeveyn şefkatiyle insanları ateşten kurtarma çabalarının sonuç vermemesi yüzünden üzüntüye kapılması dile getirilmekte, kendisini teselli etmek için geçmiş peygamberlerden örnekler verilmekte, hakka davet faaliyetlerinde kula düşen görevin kendi mânevî hayatını en üst düzeye çıkarıp sabır, tevekkül, merhamet ve nezaketle gayretlerini sürdürmekten ibaret olduğu bildirilmektedir. Sûrede Hz. Nûh'tan itibaren kavimlerini hak dine davet eden peygamberlerin davet konuşmasına başlarken, "Allah'tan korkup O'na karşı saygılı olmak istemez

misiniz? Ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim ... bu davet için sizden hiçbir bedel istemiyorum ...” şeklindeki ifadelerinin irşad çalışmaları için yol gösterici nitelikte olduğu görülmektedir. Sûrede Hz. Peygamber’e hitap eden, “Senin rabbin asla yenilgiye uğramayan üstünlük ve engin merhamet sahibidir” meâlindeki âyet sekiz defa tekrarlanmaktadır. Hz. Peygamber Şuarâ sûresinin de yer aldığı, 100’den fazla âyet içeren (miûn) sûreleri övmüş, bu sûrelerin Zebûr yerine kendisine verildiğini ifade etmiştir (İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 224-225). Übey b. Kâ‘b’dan rivayet edilen, “Şuarâ sûresini okuyan kimsenin Hz. Nûh, Hûd, Şuayb, Sâlih ve İbrâhim’i tasdik veya tekzip edenlerle Îsâ’yı tekzip eden ve Hz. Muhammed’i tasdik edenler sayısınca sevap verilecektir” anlamındaki hadisin (Zemahşerî, IV, 346) mevzû olduğu kaydedilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 718). Selâhaddin Yûsuf Şelebî, er-Riyâżü’z-zehrâ͗ fî tefsîri sûreti’ş-Şuʿarâ͗ adıyla bir eser kaleme almış (Kahire 1999), İrfan Şâhid sûrenin şairlerden bahseden son dört âyeti hakkında bir makale yazmıştır (JAL, XIV [1983], s. 1-21). Müellif bu makalesinde Câhiliye devriyle İslâm’ın ilk döneminde şiir hareketleri ve Resûl-i Ekrem’in şairleri gibi konulara temas etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XIX, 74; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 346; Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳur͗ân, Beyrut 1408/1988, XIII, 60, 102-103; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳur͗âni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, V, 175; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 718; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Kahire 1350, IV, 89-90; Elmalılı, Hak Dini, V, 3617; Muhammed Esed, Kur’an Mesajı (trc. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak), İstanbul 1420/1999, II, 740; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâ͗ilü süveri’l-Ḳur͗âni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-225.

Bekir Topaloğlu

ŞUAYB

(شعيب)

Kur'an'da Medyen halkına gönderildiği bildirilen peygamber.

Hz. Şuayb'ın soyu, adı, Hz. Mûsâ ile ilişkisi, peygamber olarak gönderildiği toplum ve âkıbeti konusunda farklı rivayetler nakledilir. İbn Sa'd ile İbn Habîb, Hz. İbrâhim'in soyundan geldiğini belirterek adını Şuayb b. Yevbeb b. Ayfâ b. Medyen b. İbrâhim şeklinde verirler. İbn Sa'd onun Hz. Sâlih'ten sonra, Hz. Mûsâ ve Hârûn'dan önce gönderildiğini nakleder (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 54-55; el-Muḥabber, s. 296, 389). Babasının adının Mîkâil veya Nevîl (Nüveyl) olduğuna dair görüşler de vardır (Taberî, Târîḫ, I, 325; Mes'ûdî, I, 54; II, 281; Sa'lebî, s. 178). Bazıları da Şuayb'ın Hz. İbrâhim'e inanan ve kendisiyle Şam'a hicret eden birinin soyundan geldiğini veya Lût'un kızının oğlu yahut torunu olduğunu söyler (İbn Kuteybe, s. 41; Taberî, Târîḫ, I, 325; Makdisî, III, 75; İbnü'l-Cevzî, I, 324). Şuayb isminin "şa'b" (kabile, halk) veya "şi'b" (vadi, yol) kelimesinin küçültme şekli (ism-i tasgīr) olduğuna dair görüşler bulunmakla birlikte (Kurtubî, VII, 248) peygamber isimlerinin küçültme formunda gelmesi uygun görülmediğinden ismin aslının bu olduğu görüşü tercih edilmiştir (Âlûsî, VIII, 175). İbn Kuteybe onun, "Allahım, beni milletim (şa'bî) içinde mübarek kıl" diye dua ettiği için kendisine bu adın verildiğine dair bir rivayet nakleder (el-Maʿârif, s. 41). Nöldeke ise Şuayb isminin kuzeybatı Arap geleneğinden kaynaklanmış olabileceğini öne sürer (Encyclopaedia Biblica, III, 3081). İslâm öncesi isimlerin listesini hazırlayan Harding'in çalışmasında Şuayb ismine dair bir kayıt yer almaz (An Index, s. 349-350; ayrıca bk. Bosworth, s. 427-428).

Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Şuayb'ın adı geçmez. Ahd-i Atîk'te (Çıkış, 3/1) Mûsâ'nın yardım ettiği kızların babası Yithro diye isimlendirilir. Bazı İslâmî kaynaklarda Şuayb adının İbrânîce'de Yesrûn (İbnü'l-Cevzî, I, 324), Süryânîce'de Yetrûn (Sa'lebî, s. 178; Kisâî, s. 191) şeklinde söylendiği kaydedilir. Bir kısım âlim, Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın Medyen suyuna geldiğinde yardım ettiği kızların babasının Şuayb, bir kısmı ise bunun Şuayb'ın kardeşinin Yetrûn adlı oğlu olduğunu ifade eder (Taberî, Târîḫ, I,

400; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 330). Bu zata Yesrî veya Yesrûn adının verildiğini söyleyen İbn Abbas ve Hasan-ı Basrî onun Şuayb olamayacağını ve Şuayb'ın çok daha önce yaşadığını belirtirler (Hasan el-Basrî, II, 189; Taberî, Târîḫ, I, 400; Mâtürîdî, XI, 32). Takıyyüddin İbn Teymiyye de bu yaşlı kişinin Ehl-i kitap tarafından ne Şuayb ne de peygamber olduğunun zikredildiğini, İbn Abbas'ın ve diğer sahâbenin de Hz. Mûsâ'nın kayınpederi olan bu zatın Şuayb olmadığını ifade ettiklerini söyler (Ḳıṣṣatü Şuʿayb, s. 61 vd.). İbn Teymiyye, Şuayb'ın Hûd ve Sâlih gibi Arap (bu konuda bir hadis için bk. İbn Kesîr, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, s. 199), Mûsâ'nın ise İbrânî soyundan geldiğini dolayısıyla Şuayb'ın dilini bilmediğini, Kur'an'daki anlatımdan onun Medyen'de karşılaştığı iki kızın ve babalarının kendisiyle tercümansız konuştuklarının anlaşıldığını, ayrıca Şuayb'ın kavminin ve beldelerinin yok edildiğini, Hz. Mûsâ Medyen'e geldiğinde ise bu beldenin mâmur durumda bulunduğunu belirtir. Bu yüzden söz konusu yaşlı kişinin ne Şuayb ne de onun kardeşinin oğlu olamayacağını ileri sürer (Ḳıṣṣatü Şuʿayb, I, 63-64).

Kur'an'da Şuayb adı on bir yerde geçer (el-A'râf 7/85, 88, 90, 92 [iki defa]; Hûd 11/84, 87, 91, 94; eş-Şuarâ 26/177; el-Ankebût 29/36); gönderildiği kavmin ismi Medyen (el-A'râf 7/85; Hûd 11/84; el-Ankebût 29/36) ve Eyke (eş-Şuarâ 26/176) şeklinde zikredilir. İslâm kaynaklarında Hz. Şuayb'ın risâlet görevi yaptığı yerin Hûd ve Sâlih peygamberlerin yurdu gibi Kuzeybatı Arabistan ve Akabe körfezinin doğu kıyıları olduğu kabul edilir. Ahd-i Atîk'e göre de göçebe Midyânîler (Medyenliler) batıda Akabe'den Sînâ'ya (Sayılar, 10/29), kuzeyde Moab'a (Tekvîn, 36/35), Moab ve Ammon'un doğusundaki Suriye çölünün uzantılarına (Hâkimler, 7/25), Ürdün vadisinin doğusuna (Sayılar, 25/6-7) kadar yayılmışlardı (Strong, s. 677-678) (ayrıca bk. MEDYEN). Kur'ân-ı Kerîm'de Medyen'den genellikle bir kavim şeklinde bahsedilir. Müslüman âlimler de bunun Medyen b. İbrâhim soyundan gelen bir kavim olduğunu ve yaşadıkları yere de bu adın verildiğini belirtirler. Mes'ûdî bunların Arapça konuştuğunu (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, II, 281-282), İbnü'n-Nedîm de Medyen krallarının Arab-ı Âribe'den ve ilk Arapça yazan kimseler olduğunu söyler (el-Fihrist, s. 7).

Hz. Şuayb'ın Medyen kavmine gönderilmesinden bahseden âyetlerde (el-A'râf 7/85; Hûd 11/84; el-Ankebût 29/36) Şuayb'dan "onların kardeşi" diye söz edilirken Eyke halkına gönderildiğine ilişkin yerde (eş-Şuarâ 26/177)

böyle bir ifade kullanılmamasından, ayrıca Medyen kavminin şiddetli bir deprem ve sesle, Eyke halkının ise “gölge günü” azabıyla yok edildiği bilgisinden hareketle bazı âlimler Hz. Şuayb’ın Medyen kavmine ve Eyke halkına olmak üzere iki defa risâletle görevlendirildiğini ileri sürmüştür (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VII, 530; IX, 471; Makdisî, III, 76-77; Kurtubî, XIII, 135, 137, 270). Sa‘lebî, Ashâbü’l-Eyke ile Medyen’i aynı topluluk kabul eder (Ḳıṣaṣü’l-enbiyâʾ, s. 178). Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Ashâbü’l-Eyke’nin şiddetli sıcaktan dolayı ormana sığınan Medyen halkına verilen isim olduğunu (Tefsîr, I, 548; II, 168, 260), Kisâî, Medyen kavminin yaşadığı yere daha sonra Ashâbü’l-Eyke’nin geldiğini ve zamanla Medyenliler’le karıştıklarını ifade eder (Ḳıṣaṣü’l-enbiyâʾ, s. 191). Beyzâvî de Ashâbü’l-Eyke’nin Medyen yakınındaki ormanda yaşayan bir kavim olup Hz. Şuayb’ın Medyen gibi onlara da gönderildiğini, ancak onların yabancı bir toplum sayıldığını belirtir (Envârü’t-tenzîl, II, 59). Mâtürîdî’ye göre Şuarâ sûresindeki âyette Hz. Şuayb’dan Eyke halkının kardeşi diye söz edilmemesi onların soyundan gelmediğine işaret etmez; zira Hz. Âdem’in çocukları olan bütün insanlar kardeş sayılır. Mâtürîdî, Medyen’in Eyke olup olmadığının bilinmediğini, bu durumda Hz. Şuayb’ın ya onların hepsine birden gönderildiğini veya iki topluluğun aynı topluluk olabileceğini söyler (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, X, 332-333; krş. Ebü’l-Leys es-Semerkandî, II, 165). İbn Kesîr’e göre Hz. Şuayb’ın iki ayrı topluma gönderildiğine ilişkin İkrime’den aktarılan rivayet zayıf, Medyen ve Ashâbü’l-Eyke’nin iki ayrı toplum sayıldığına dair Abdullah b. Ömer’den nakledilen rivayet de garîb ve mevkuftur. Aslında bu iki toplum aynı kavim olup Kur’an’da her ikisinin aynı konularda uyarılması da bunu göstermektedir (Tefsîr, III, 297; ayrıca bk. Âlûsî, XIV, 75). Hz. Şuayb’ın iki halka gönderilmesinden bahseden âyetlerdeki ifadelerin benzerliğinden dolayı

Taberî’den itibaren pek çok müslüman âlim bu iki kavmi aynı kabul etmiştir.

Kur’an’da Hz. Şuayb’ın, kavmini Allah’tan başka tanrı olmadığına inanmaya, kendisinin peygamberliğini benimseyip sadece Allah’a kulluk etmeye (eş-Şuarâ 26/176-179; el-A‘râf 7/85), ölçü ve tartıyı doğru yapmaya, insanlar arasında adaleti gözetmeye, haksızlıkta bulunmamaya, bozgunculuk yaparak yeryüzünde karışıklık çıkarmamaya (el-A‘râf 7/85-86, 90; Hûd 11/84-86; eş-Şuarâ 26/181-183) davet ettiği; uyarıları dikkate

almadıkları takdirde Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût peygamberlerin kavimlerinin başına gelenlerin kendi başlarına da gelebileceği konusunda onları uyardığı, özellikle Lût kavminin kendilerine çok uzak olmadığını hatırlattığı (Hûd 11/89) haber verilir. Bazı kaynaklarda, Hz. Şuayb'ın Allah'ın emirlerini kavmine tebliğindeki tatlı üslûbu ve güzel anlatımından dolayı "hatîbü'l-enbiyâ" diye nitelendirildiği ifade edilir (Taberî, Târîẖ, I, 327; İbn Ebû Hâtim, VIII, 2814; Kurtubî, VII, 248). Medyen kavminin Hz. Şuayb'ın yaptığı uyarıları dikkate almaması yüzünden şiddetli bir deprem (el-A'râf 7/91; el-Ankebût 29/37), şiddetli bir ses (Hûd 11/94) ve "gölge günü" azabı ile (eş-Şuarâ 26/189) yok edildiği, bu cezadan sadece Şuayb'a inananların kurtulduğu bildirilir. Hz. Şuayb ve ona inananlar bazılarına göre Mekke'ye gitmişler ve orada ölmüşler, bazılarına göre ise aynı yerde yaşamaya devam etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Basrî, et-Tefsîr (nşr. Muhammed Abdürrahîm), Kahire 1992, II, 189; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 47, 54-55; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 296, 389; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 41-42; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), I, 325-329, 396-400; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, V, 542-546; VI, 3-7; VII, 96-107, 530; IX, 471-475, 530; X, 139-140; İbn Ebû Hâtim, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1417/1997, V, 1519-1524; VI, 2070-2079; VII, 2270-2271; VIII, 2810-2817; IX, 2965-2966; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2007, X, 332-335; XI (nşr. Ali Haydar Ulusoy), İstanbul 2008, s. 32, 120; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. B. de Meynard - P. de Courteille), Beyrut 1966, I, 54; II, 281-282; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîẖ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 66, 75-77, 85; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Tefsîr (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 546-549; II, 165-169, 260-261; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ - Teceddüd), Tahran 1971, s. 7; Sa'lebî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye), s. 178-179, 186-188; Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. I. Eisenberg), Leiden 1922, s. 191-194; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, I, 324-330; Kurtubî, el-Câmiʿ, VII, 247-252;

XIII, 134-137, 267-279; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teˀvîl (nşr. H. O. Fleischer), Lipsiae 1846-48, II, 59; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Ḳıṣṣatü Şuˁayb (nşr. M. Reşâd Sâlim, Câmiˁu’r-resâˀil içinde), Kahire 1389/1969, I, 61-66; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurˀâni’l-ˁaẓîm (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut, ts., III, 297, 330; a.mlf., Ḳıṣaṣü’l-enbiyâˀ (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Kahire 1989, s. 197-209; Âlûsî, Rûḥu’l-meˁânî, VIII, 175-176; XIV, 75; G. L. Harding, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions, Toronto 1971, s. 349-350; C. E. Bosworth, “The Qur’anic Prophet Shu’aib and Ibn Taimiyya’s Epistle Concerning Him”, Medieval Arabic Culture and Administration, London 1982, s. 425-440; J. Strong, Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible, Peabody, ts. (Hendrickson Publishers), s. 677-678; Nöldeke, “Midian”, Encyclopaedia Biblica, Toronto 1902, III, 3079-3081; Fr. Buhl, “Medyen Şuayb”, İA, VII, 473-474; A. Rippin, “Shu’ayb (A Prophet)”, Encyclopaedia of the Holy Qur’ân (ed. N. K. Singh - A. R. Agwan), Delhi 2000, IV, 1363-1365.

Mehmet Ümit

ŞUAYB b. EBÛ HAMZA

(شعيب بن أبي حمزة)

Ebû Bişr Şuayb b. Dînâr el-Ümevî el-Hımsî (ö. 162/779)

Hadis hâfızı, kâtip.

Humus'ta doğdu. Babasının künyesiyle Şuayb b. Ebû Hamza diye anıldı. Nâfi', İbn Şihâb ez-Zührî, Ebü'z-Zinâd, İkrime b. Hâlid, İbnü'l-Münkedir, Zeyd b. Eslem gibi hocalardan ders aldı. Oğlu Bişr başta olmak üzere Ebû Hayve, Velîd b. Müslim, İsmâil b. Ayyâş, Bakıyye b. Velîd ve Ebü'l-Yemân onun talebeleri arasında yer alır. Yahyâ b. Maîn, yazısı güzel olan ve Dîvânü'n-nafakāt'ta görev yapan Şuayb'ın Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik için Zührî'den imlâ yoluyla hadis yazdığını zikretmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 188). Şuayb, İbn Şihâb ez-Zührî'ye kâtiplik yaptı ve onun en güvenilir talebesi oldu. Bu hocadan rivayet ettiği hadislerin sayısı 1700'ü bulmaktadır. Şuayb'ın ölümüne yakın bir zamanda oğlu Bişr'in de yanında bulunduğu bir sırada bazı öğrencileri kendisinden hadis yazmak istediklerini söylemişler, Şuayb da büyükçe bir sepeti göstererek, "Bunlar Zührî'den dinleyip yazdığım ve daha sonra tashih ettiğim hadislerdir, isterseniz bunları benden rivayet edebilirsiniz" demiş, talebelerin rivayet sırasında hangi sîgayı kullanacaklarını sormaları üzerine de "enbeenâ Şuayb, ahberanâ Şuayb" diyebileceklerini belirttikten sonra aynı hadisleri kendisinden semâ ve kıraat yoluyla alan oğlu Bişr'den de rivayet edebileceklerini ilâve etmiştir (Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, I, 433, 434; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 190). Şuayb 162'de (779) vefat etti. Bu tarih 163 olarak da zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in, kitaplarını gördüğünü ve bunların zabt yönünden sağlam olduğunu söyleyerek kendisinden övgüyle söz ettiği Şuayb hakkında hadis münekkitlerince sika ve sebt gibi değerlendirmeler yapılmıştır. Şuayb'ın rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 120-121, 127; II, 90; Fesevî, Târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410/1990, I, 151; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 272, 409, 416, 433, 434; II, 703, 715, 716; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 187-192; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 221-222; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 351-352.

Abdülkadir Şenel

ŞUAYB b. MUHAMMED

(شعيب بن محمّد)

(ö. II./VIII. yüzyıl ortaları [?])

Hâricî fırkalarından Acâride’nin tâli bir grubu olan Şuaybiyye’nin kurucusu

(bk. ACÂRİDE).

ŞUAYB ŞEREFEDDİN EFENDİ

(1842-1911)

Gülşenî-Sezâî şeyhi.

Edirne'de doğdu. Edirne Velî Dede Gülşenî Dergâhı şeyhi Mehmed Seyfullah Efendi'nin oğludur. Soyu beşinci kuşakta Gülşeniyye'nin Sezâiyye kolunun pîri Hasan Sezâî-yi Gülşenî'nin damadı Şeyh Ahmed Müsellem Efendi'ye ulaşır. Tahsiline Konyalı Hacı Mahmud Efendi'nin yanında başladı. Edirne rüşdiyesinde Kütahyalı Osman Efendi'den Arapça ve Farsça, Berberzâde Mehmed Efendi'den dinî ilimleri öğrendi. Babasının vefatı üzerine yirmi yaşlarında İstanbul'a giderek Molla Aşkî Dergâhı'nda Gülşeniyye'den Gürcü Ali Efendi'nin halifelerinden Bolulu Şeyh Mustafa Hilmi Efendi'ye intisap etti. Kendisine Gülşenî tacı ve hırkası verildikten sonra Edirne'ye döndü. Mânevî bir işaretle 1864 yılında tekrar İstanbul'a giderek şeyhinden Gülşenî icâzetnâmesi aldı ve Edirne'ye gelip Velî Dede Gülşenî Dergâhı meşihatını üstlendi. Üç yıl sonra şeyhi Mustafa Hilmi Efendi'nin vefatı üzerine Eskicami müderrisi Hâfız İsmâil Rüşdü Efendi'den tefsir ve hadis okumaya başladı; tasavvufî konularda kendisinden faydalandı. 1873'te Halkalı Dergâhı şeyhi Hayrabolulu Mehmed

Mahvî ile tanışarak ondan feyiz aldı. Böylece Gülşeniyye'nin Hâletiyye koluna da intisap etmiş oldu. Hocası İsmâil Rüşdü'nün aracılığıyla tanıştığı Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'den 1876 yılında Nakşibendiyye, Celvetiyye, Şâbâniyye, Kādiriyye, Rifâiyye ve Halvetiyye tarikatlarından icâzet alırken kendisi de ona Gülşeniyye icâzeti verdi. Edirne, Uzunköprü ve Keşan civarında yaptığı seyahatlerle etrafında geniş bir mürid halkası oluşan Şuayb Şerefeddin Efendi, Velî Dede Gülşenî Dergâhı'nda uzun yıllar irşad faaliyetinde bulundu ve 5 Haziran 1911 tarihinde Uzunköprü'de vefat etti. Cenaze namazı Edirne Eskicami'de kılındıktan sonra dergâhın hazîresinde Ahmed Müsellem Efendi'nin kabrinin yanına defnedildi. Hüseyin Vassâf ölümüne "şeyh-i ârif billâh" ifadesini, halifesi Şeyh Mehmed Şehrî, "Dem-i hûya verip demi pîr-i azîz Şerefeddin/Verdi hûya

dem-i hû pîr-i âlem Şerefeddin/Habîbi hû dedi vardı cenâb-ı Şâh Şerefeddin" mısralarını tarih düşürmüştür.

Şuayb Şerefeddin Efendi'nin ikinci eşi Sümbül Hanım'dan Ali Seyfullah, Mehmed İrfan, Mehmed Kemâleddin ve Mehmed Vefâ adında dört oğlu ile Dervişe Hanım adlı bir kızı dünyaya gelmiştir. Ali Seyfullah, Uzunköprü'de mektep muallimi iken yirmi iki yaşında veremden ölmüş, Mehmed İrfan ve Mehmed Kemâleddin, I. Dünya Savaşı'nda Suriye cephesinde şehid düşmüş, Mehmed Vefâ, Uzunköprü'de ablası Dervişe Hanım ve eşi Gülşenî - Rifâî şeyhi Mustafa Zevkî Efendi'nin yanında hayatını sürdürmüştür. Şuayb Efendi'nin soyu kızı vasıtasıyla devam etmiş, aile 1934'te çıkan soyadı kanununun ardından Keçeci soyadını almıştır. Şuayb Efendi'nin vefatından sonra dergâhın postnişinliğine oğlu Mehmed İrfan Efendi, küçük kardeşi İsmâil Talat Efendi, yeğenleri Hâfız Sırrî ve Ahmed Hayâlî efendilerle damadı Mustafa Zevkî Efendi geçmiştir. Bunlar tarikat terbiyesini Şuayb Şerefeddin Efendi'den almışlardır. "Şerefeddîn-i Sânî" lakabını alan Şeyh Ahmed Hayâlî ayrıca Hüdâyî Âsitânesi postnişini Şeyh Gülşen Efendi'den Celvetî, Uzunköprü Müftî Ferîdüddin Efendi Dergâhı şeyhi Emin Efendi'den Rifâiyye icâzeti almış, münhal olan Saçlı İbrâhim Efendi Tekkesi'nde Rifâî şeyhliği yapmıştır.

Hüseyin Vassâf'ın melâmet ve mahviyet ehli, vahdet-i vücûd zevkine mazhar bir mürşid olarak tanımladığı Şuayb Şerefeddin Efendi, Gülşeniyye tarikatı mensuplarınca tarikatın son devirdeki müceddidi sayılmıştır. Nitekim, "Fâris-i meydân-ı aşkım Gülşen-i Sânî/Mürdeler ihyâ eder ol cân ile cânan benim" makta‘ beyitli bir fahriyyesinde kendisini ikinci İbrâhîm-i Gülşenî diye niteler. Pîrleri İbrâhim Gülşenî ve Hasan Sezâî'nin yolundan giden Şuayb Efendi, Hüseyin Vassâf'a ve diğer halifelerine gönderdiği mektuplarıyla Hasan Sezâî'nin mektubat geleneğini sürdürmüş ve mektup yazma biçiminde, üslûbunda, kullandığı mühürde onu taklit etmiştir. Hüseyin Vassâf'ın naklettiğine göre Şuayb Şerefeddin Efendi Anadolu, Rumeli ve Arabistan'da olmak üzere 400'den fazla halife yetiştirmiştir (altmış beş kadar halifenin isim listesi için bk. Sefîne-i Evliyâ, III, 278). En başta gelen müridlerinden biri olan Hüseyin Vassâf, şeyhinin kendisine yolladığı altmış üç mektubu Mürâselât adlı eserinde toplamıştır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2310). Şeyh ile mürid arasındaki mektuplaşma geleneğinin önemli örneklerinden olan Mürâselât'ta ayrıca

Şeyh Şuayb'ın diğer halifelerine gönderdiği mektup sûretleri, hayatı hakkında bilgiler, "Şeref" mahlasıyla yazdığı bazı şiirler, Vassâf'ın Şeyh Şuayb'a ve bazı halifelerine yolladığı mektuplarla cevapları da yer almaktadır. Şadiye Çimen, Şuayb Şerefuddîn-i Gülşenî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2002, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Eserleri. 1. Îzâhu'l-merâm fî meziyyeti'l-kelâm. Hasan Sezâî'nin, "Kalem-i sun'-i ezel her ne ki tahrîr etti/Kaydedip suhf-i ebedde anı takrîr etti" beytiyle başlayan beş beyitlik gazelinin şerhidir (İstanbul 1310). Kalem sûresinin ilk âyetinin bir nevi işârî tefsiri sayıldığından Şerhu'n-noktati ve'l-kalem adıyla da anılır. Eser, Yaman Arıkan tarafından sadeleştirilerek Kâinâtın Mihveri adıyla yayımlanmış (İstanbul 1975), bu yayının bazı ilâvelerle birlikte Îzâhu'l-merâm fî meziyyeti'l-kelâm ismiyle ikinci baskısı yapılmıştır (İstanbul 2001). 2. Risâle-i Nûr. Allah'ın "nûr" isminin İbnü'l-Arabî, Niyâzî-i Mısrî ve Hasan Sezâî'nin fikirleri çerçevesinde izahından ibarettir. Hacmi küçük olan risâle Mürâselât'ta bulunmaktadır. Ayrıca sadeleştirilerek Îzâhu'l-merâm'ın ikinci baskısına eklenmiştir. Hüseyin Vassâf, Şuayb Efendi'nin ayrıca Şerh-i Salât-ı Meşîşiyye, Keşfü's-salât, Alâ Rivâyet-i Besmele-i Şerîf ve Hâtıra Defterleri adlı eserleri olduğundan bahsetmektedir. Vassâf, Hâtıra Defterleri'nin bir kısmının Uzunköprü'de damadı Şeyh Mustafa Zevkî Efendi'de, diğerlerinin Gülşenî Velî Dede Kütüphanesi'nde bulunduğunu söyler. Şuayb Şerefeddin'in Dede Ömer Rûşenî'nin bazı kaside, gazel ve rubâîleriyle Miskinnâme'sinin bazı bölümlerinden ve diğer mesnevilerinden yaptığı bir seçme Âsâr-ı Aşk adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1316).

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, II, 128a-b; Hüseyin Vassâf, Mürâselât, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2310; a.mlf., Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 249-286; Himmet Konur, Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı, İzmir 2003, s. 43-44; Selami Şimşek, Edirne'de Tasavvuf Kültürü, İstanbul 2008, s. 91-102; Mustafa Uzun,

“Dede Ömer Rûşenî”, DİA, IX, 81; Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, “Hüseyin Vassâf”, a.e., XIX, 18.

Semih Ceyhan

ŞUAYBİYYE

(bk. MEDYENİYYE).

ŞUAYBİYYE

(الشعيبيّة)

Hâricî fırkalarından Acâride'ye mensup Şuayb b. Muhammed'in (ö. II./VIII. yüzyıl ortaları [?]) görüşlerini benimseyen tâli bir fırka

(bk. ACÂRİDE).

ŞUAYBİYYE

(الشعيبيّة)

Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Şuayb el-Hicâzî’ye (ö. 1040/1630) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

ŞU‘BE b. AYYÂŞ

(bk. EBÛ BEKİR b. AYYÂŞ).

ŞU‘BE b. HACCÂC

(شعبة بن الحجّاج)

Ebû Bistâm Şu‘be b. el-Haccâc b. el-Verd el-Ezdî el-Basrî (ö. 160/776)

Tebeu’t-tâbiîn neslinden muhaddis, ricâl âlimi.

82-87 (701-706) yılları arasında Vâsıt’ta doğdu. Ailesi hakkında fazla bilgi yoktur, ancak ebeveyninin hadis öğrenmeye meraklı kişiler olduğu anlaşılmaktadır

(Abdülmelik Bekir, s. 15). Ezd kabilesinin mevlâsı olan Şu‘be ilk gençlik yıllarını Vâsıt’ta geçirdi. 110 (728) yılından önce Basra’ya yerleşerek Hasan-ı Basrî’den fıkıh öğrendi. Beşşâr ve Hammâd adlı kardeşleri ilim tahsil etmesi için ömrü boyunca nafakasını üstlenmişlerdir. Gençliğinde şiire merak sarıp uzunca bir süre Tırımmâh et-Tâî’den ders aldı ve Asmaî tarafından, “Şiir konusunda Şu‘be’den daha bilgilisini görmedim” ifadesiyle övüldü. Ancak daha sonra Hakem b. Uteybe’nin etkisiyle hadise yöneldi. Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Şa‘bî, Enes b. Sîrîn, Amr b. Dînâr gibi şahsiyetlere yetişti ve 400’den fazla tâbiîden hadis alarak ashâbü’l-hadîsin en meşhur simalarından biri oldu (Mizzî, XII, 479-489). Kûfe, Mekke, Medine, Bağdat ve Medâin’e yolculuk yapan Şu‘be’nin talebeleri arasında A‘meş, Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn İshak, Süfyân es-Sevrî, Abdurrahman b. Mehdî, Vekî‘ b. Cerrâh, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Âdem b. Ebû İyâs, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Amr b. Merzûk zikredilmektedir. Hocalarının önemli bir kısmı da Şu‘be’den hadis rivayet etmiştir. Şu‘be gönlü zengin, fakirlere karşı merhametli, dünya malına değer vermeyen zâhid bir kimseydi. Onun idarecilerin ihsanlarını kabul etmediği belirtilmektedir.

Hadis ilmi açısından Şu‘be’yi önemli kılan husus, Kütüb-i Sitte’de yüzlerce rivayetinin bulunması kadar Basra’da sistemli hadis tasnifini ve ricâl tenkidine dair bilgi toplama ve değerlendirme faaliyetini başlatmış olmasıdır (DİA, XXII, 85; XXXII, 170). Hadisin her alanındaki bilgisi

dolayısıyla “emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs” diye anılırdı. Zayıf ve metrûk râviler hakkındaki değerlendirmeleriyle Iraklı âlimlere yol göstermiştir. Şâfiî, “Şu‘be olmasaydı Irak’ta hadis bilinmezdi” diyerek onun bu özelliğine işaret etmiştir. Önceki nesillere ait ilmin dayandığı belli başlı kişilerden olduğu için döneminin meşhur isnadlarında mutlaka adı geçerdi. Hadislerin sağlam bir şekilde tesbitine önem verir, ehil sayılmayanların rivayete kalkışmasını eleştirir, hadis uyduran kimseleri sultana şikâyet etmekle tehdit ederdi. Sahih bir hadis elde etmenin kendisine herkesten ve her şeyden daha sevimli geldiğini söylerdi. Tedlîsi büyük bir suç kabul eder, muan‘an hadisi muttasıl saymazdı. Hocalarının semâları açıkça belirtilmeyen veya kendisinin bilmediği rivayetlerini ve icâzetle rivayeti benimsemezdi. İhtiyatı dolayısıyla sadece sika olarak tanıdığı kimselerden hadis alır, rivayeti perde arkasından duyan kişinin semâını geçerli saymaz, takvâ sahibi olmayan kişilerden hadis rivayet etmezdi. En küçük bir şüphe durumunda rivayetleri terkederdi. Bu sebeple Şu‘be’nin kendilerinden hadis naklettiği kişiler hakkında ayrıca araştırma yapılmadığı söylenmiştir. Bir mecliste en fazla iki hadis öğrenir, bunları hocasından defalarca dinleyip iyice ezberlemeden bir yenisine geçmezdi. Hadisleri yazarak değil ezberleyerek muhafaza ettiği, hadis yazan talebelerine öfkelendiği söylense de hadis imlâ ettiği, başkalarına ait kitapları incelediği, mükâtebe yoluyla hadis aldığı, kitap telif ettiği ve şahsî bir kütüphanesinin bulunduğu bilinmektedir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 228; Abdülmelik Bekir, s. 29, 33, 37-38, 46, 53-54; DİA, XXII, 226; XXVII, 11). Şu‘be’nin hadisle meşguliyetinin ilk yıllarında Râfizîler’in bazı görüşlerini benimsediği, fakat Basralı hadis âlimleriyle yaptığı tartışmalar neticesinde bu görüşlerden vazgeçtiği belirtilmektedir (Hatîb, IX, 260). Kendisine Aʿyânü’ş-Şîʿa’da yer verilmesinin bu sebeple olabileceği söylenmektedir (Mv.AU, VI, 195).

Kaynaklarda Şu‘be b. Haccâc’a el-Ġarâʾib fi’l-ḥadîs̱, Kitâbü Şuʿbe, Muṣannefü Şuʿbe, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm gibi eserler nisbet edilmektedir. Ehil olmayan kişilerin eline geçmemesi için ölümünden sonra kitaplarının imha edilmesini vasiyet etmiş ve oğlu Sa‘d bu vasiyeti yerine getirmiştir. Basra’da ilk musannifler arasında zikredilmesine rağmen günümüzde elde bir eserinin bulunmayışı bu durumla ilgili olmalıdır. Şu‘be’ye ve rivayetlerine dair klasik dönemde yazılan eserlerden bazıları şunlardır: Ahmed b. Hanbel, Kitâbü Ḥadîs̱i Şuʿbe (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 665); Müslim b. Haccâc, Meşâyiḫu Şuʿbe (a.g.e., II, 590), er-

Ruvât ʿan Şuʿbe (Abdülmelik Bekir, s. 155); Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Ḥikâyâtü Şuʿbe ve ʿAmr b. Mürre (Cüzʾ min ḥikâyâti Ebî Bistâm adıyla nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, II/8 [Dımaşk 1402/1982], s. 120-128); Nesâî, Müsnedü ḥadîs̱i Şuʿbe b. el-Ḥaccâc (DİA, XXXII, 565); Ebû Kureyş el-Kuhistânî, Kitâbü Ḥadîs̱i Mâlik ve Süfyân ve Şuʿbe (Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 766); İbn Hibbân, Mâ h̲âlefe's̱-S̱evrî fîhi Şuʿbe, Mâ ʿinde Şuʿbe ʿan Ḳatâde ve leyse ʿinde Maʿbed ʿan Ḳatâde; Taberânî, Müsnedü Şuʿbe (Ḥadîs̱ü Şuʿbe b. el-Ḥaccâc; bk. Kettânî, s. 83); İbn Adî, Cemʿu eḥâdîs̱i'l-Evzâʿî ve Süfyâni's̱-S̱evrî ve Şuʿbe ve İsmâʿîl b. Ebî H̲âlid ve cemâʿat mine'l-muḳıllîn; İbnü'l-Muzaffer, Ġarâʾibü ḥadîs̱i Şuʿbe (Abdullah b. Abdülazîz el-Gusn tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır, DİA, XXI, 148); Ebû Abdullah İbn Mende, Ġarâʾibü Şuʿbe (İbn Hacer el-Askalânî tarafından Tertîbü Ġarâʾibi Şuʿbe li'bn Mende adıyla bablara göre düzenlenmiştir, DİA, XX, 178); Ebû Bekir el-Berkānî, Ḥadîs̱ü Şuʿbe b. el-Ḥaccâc el-Vâsıṭî; İbn Şâzân el-Bağdâdî, Ḥadîs̱ü Şuʿbe (DİA, XX, 370); Ebû Nuaym el-İsfahânî, Meşâhîru eḥâdîs̱i Şuʿbe (Ebû Nuaym, Ḥilye içinde, VII, 157-209); Hatîb el-Bağdâdî, Muʿcemü'r-ruvât ʿan Şuʿbe. Zehebî, Nefḍu'l-cuʿbe fî ah̲bâri Şuʿbe. Abdülmelik Bekir Abdullah Kādî, Şuʿbe b. el-Ḥaccâc ḥayâtühû ve ḥadîs̱ühû adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Kahire 1401/1981).

Hadis alanıyla yakından ilgilenen bazı müsteşrikler, Şu'be hakkında çeşitli değerlendirmeler yapmışlardır. Emevîler'le Abbâsîler'i dine yaklaşımları ve ulemâ ile ilişkileri açısından karşılaştıran Goldziher, sünneti bir ilim ve hayat tarzı olarak yerleştirmeye çalışan Şu'be gibi âlimlerin -kendi deyimiyledünyevî Emevî idaresi döneminde değil Abbâsîler sayesinde uygun ortama kavuştuklarını söyler (Muslim Studies, II, 76-77). Goldziher ricâl tenkidinin Şu'be döneminde başladığını da kabul etmektedir (a.g.e., II, 135). İsnadların belli bir dönemde birden fazla tarike yayılmasından kuşkulanan Schacht bu tariklerin çoğaldığı noktadaki râvileri "müşterek râvi" diye adlandırır. Ona göre müşterek râviler, içinde yer aldıkları isnadların kendilerinden önceki kısmını uyduran kişilerdir. Schacht bu bağlamda Şu'be'yi de müşterek râvi saymaktadır. Onun teorisini geliştiren G. H. A. Juynboll de Şu'be'nin İslâm tarihindeki en velûd müşterek râviler arasında bulunduğunu söyler. Juynboll'e göre, gerçekte var olmayan birçok ismi içeren ricâl literatüründe ve isnadlarda çok sık zikredildiği için inandırıcılığını kaybeden isimlerden biri sayılan Şu'be'nin itibarı istismar

edilmiş ve onunla aynı adı taşıyan bazı uydurma râviler icat edilmiştir (Muslim Tradition, s. 143). Juynboll, genellikle Şu‘be ile çağdaş kabul ettiği bu kişilerin gerçek ve tarihî Şu‘be’den niçin ayırt edilemediği sorusuna cevap vermemektedir. Yine Juynboll’e göre Şu‘be, müşterek râvi sıfatıyla uydurduğu rivayetlerle hadis literatürünü şekillendirmekle kalmamış, bu hadisleri Hz. Muhammed dönemine ulaştırabilmek için uzun ömürlü bazı râviler icat etmiş, Basra’da buna en

uygun isim olarak Enes b. Mâlik’i seçmiştir. Kûfeliler’den öğrendiği yaş hilesini kullanan Şu‘be, Enes’in uzun ömürlü, zengin ve çok sayıda evlât sahibi olması için Hz. Muhammed’in yaptığı duanın aktarıldığı haberin de kaynağıdır. Bu hadisin İbn İshak’ta yer almamasından hareketle hadisin o dönemde bilinmediği sonucunu çıkaran Juynboll’ün, belirli bir dönemde tartışılan bir konu hakkında tartışan tarafların ilgili bir hadise işaret etmemesini o hadisin sonradan uydurulduğuna delil saydığı anlaşılmakta, onun bu yaklaşımının hem müsteşrikler hem müslümanlar tarafından eleştirildiği görülmektedir. İbn İshak’ın es-Sîre’sinde Enes’i Hz. Peygamber’den hemen sonra zikreden, yani onun sahâbî olduğunu gösteren birçok isnad bulunduğu halde Juynboll onun es-Sîre’deki isnadlarda sadece birkaç defa geçtiğini ileri sürmekte ve bunu iddiası için destek saymaktadır. Schacht sonrası genel çizgiyi takip ederek akîdevî veya hukukî bir kural yahut hükme mesnet olmadıkları sürece tarihî haberleri benimseyen Juynboll, Şu‘be’nin bazı olayları gerçekten naklettiğini kabul etse de araştırmalarında daha çok Schacht’ın son dönemlerde güvenilirliği iyice sarsılmış olan iddialarına dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 280-281; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 283-285; İbn Adî, el-Kâmil, I, 81-93; Ebû Nuaym, Ḥilye, VII, 144-209; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 255-266; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 479-495; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 202-228; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 193-197; II, 590, 665, 766; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 338-346; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 417; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber -

S. M. Stern), London 1971, II, 76-77, 135; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, Beyrut 1400, s. 83-84; Abdülmelik Bekir Abdullah Kādî, Şuʿbe b. el-Ḥaccâc: Emîrü’l-müʾminîn fi’l-ḥadîs̱, Kahire 1401/1981, s. 15, 29, 33, 37-38, 46, 53-54, 155-156; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 143; a.mlf., “S̱ẖuʿba b. Al-Hajjāj (d. 160/776) and His Position among the Traditionists of Basra”, Le Muséon, CXI, Louvain 1998, s. 187-226; a.mlf., “S̱ẖuʿba b. al-Had̲j̲d̲j̲ād̲j̲”, EI² (İng.), IX, 491-492; Hüseyin b. Kāsım b. Muhammed en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, VI, 72-73, 367; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 58-59; M. Nâsır ez-Zeâyirî, “İbnü’l-Ḥaccâc, Ebû Bistâm el-Vâsıṭî Şuʿbe b. el-Verd”, Mv.AU, VI, 195-200.

İbrahim Hatiboğlu

ŞUF‘A

(bk. ŞÜF‘A).

ŞUĞUL

(شغل)

Türk dinî mûsikisinde bir form.

Şuğl, Türk dinî mûsikisinde bestekârların Türk mûsikisi makam ve usulleriyle besteledikleri Arapça güfteli ilâhilere verilen isimdir. Günümüze ulaşan örneklerden XVII. yüzyıldan beri şuğul bestelendiğini söylemek mümkündür. Sadettin Nüzhet Ergun XIX. yüzyılın sonlarına doğru şuğullerin tekkelerde büyük bir revaçla okunduğunu ifade eder. Şuğullerin büyük kısmı kolay anlaşılır ifadelerden meydana gelir, beste itibariyle de hareketli eserlerdir. Ağızdan ağıza nakledilmesi esnasında zamanla bazılarının güftesi bozulduğundan pek azının güfte yazarı bilinmektedir. Bazı şuğuller Hz. Ebû Bekir, İmam Bûsîrî, Bilâl-i Habeşî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ahmed er-Rifâî ve Ahmed el-Bedevî'ye nisbet edilmektedir. Şuğuller tekkelerde zikir esnasında okunduğu için ritme uygun olması yönünde daha çok nîm-sofyan, sofyan, düyek gibi küçük usullerle bestelenmiştir. Özellikle bayramlarda ve kandil gecelerinde icra edilen ve daha çok Rifâî, Kādirî, Bedevî, Desûkī, Sa'dî tarikatlarına has bir tören olan nevbe merasimlerindeki kıyam zikri esnasında vurulan halîle, mazhar, kudüm gibi çalgılar eşliğinde ilâhilerle beraber okunan şuğullerde ağırdan başlayıp giderek süratlenen bir seyir takip edilir.

El yazması güfte mecmualarında fazla şuğul yer almamakta, şuğul güftelerinin derlendiği mecmualara kütüphanelerde pek fazla rastlanmamaktadır. Bunların arasında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (TY, nr. 4116) Ebhe'n-naġamât fî terennümâtı ilâhiyyât adlı eser en geniş şuğul mecmualarından biridir. Günümüz dinî mûsiki repertuvarında da sayıları fazla olmayan şuğullere dinî mûsiki icralarında pek az yer verilmektedir. Zamanımıza ulaşan elli civarındaki şuğul repertuvarının büyük bir kısmı Zekâî Dede'ye aittir. Bunların içinde bestesi Zâkirî Hasan Efendi'ye ait, "Şefîʿu'l-ḫalḳı fi'l-maḥşer Muḥammed ṣâḥibü'l-minber" mısraıyla başlayan pençgâh; Hacı Fâik Bey'in, "Cûd bi-lütfik yâ ilâhî" mısraıyla başlayan sabâ; Zekâî

Dede’nin, “Taʿaşşaḳtü bi-envâri cemâlik” mısraıyla başlayan hicaz, “İn nilte yâ rîḥa’ṣ-ṣabâ” mısraıyla başlayan sabâ; Sadettin Kaynak’ın, “Yâ ṣâḥibe’l-cemâl ve yâ seyyide’l-beşer” mısraıyla başlayan hüzzam şuğulleri en meşhurlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 123; II, 401, 404; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 85; Kâzım Uz, Musiki Istılâhatı (nşr. Gültekin Oransay), Ankara 1964, s. 68; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara, ts. (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), s. 167; Nuri Özcan, On Sekizinci Asırda Osmanlılar’da Dînî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38; Mehmet Emin Altıntop, Türk Din Mûsikîsinde Arapça Güfteli İlâhîler (Şuğuller) (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa İsmail Rızvanoğlu, Eyyûbî Mehmet Zekâî Dede (1824-1897) Hayatı ve Dînî Eserleri (yüksek lisans tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34-35; Öztuna, BTMA, II, 363; Süreyya Ağayeva, “Nevbe”, DİA, XXXIII, 37-38.

Erdoğan Ateş

ŞUH

(bk. CİMRİLİK).

ŞUKRÂN

(شقران)

Şukrân Sâlih b. Adî

Hz. Peygamber’in âzatlısı, sahâbî.

Habeş asıllı olup adından çok Şukrân lakabıyla tanınmıştır. Habeşistan’dan Arap yarımadasına ne zaman ve nasıl geldiği bilinmemektedir. Resûl-i Ekrem’in âzatlılarından olduğuna dair rivayetlerde ittifak bulunmakla birlikte ona nasıl sahip olduğu konusu ihtilâflıdır. Bir rivayete göre Şukrân, Resûllullah’a babası Abdullah’tan kalmış, diğer bir rivayete göre Abdurrahman b. Avf tarafından Hz. Peygamber’e hediye edilmiştir. Özellikle ilk dönem kaynaklarında nakledilip tercih edilen üçüncü bir rivayete göre ise Resûl-i Ekrem onu Abdurrahman b. Avf’tan satın almış ve bir müddet sonra âzat etmiştir. Şukrân, Bedir Gazvesi’ne katılmakla birlikte fiilen savaşmadı; müşriklerden alınan esirlerin başında muhafızlık yaptı. Henüz köle olduğundan savaş ganimetinden kendisine pay verilmediyse de müslümanların ona yaptıkları yardımlarla herkesten çok paya sahip oldu. Bedir Gazvesi’nin ardından âzat edildi ve Suffe ehli arasına girdi; hayatını Resûlullah’a hizmet ederek geçirdi. 5 (627) yılında gerçekleşen Müreysî‘ Gazvesi’nde elde edilen ganimetlere gözcülük yaptı. Hz. Peygamber’in naaşı yıkanırken su döktü, kabre konulurken dört kişiyle birlikte o da kabre indi, Resûlullah’ın elbise şeklinde giydiği kadife bir kumaş parçasını onun naaşının altına serdi.

Bir ara zekât âmili sıfatıyla görev yapan Şukrân’ın vefat tarihi üzerinde ihtilâf edilmişse de onun Hz. Ömer’in hilâfetinin sonlarında veya Hz. Osman’ın hilâfetinin ilk yıllarında vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zâhidâne bir hayat süren Şukrân’ı Hz. Ömer sâlih bir kişi diye nitelemiş, Şukrân’ın oğlu Abdurrahman’ı Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin yanına Irak’a gönderirken kendisine sâlih bir kişinin oğlunu yolladığını bildirmiş ve babasının hatırına ona iyi davranmasını istemiştir (Belâzürî, I, 479). Ahmed b. Hanbel’in kendisinden bir rivayet naklettiği (Müsned, III, 495)

Şukrân’dan Yahyâ b. Umâre el-Müzenî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali ve Ubeydullah b. Ebû Râfi‘ rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 495; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 64, 263, 279, 291, 299, 301; III, 49-50; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 268; Belâzürî, Ensâb, I, 294, 478-479, 569, 570, 576, 577; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 372; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 709-710, 735; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 527; III, 5-6; Nevevî, Tehẕîb, I, 247; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, III, 284-285, 324; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 316; Şemseddin es-Sehâvî, el-Faḫrü’l-mütevâlî fî meni’ntesebe li’n-nebî mine’l-ḫademi ve’l-mevâlî (nşr. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân), Zer-kā/Ürdün 1407/1987, s. 49.

Abdülkadir Şenel

ŞU‘LE

(bk. MUHAMMED ŞU‘LE).

ŞUMNU

Kuzey Bulgaristan’da tarihî bir şehir.

Şumnu platosundan dik yamaçlarla inilen ve bu platodan 200 m. daha aşağıda bulunan Bokluca (Projna) çayının iki yakasında deniz seviyesinden 230 m. yükseklikte kurulmuş, kuzey tarafından, bu yönden gelecek olanların göremeyeceği biçimde alçak tepelerle korunmuştur. Coğrafî konumu şehrin olduğu yeri kolay savunulabilir bir duruma getirmiştir. Şumnu (Šumen) Bulgaristan’ın en eski şehirlerinden biridir. Düzlüğün kenarında günümüzde şehre yukarıdan bakan bir yerde Romalılar’ın Trakyalı yerleşimcilerin işgal ettiği bir kale yaptıkları bilinmektedir. VI. yüzyılda Doğu Roma İmparatoru Iustinianos tarafından yenilenen kale I. Bulgar İmparatorluğu zamanında (681-970) genişletilmiştir. XI ve XII. yüzyıl Bizans otoriteleri şehri Simeonis diye adlandırmıştır. XII. yüzyılın ortalarında Şerîf el-İdrîsî burayı “Misionis”in bozulmuş biçimi olarak anar, eski ve meşhur bir şehir olduğunu söyler. II. Bulgar İmparatorluğu’nun (1186-1393) sıkıntılı yıllarında Şumnu küçüklüğüne rağmen ekonomik ve askerî merkez halinde öncelikli bir öneme sahiptir. Ortaçağ’daki surlarla çevrili Şumnu sadece 200 × 115 metrelik bir alanı işgal ediyordu. Bu alan çok dar yollar boyunca küçük taşlarla örülmüş evler ve kiliselerle çevrilmişti, muhtemelen nüfusu da 450-550 civarındaydı. 1960’lı ve 70’li yıllarda yapılan kazılar sonucu, Osmanlı dönemi öncesindeki şehrin, mahalleleriyle birlikte Ortaçağ’daki sıradan bir Bulgar şehri olarak 800-1200 nüfusa sahip bulunduğu tahmin edilebilir. Šumen adı da yapılan kazılar sırasında elde edilen ve 1270’li yıllarda Tatar işgali devrine rastlayan dua metnini içeren bir Bulgarca yazıtta geçer. Šumen’in bölgeyi tanımlayan ve “yaprak, yeşillik, ormanlık” anlamına gelen Bulgarca “šuma”dan türediği düşünülür, ayrıca eski adı olan Simeonis’ten geldiği de belirtilir.

Şehir Osmanlı idaresine 790-791’deki (1388-1389) kış seferi sırasında geçti. Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa çatışma olmadan müstahkem şehri ele geçirdi. Osmanlı tarihçisi Neşrî’nin anlattıklarıyla örtüşen o döneme ait bir rivayete göre ovada karargâh kuran Osmanlılar’a şehrin kalesinin

anahtarları ahali tarafından teslim edilmiştir. Osmanlı yönetiminin ilk yılları hakkında surları tamir edilen kalenin içerisine bir muhafız birliği yerleştirilmesi dışında bilgi yoktur. 1444 yılının Eylül ve Ekim aylarında Macar Kralı Vladislav ve Janos Hunyadi kumandasındaki Haçlı ordusu Şumnu'yu ele geçirerek tamamen imha etti. Bu hadiseye tanık olan Alman Hans Mehrgast tarafından ve yazarı meçhul Gazavât-ı Sultan Murad Han adlı kronikte şehir içindeki Osmanlı muhafızlarının tamamen yok edilip garnizonun ateşe verildiği bildirilir. 1444 saldırısı boyunca Haçlılar şehrin kuzeyindeki açık kırsal kesimi de tahrip ettiler. Yıkılan ve boşaltılan açık düzlükler daha sonra 884 (1479), 890 (1485), 922 (1516), 1525, 1555 ve 988 (1580) tarihli Niğbolu sancağı tahrir kayıtlarından anlaşıldığına göre Anadolu'dan getirtilen Türkmen gruplarınca iskân edildi. İki yüzyıl boyunca Şumnu kazasının güney yarısındaki eski Bulgar hıristiyan köylülerinin bir bölümü müslüman oldu ve zamanla Türkçe'yi benimsedi (Gradište, Ivanovo/Huyvan, Manoilic, Smolovce, Troitsa, Tusevica ve Yankovo). Bu durum Şumnu'daki müslüman-Türk unsurunu güçlendirmiştir.

Tamamen tahrip edilen şehir bir daha inşa edilmedi. 1444 yılından sonra daha mütevazi bir yerleşim eski sitenin aşağısında Bokluca çayının dar vadilerinde yayılmaya başladı. 884 (1479) tarihli tahrir icmal kayıtları (Sofya Millî Ktp., O. A. K., nr. 45/29) şehrin nüfusu hakkında bilgi veren ilk kaynaktır. Buna göre şehirde yetmiş dört hıristiyan, on bir müslüman hânesi (%18) mevcuttu. Toplam nüfus 400-450 civarına ulaşıyordu. 922 (1516) ve 931 (1525) tarihli mufassal tahrir defterleri Kuzey Bulgaristan'daki Türk yerleşiminin hangi boyutlarda olduğunu açıkça göstermektedir. 1516'da Şumnu'da hıristiyanların 107 hâneye ulaştığı bir dönemde müslümanların hâne sayısı doksan dörttü. Artık kendini toparlayan şehrin müslüman nüfus oranı %47'ye varmıştı. 1525'te denge müslümanlar lehine %53 olarak değişti. 962 (1555) yılına kadar aradan geçen otuz yıllık süre zarfında Şumnu tam anlamıyla büyüdü ve şehir özelliği kazandı. 252 müslüman ve 152 hıristiyan hânesiyle birlikte %62'si müslüman yaklaşık 2000 kişilik bir nüfusa sahip oldu. Müslüman nüfusun çok az bir bölümü Hıristiyanlık'tan dönme idi. Nitekim mühtediler

bütün müslümanların sayısının %11'ini oluşturan yirmi dokuz hâne kadardı. Ağır ilerleyen İslâmlaşma süreci, nüfusun dinî kompozisyonunda ileriki

dönemlerde önemli değişimlerle kendini gösterecektir. Yeni Şumnu şehrinin en eski bölümü batı ucunda Eskipazar mahallesi adıyla ortaya çıktı. Hemen doğusundaki yer ise daha sonra Eskicami mahallesi diye bilinen Mahalle-i Câmi-i Şerîf adını taşıyordu. Eskicami kesme taşlardan özenle yaptırılmış olup ahşap bir çatı ile kaplanmıştı. 905 (1500) yılından biraz önce Rumeli Beylerbeyi Yahyâ Paşa tarafından inşa edilen cami 1992 yılına kadar varlığını sürdürdü. Hemen yanında ise Yahyâ Paşa'nın Kadı Sinan Çelebi'den aldığı ve 1960'lı yıllarda yıkılan Eski Hamam bulunmaktaydı. 1555 tarihli tahrir kaydında Söğüt Pınar, Velî Kadı ve Yolcu isimli üç yeni mahalle görülmektedir. 987-988'de (1579-1580) Solak Sinan mahallesi ortaya çıktı.

XVII. yüzyılda Rumeli'deki pek çok şehir azalan veya duraksayan nüfus oranına sahipken Şumnu büyümesini sürdürdü. 1052 (1642) tarihli Mufassal Avârız Defteri müslümanların oranının iki mislinden fazla olduğunu ve eski mahallelerin yanında Kara Efendi, Süleyman Efendi, Şâban Bey ve Dündarzâde mahallelerinin kurulduğunu gösterir. Eskileriyle birlikte bütün mahallelerde 413 müslüman hânesi vardı. Şumnu varoşu 107 hâneye sahipti; bunun yanında Safevî İranı'ndan kaçan Ermeni ilticacıların kurduğu, yirmi beş hânesi olan bir Ermeni mahallesi ortaya çıkmıştı. 1642'de Şumnu'nun %76'sı müslüman olan 2500-2700 kadar bir nüfusu mevcuttu. 1061'de (1651) Şumnu'ya gelen Evliya Çelebi burada on cami, birçok mescid, yedi mektep, bir han, bir hamam, 300 dükkân ve on mahallenin bulunduğunu yazar, 700 evden söz eder. Evliya Çelebi ayrıca ahalinin ticaretle uğraştığını bildirir. Ondan sekiz yıl sonra Bulgar Katolik Episkopos Philipp Stanislavov, Şumnu'da iki kiliseye sahip 1200 Ortodoks hıristiyan Bulgar'ın mevcudiyetini haber verir. Türkler'in sayısı 4500 olarak hesaplanır, bunların yedi camisi vardır. Romen Katolik cemaati 120 kişidir. 1052 (1642) tarihli Avârız Defteri'nde Romen Katolik grupları Ragusa (Dubrovnik) tüccar cumhuriyetinin vatandaşları diye zikredilmiştir.

XVIII. yüzyılda Kuzey Bulgaristan'daki pek çok şehrin nüfusunda durağanlık ve düşüş olurken Şumnu yine büyümeyi sürdürdü. 1164 (1751) tarihli Mufassal Avâ-rız Defteri, 714 müslüman ve 172 gayri müslim hânesinin varlığından söz eder. Şehir böylece nüfusunun %81'i müslüman olan 4000-4500 kişilik bir sayıya ulaşmıştır. Bulgar hâne reislerinin yarısı avâ-rız ödemeyen gruba (askerî) dahildi. Yeni olarak Kilise, Kosta ve

Stanco mahalleleri ortaya çıkmıştı. 1751 kaydı ayrıca dinî cemaatler arasındaki ayrışmanın ortadan kalktığına işaret etmektedir. Meselâ Kilise ve Kosta mahallelerinde müslümanlar da yaşamakta, yine tamamıyla müslüman mahalleleri olan Kadı Mescidi ve Hacı Pîrî'de hıristiyanlar oturmaktadır. XVIII. yüzyılla birlikte Şumnu büyük bir müslüman merkezi haline geldi. 1142'de (1729-30) Hacı Ahmed el-Acem aynı adla kurulan mahallenin çekirdeğini oluşturan Kilek Camii'ni yaptırdı; bunun yanında 1164'te (1751) büyük bir çifte hamam inşa edildi (bu hamam 1895 yılına kadar çalışmış, 1927'de yıkılmıştır; kitâbesi Şumen Arkeoloji Müzesi'ndedir). 1153'te (1740) bir saat kulesi yapıldı. 1157'de (1744) bir Şumnulu olan vezîriâzam kethüdâsı Şerif Halil Paşa barok tarzında ve Lâle Devri geleneğinde büyük kubbeli bir cami, bir medrese, bir mektep ve zengin bir kütüphane yaptırdı (bk. ŞERİF HALİL PAŞA KÜLLİYESİ). Burada bir hat mektebi de oluştu. Bunun ürünleri Kuzey Bulgaristan'da pek çok yapının kitâbesinde kendini gösterdi. Caminin oldukça uzun olan inşa kitâbesi Rumeli Kazaskeri Elhac Ni'metullah'ın çalışmasıdır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait binalar Reis Paşa Camii (1773-1774), Kurşunlu Çeşme (1774-1775) ve 1221 (1806-1807) tarihli tamir kitâbesi günümüze ulaşan bedestendir. Kurşunlu Cami geniş yeniçeri kışlasının karşısında yer alıyordu ve Silistre Valisi Yeğen Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilmişti. Uzun kitâbesi Kânî'nin ilk dönem çalışmasıdır. Hattatı ise Yesârîzâde Mustafa İzzet'in babası olan Yesârî Mehmed Esad'dır. Ayrıca Reis Paşa Camii'nin kitâbesini de o yazmıştır.

1768'den itibaren başlayan ve XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar aralıklarla devam eden Rus-Türk savaşları süresince Şumnu, Osmanlı ordularının temel askerî üssü haline geldi. 1771'de ve ardından gelen yıllarda Vezîriâzam Muhsin Mehmed Paşa şehrin kuzeyine doğru olan alçak kısımda 6 km^2'lik bir alanı çerçeveleyen toprak tabya yaptırıp şehri güçlendirdi. 1243 (1827-28) savaşından sonra taştan yapılmış kışlalar, askerî teçhizatla yiyecekler için depolar ve askerî hastahaneler inşa edildi. Bu 50.000 askeri alabilecek ordu karargâhı, civardaki yolları ve tepeleri kontrol altına alan müstakil tabyalar yapılarak daha da güçlendirildi. Öncelikle 1810 yılında Stranca (Yıldız) ve İbrâhim Nazir tabyaları inşa edildi; bunları 1827-1828'de Çayır, Moskov, Çengel tabyaları ve diğerleri izledi. Kırım savaşının ardından topçuluğun oldukça ilerlediği bir zamanda muhkem karargâh yine takviye edildi. Kasaplı, Zeybek ve Beştepe tabyaları

ile aralarında küçük tabyalar yapıldı. Beştepe tabyasının çok büyük olduğu, diğerlerine kıyasla daha iyi muhafaza edildiği ve Bulgar ordusu tarafından da kullanıldığı bilinmektedir. XVII. yüzyıldan itibaren ve özellikle XVIII-XIX. yüzyıllarda Şumnu sûfî İslâm'ın hareketli bir merkeziydi. Celvetiyye tarikatı XVII. yüzyılın ortalarında, Cerrâhiyye ise 1771-1772 yıllarında Muhsinzâde Mehmed Paşa tarafından yayıldı. Bektaşîler ise 1790'da Cezayirli Gazi Hasan Paşa ile birlikte burada ortaya çıktı. 1820'li yıllarda Rifâiyye tarikatının kontrolü altına bırakılan bu tekkede 1790'da Şumnu'da ölen Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın türbesi bulunmaktaydı. 1838'de Mirza Mehmed Said Paşa,

eski Karabaş-Çukur Tekkesi'ni restore ederek burayı Nakşibendiyye tarikatı için bir merkez haline dönüştürdü.

1845'te Şumnu şehri hakkındaki bilgiler temettuât defterlerinden takip edilebilir. Buna göre Şumnu'da camiler etrafında kümelenmiş, toplam 1542 hâneli yirmi altı Türk mahallesi bulunmaktadır. 956 hâneli iki Bulgar hıristiyan mahallesi, 118 hânelik bir Ermeni mahallesi ve otuz hânelik bir yahudi cemaati vardır. Bu rakamlar 13-14.000 kişilik bir nüfusu göstermektedir. Batılı seyyahlar ya da Bulgar yazarları (Boscowich, Sestini, Aubaret, Baker, Angelova) şehrin kendilerinde uyandırdığı önemi ifade etmek için genelde 30.000 veya 40.000 gibi abartılı rakamlar verirler. 1751'den sonra Şumnu üç misli daha büyümesine rağmen müslümanların oranı %81'den %58'e geriledi. Bu da yiyecek ve giyecek ihtiyacı bulunan büyük bir ordu için askerî bir üs halinde olmasından kaynaklanır. Nitekim ordu için çalışmak üzere pek çok Bulgar esnafı, dokumacı, sicim/ip yapımcıları, terziler ve marangozlar burada toplandı. Osmanlı döneminin en son yıllarına ait salnâme Şumnu şehrini %53'ü müslüman olan, 20.100 civarında bir nüfusa sahip bir şehir olarak tasvir eder. Şehirde kırkın üzerinde cami, iki Bulgar kilisesi, bir Ermeni ve Metodist kilisesi, bir sinagog, 1548 dükkân, 253 mağaza, yirmi sekiz han ve beş hamam bulunmaktadır. Diğer kaynaklar ise sekiz medrese ile Bektaşiyye, Celvetiyye, Cerrâhiyye, Kādiriyye, Nakşibendiyye ve Rifâiyye tarikatlarına mensup on bir tekkenin varlığından söz eder.

Şumnu 1878'de Osmanlı orduları tarafından boşaltıldı; fakat yine de önemli sayıda Türk nüfusu kaldı. Bu yıllarda Şumnu'da 8520 Türk nüfus

bulunuyordu. Bu rakam tedrîcî şekilde 1934'te 6500'e kadar indi. Yahudi cemaati de aynı yıllar içerisinde ikiye bölündü. 1970 yıllarında şehirde yaşayan Türk aile sayısı 700 (yaklaşık olarak 3000-3500 kişi) olarak verilir. Şumnu'daki cami sayısı aynı zamanda bu şehirdeki İslâm dininin kaderini göstermektedir. 1889'da kullanılmakta olan veya boş bırakılan kırk yedi cami vardı. 1920'de yirmi beş, 1959'da on beş, 1972'de dokuz, bugün ise halk arasında Tombul Cami adıyla da bilinen Şerif Halil Paşa Camii ile Kilek ve Tatar camileri kalmıştır.

Osmanlı döneminden itibaren Şumnu, Niğbolu sancağının kadılık merkezi oldu. 1479-1485'te bu kaza yetmiş sekiz yerleşim birimine sahipti. Bunlardan otuzu Bulgarca, kırk sekizi Türkçe adlara sahipti. Türk köyleri oldukça küçük olup ortalama dokuz hâneydi. Bulgarca ad taşıyan hıristiyan köylerinde ise ortalama otuz bir hâne vardı, bunlar Osmanlı öncesinden kalıp varlığını sürdüren eski yerleşim birimleriydi. Kırk sekiz Türk köyü veya mezraasının toplam 491 hânesi mevcuttu, hemen hemen hepsinin isimlerinin arkasında "yörük" kelimesi bulunuyordu. Bu köylerden yirmisi yörük göçebe nüfusu ve yerleşimlerinden dolayı "karye" değil mezraa diye adlandırılmıştı. Müslüman yerleşim birimlerinden yedisi Bulgarca isimler taşımaktaydı ve terkedilmiş Ortaçağ Bulgar köylerinin yeni yerleşimlerine işaret etmekteydi. 1479'da yetmiş sekiz köyün hemen hepsi Dağ nahiyesinin yüksek yaylalarında uzanmaktaydı. Bu bölgenin güneyinde Trakya'ya geçen önemli dağ yolunu korumakla görevli, nüfusunun hepsi hıristiyan derbentçiler olan yeni ve büyük Çalıkkavak köyü kurulmuştur. 1516'da Şumnu yöresinde otuz sekizi Bulgarca isim taşıyan 176 köy bulunmaktaydı. Türk nüfusla birlikte müslüman köylerin sayısı yerleşme hareketinin açık bir göstergesi olarak kırk sekizden 141'e yükseldi. 1479 ve 1485 yıllarında bunların hemen hiçbiri mevcut değildi. 987'de (1579) Şumnu kazasının müslüman Türk nüfusu şehir hariç 168'i Türkçe isim taşıyan 198 köyde 4319 müslüman hâneye yükseldi. Aynı yıl Bulgar hıristiyanlar da 2823 hâneye ulaştı. Kazanın kırsal nüfusunun %60'ı müslümandı. 1530-1535 yıllarında "yeni kent" anlamında Hezargrad/Razgrad şehri kurulunca Şumnu köylerinin bir kısmı Hezargrad kazasına ilhak edildi. Ardından Eskicuma (şimdi Tırgovishte/Targovište) kazası ortaya çıktı. Tanzimat reformları süresince Şumnu'nun eski nahiyeleri Gerlovo ve Alakilise yeni kaza olan Osmanpazarı'na (şimdi Omurtag) katıldı. Büyük Şumnu kazasından geriye kalan yerler ise

nahiyelere bölündü (güneyde Dağ, ortada Alçak ve kuzeyde Deliorman). Alçak ve Deliorman bütünüyle Sünnî ve Alevîler'den oluşan müslüman Türk nüfusa sahipti. 1751 tarihli Mufassal Avârız Defteri aşağı topraklarda yaşayan hemen hiçbir hıristiyandan söz etmez. Sadece XIX. yüzyılın başlarında hıristiyan Bulgarlar bu bölgeye yerleşmeye başlar. Şumnu, Bulgaristan Devleti'nin idaresi altına girdikten sonra Türk nüfus varlığının bir kısmını koruduğu gibi 1934'te buradaki İslâm dinî eğitimi açısından çok önemil olan Medresetü'n-nüvvâb faaliyetini devam ettirdi (1922-1946). Bu okulun öğrencileri, yazdıkları Türkçe şiir ve romanları Türkçe bastıkları dergi ve gazetelerde yayımlayarak Türk kültürünü canlı tuttular (Medresetü'n-nüvvâb bir bakıma Şumnu'nun simgesi olmuştur).

II. Dünya Savaşı'ndan ve yeni rejimin kurulmasından sonraki yıllarda Şumnu bir sanayi merkezi olarak çok hızlı değişiklikler gösterdi. XX. yüzyılın ortalarında kısa bir süre için Kolarovgrad adı da verildi. 1970'te nüfusu 75.700 iken içinde müslüman cemaatin bulunduğu bu sayı 2001'de 89.054, 2009 yılı başlarına ait tahminlere göre 86.000 oldu. 1934'ten 2001 yılına kadar Türk nüfusunda gerileme meydana geldi. 2001'de sayıları 12.414 olarak tesbit edildi. Ayrıca 6000 dolayında yahudi, Ermeni, Katolik ve Protestan mezhebi mensupları mevcuttu. Şehir günümüzde, Karadeniz kıyılarını başşehire bağlayan önemli Varna-Sofya demiryolu üzerinde kara ve demiryolu kavşağı durumundadır. Tütün işleme, konserve, bira, mobilya sanayii gelişmiştir. 1984-1985 yıllarında komünist rejimin Türk ve İslâm karşıtı siyaseti XVI ve XVIII. yüzyıllardan kalma Eskicami, Çarşı Camii, Saat Camii ve diğerleri gibi bir dizi tarihî önemi ve sanat değeri olan caminin yıkımını beraberinde getirdi. 1989'dan sonra durum biraz daha düzeldi. 2004'te Tombul Cami

restorasyona tâbi tutuldu, özellikle medrese itina ile onarıldı. Kilek Camii ise kullanılmakla birlikte yeniden tamir edildi ve temizlendi. 1286 (1869) tarihli Tatar Camii açık olup iyi muhafaza edilmiştir. Ayrıca 1849'da Habsburglar'a baş kaldıran ve buraya sürgün edilen Macar ihtilâlinin liderlerinden Layoş Koşut'un kaldığı eski Osmanlı evi müze haline getirildi. Şehir günümüzde de bir kilisesi ve cemaat evi bulunan Bulgaristan'ın en eski Metodist cemaatine ev sahipliği yapmaktadır. Ermeni cemaati 1834 yılında tekrar inşa edilen kendi kiliselerine ve bir okula sahiptir. Ortodoks Bulgarlar'ın iki büyük kilisesi vardır (Sv. Vaznesenie ve

Tri Svetiteli). Dört kilise de Osmanlı zamanından kalmadır. Şumnu'daki tarihî işlemeli Osmanlı evleri, XIX. yüzyıl istihkâmları, kışlaları ve ambarlarıyla camileri şehrin uzun Osmanlı geçmişiyle olan güçlü bağlarını ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tahrir Defteri, Sofya Millî Ktp., nr. O.A.K. 45/29; BA, TD, nr. 382, 775; BA, KK, nr. 2913; Helmuth von Moltke, Der russisch-türkische Feldzug in der Europäischen türkei 1828-1829, Berlin 1835, s. 119-124: G. S. Dumaliev, Istorija na Šumenskata krepost, Prinos kam istorijata na grad Šumen, Sofia 1927; a.mlf., "Ikonomiceskoto razvitie ne grad Šumen prez epohata na Turskoto vladicestvo", Izvestija Narodenija Muzej-Kolarovgrad, I, Šumen 1960, s. 83-99; Ž. Cankov, "Naselenieto na grad Šumen", Sbornik v čest na A. Iširkov, Sofia 1933, s. 365-374; a.mlf., Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 519-522; R. Angelova, Šumenski Vazroždenski Kašti, Sofia 1965; G. Tošev, Šumen, Sofia 1971; V. Antonova, Šumenska Krepost, Sofia 1975; Hakkı Abdullah Meçik, Şumnu: Bulgaristan Türklerinin Kültür Hayatı, İzmir 1977; B. Haranova v.dğr., Ljulka na Drevna Kultura, Muzei i Pamentitsi na Kultura v Šumen i Šumensko, Sofia 1987; M. Harbova, Gradoustroistvo i arhitektura po Balgarskite zemi prez XV-XVII vek, Sofia1991, s. 75-77, 177-179; T. Stanley, "Šumen kato tsentar na izrabotka na Korani prez XIX vek", Istorija na Mjusjulmanskata Kultura po Balgarskite zemi (ed. R. Gradeva), Sofia 2001, s. 100-135; G. Georgieva - O. Sabev, "Mjusjulmanskite Misticni Bratstva v Šumen XVII-XIX vek", a.e., s. 300-321; Machiel Kiel, "The Heart of Bulgaria, Population and Settlement History of the Districts of Provadia, Novi Pazar and Shoumen from he Late-Middle Ages till the end of the Ottoman Period", Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Eskişehir 2005, s. 15-38; Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan ile Türkiye Arasındaki Bilimsel ve Kültürel İlişkilerde Medresetü'n-Nüvvâb'ın Yeri", a.e., s. 283-290; Osman Köksal, XIX. Yüzyılda Bir Osmanlı Ordugah Kasabası: Şumnu, Ankara 2006; M. J. G. Barbie du Bocage, "Description de la ville de Chumla et de ses environs

avec un plan pour servire à l'intelligence de la rélation des sièges de cette ville par les russes en 1774 et 1810 et pendant la campagne actuelle", Journal des voyages ou archives geôgraphique du XIX siècle, Paris 1828; H. Duda, "Balkantürkische Studien", Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaft, Philosophisch-Historische Klasse, sy. 226, Wien 1949, s. 63-89; V. Ivanov, "Bani v starija Šumen", Izvestija Narodenija Muzej-Kolarovgrad, I (1960), s. 59-74; Osman Keskioğlu, "Bulgaristandaki Bazı Türk Vakıfları ve Âbideleri", VD, sy. 7 (1968), s. 129-137; Vera Antonova, "Grad Šumen do XV vek v.s.", Vekove, sy. 6, Sofia 1975, s. 22-30; Svetlana Ivanova, "Shumnu", EI^2 (İng.), IX, 502-504.

Machıel kıel

ŞÛRA

(الشورى)

Danışma ve danışma kurulu anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “danışma, görüş alışverişinde bulunma, danışan kimseye fikrini söyleyip onu yönlendirme” anlamındaki şûrâ (Tâcü’l-ʿarûs, “şvr” md.), fıkıh doktrininde terim tanımı yapılmamış olmakla birlikte İslâmî literatürde yöneticilerin ve özellikle devlet başkanının görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların eğilimlerini göz önünde bulundurmasını ifade eder. Şûra ile aynı kökten (şevr) türeyen birçok kelimenin “bir şeyi bulunduğu yerden alma ve açığa çıkarıp görünür hale getirme” mânasında birleştiği, özellikle balın kovandan çıkarılması işini anlatmak için bu kökten gelen kelimelerin kullanıldığı ve danışma işinin de bir meselede isabetli karara varabilmek amacıyla kişilerin fikirlerinin açığa çıkmasını sağlamaktan ibaret olduğu dikkate alındığında (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şvr” md.) şûranın terim anlamıyla kök anlamı arasında semantik ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Meşveret, meşûre, müşâvere, istişâre ve teşâvür de şûra ile aynı anlamdadır. Şûra kelimesi ayrıca “üzerinde ortaklaşa görüş beyan edilen iş” mânasına geldiği gibi görüş bildiren kimseler topluluğunu (ehlü’ş-şûrâ) belirtmek için de kullanılmaktadır (Fahreddin er-Râzî, IX, 54).

Uygulanma biçimi ve ölçüsü değişmekle birlikte yöneten-yönetilen ayrışmasının ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren hemen bütün toplumlarca bilinen şûra yönteminin (Mezopotamya’da milâttan önce üç binyılına kadar uzanan siyasî meclis geleneği hakkında bk. DİA, XXVIII, 241-242) en eski örnekleri arasında yer alan eski Yunan şehir devletlerindeki uygulamalar siyaset biliminde özel ilgiye konu olmuştur. Zira bunların en önemlileri olan Isparta ve Atina’da siyasî iktidar çeşitli seviyelerde meclisler yoluyla ve paylaşılarak kullanılmaktaydı. Roma devlet düzeni içinde başta senato olmak üzere her dönemde yasama, yürütme ve yargılama alanlarında ya da bazı yöneticilerin seçiminde istişarî veya bağlayıcı yetkileri olan çeşitli meclislere yer verilmiştir. İslâm öncesi

dönemde bilhassa Katolik hıristiyanlarda bir kısım dinî meselelerin tartışılıp çözüme bağlanması için yüksek düzeyde din adamlarının “konsil” adı verilen toplantıları da bir tür şûra kabul edilebilir. Ahd-i Cedîd’in çeşitli yerlerinde geçen konsil (council) “millet meclisi” olarak tercüme edilmiştir. Yine Ahd-i Cedîd’de sözü edilen Areopagos eski Yunan’da mahkeme ve şûra benzeri bir danışma meclisini ifade etmekteydi. Eski Türk devletlerinde hükümdarların çok sayıda danışman bulundurduğu ve birer danışma kurumu olarak kurultayların düzenlendiği bilinmektedir. İslâm öncesi dönemde Araplar da gerek kurdukları krallıkların gerekse şehir devletlerinin ve aşiretlerin yönetiminde şûra yöntemine başvurmuştur. Kur’an, Sebe Kraliçesi Belkıs’ın devlet yönetimine ilişkin işlerde kavminin önde gelenleriyle istişare ettiğine tanıklık etmektedir (en-Neml 27/29-35). Araplar’da kabile reisi, kabileyi ilgilendiren meselelerde aşiret şeyhleriyle kabile meclisine danışıp karar vermekle yükümlüydü. Eski Arap şehir devletleri, yönetimin temsilcilerden oluşan şûra yoluyla gerçekleştirilmesi bakımından eski Yunan şehir devletlerine benzemektedir. Ancak aşiret yapısına bağlı eski Arap toplumunda şûra üyeleri önde gelen ailelerin temsilcileri konumundaydı. Bunların en tipik örneği Mekke şehir devletidir. Mekke’nin siyasî ve idarî işleri Kusay b. Kilâb tarafından inşa edilen Dârünnedve’den yürütülüyordu. Bir nevi asiller meclisi olan bu kurula Kusayoğulları’ndan başka genellikle Kureyş boylarının kırk yaşını aşmış başkanları katılırdı (DİA, VIII, 556). Mekke’de olduğu gibi Palmira’da da (Tedmür) benzer bir meclis vardı.

Kur’ân-ı Kerîm’in kırk ikinci sûresi Şûrâ adını taşıdığı gibi bu sûrenin 38. âyetinde şûra kelimesi geçmekte, ayrıca iki âyette aynı kökten türeyen “teşâvür” (el-Bakara 2/233) ve “şâvir” (Âl-i İmrân 3/159) kelimeleri yer almaktadır. Bunlardan “karşılıklı danışma” anlamındaki teşâvür, çocuğun iki yıl dolmadan sütten kesilmesine eşlerin karşılıklı istişare ile karar verebileceklerini belirtmektedir. Ailevî bir meselede bile istişarenin emredilip eşlerin karara

eşit düzeyde katılmasının aranması, ortak sorumluluk gerektiren konularda tek taraflı iradeye dayalı uygulamanın uygun görülmediğini vurgulamaktadır. Şâvir kelimesini içeren âyette Hz. Peygamber’e iş hususunda müminlerle istişare etmesi emredilmiştir. Bu ifadeyle ilgili yorumlardan birinde esasen Resûl-i Ekrem’in danışmaya ihtiyacı

bulunmadığı, ancak bu emirle kendileriyle istişare ederek müminlere değer verdiğini göstermesinin, böylece onların ihlâs ve itaatlerinin artıp güçlenmesinin amaçlandığı ileri sürülmektedir. Bir diğer yaklaşım müşavereyi Resûlullah'ın müslüman topluma örnek olma konumuyla açıklamaktadır. Daha dikkate değer bir görüş ise söz konusu müşavere emrini, Hz. Peygamber'in akıl yönünden üstünlüğünü teslim etmekle birlikte, onun dünyevî meselelerin çözümünde gerekli bilgilerin tamamına sahip bulunmadığı ve başkalarının fikir ve birikimlerinden de yararlanmaya ihtiyaç duyabileceği biçiminde yorumlanmaktadır. Şûra kelimesinin geçtiği âyet, "Onların işleri aralarında şûra iledir" biçiminde bildirmeli (ihbârî) önerme yapısında sevkedilip ilk müslüman toplum bakımından bir övgü anlamı taşımakla birlikte âyetin aynı zamanda sonraki müslüman toplumlara yönelik bir istek öngördüğü, dolayısıyla şûranın müslüman toplumun bir karar alma yöntemi olarak belirtildiği açıktır. Şûranın müslümanların diğer temel nitelikleri (iman etme, namaz kılma, infakta bulunma ve zulmü engelleme) arasında zikredilmesi ve bu âyetin yer aldığı sûreye Şûrâ adının verilmesi de şûraya atfedilen önemin göstergesidir. Öte yandan birçok âyette şûra kelimesi kullanılmadan danışmanın önemine dikkat çekilmektedir. Meselâ Hz. Mûsâ'nın, peygamber olarak görevlendirildiğinde kardeşi Hârûn'un kendisine yardımcı yapılması ve işine ortak edilmesi yönündeki duası (Tâhâ 20/29-32), klasik literatürde devlet başkanının kendisiyle istişare edeceği "tefvîz veziri" tayininin meşruiyetini açıklama bağlamında değerlendirilmiştir (Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 30, 33). Bir diğer âyette ise Hz. Süleyman'ın kendisine itaat etmelerini isteyen mektubunu aldığında Sebe Kraliçesi Belkıs'ın halkın temsilcisi konumundaki kişilerden nasıl davranması gerektiği hususunda görüşlerinin sorulduğu bildirilmekte ve onların görüşlerini almadan hiçbir önemli meseleyi karara bağlamadığı yolundaki sözü nakledilmektedir (en-Neml 27/28-33). Bu olay, tarihsel süreç dikkate alındığında iktidarın kullanımına toplumun temsilcilerinin katılması hususunda önemli bir aşamaya işaret etmektedir.

Hadislerde de şûra, meşveret, meşûre, istişare ve teşâvür gibi kelimeler sözlük anlamlarıyla sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "şvr" md.). Hadislerde şûra, "kişisel ve toplumsal düzeyde her iş bakımından doğru karar almanın gerekli bir yöntemi" diye tanımlanmıştır (İbn Ebû Şeybe, V, 221, 298; Tirmizî, "Fiten", 78; Aclûnî, II, 242). Hz. Peygamber

müslümanlara şûrayı emrettiği gibi kendisinin de genel ya da özel işlerde ashabı ile görüş alışverişinde bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Resûl-i Ekrem, ilk müslüman toplumun var olma mücadelesinde belirleyici önemdeki her kararı ashabı ile iştişare ederek almıştır. Bunlar arasında Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarının çeşitli aşamaları, Bey‘atürrıdvân ve Hudeybiye Antlaşması örnek verilebilir. Hicretin 3. yılında (625) Kureyş'in savaşmak için Medine'ye yöneldiği öğrenilince Hz. Peygamber, Medine'de kalınıp savunma yapılması kanaatinde olmasına rağmen müşriklerin şehir dışında karşılanmasını daha yerinde bulan çoğunluğun görüşüne uymuş ve savaş Uhud'da gerçekleşmiştir (Vâkıdî, I, 209-214; İbn Hişâm, III, 67-68). Hudeybiye'de yapılan antlaşma sebebiyle hayal kırıklığı ve büyük üzüntü yaşayan sahâbîlerin Resûlullah'ın üç defa emretmesine rağmen kurbanlarını kesip tıraş olmak için kalkmamaları üzerine eşi Ümmü Seleme ile konuşup tavsiyesine uyması da belirtilmesi gereken ilginç bir örnektir (Buhârî, "Şürûṭ", 15). Mescide minber inşa edilmesi (İbn Mâce, "İḳāmet", 199) ve insanların namaza hangi usulle çağrılacağı (İbn Hişâm, II, 154-156) gibi ibadetle ilgili bazı konularda da ashabı ile istişare eden Resûl-i Ekrem'in İfk olayında Hz. Ali ile Üsâme b. Zeyd'i çağırıp onların fikirlerini alması da (Buhârî, "Şehâdât", 15) onun istişare hususunda kişisel ya da toplumsal iş ayırımı yapmadığını gösterir. Ebû Hüreyre de Hz. Peygamber kadar istişareye önem veren bir kimse görmediğini söylemiştir (Tirmizî, "Cihâd", 35).

Hulefâ-yi Râşidîn halife/imam seçimi, vali tayini ve savaşa karar verilmesi gibi kuralları bilinen, fakat kişiye ya da olaya göre karara bağlanması gereken işlerle Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunmayan toplumsal sorunların çözümünde Resûlullah'ı takip ederek şûra yöntemine uygun davranmıştır. Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesi, dinden dönen ve zekât vermeyi reddeden kabile ve topluluklara savaş açılması, Kur'an'ın cem‘i ve Hz. Ömer'in halife olarak belirlenmesi Ebû Bekir döneminde istişare yoluyla alınan önemli kararların örneklerindendir. Hz. Ömer devlet teşkilâtının oluşturulması yanında yasama, yürütme ve yargılamaya ilişkin konularda sahâbenin önde gelenleriyle istişare etmiş, kararlar ancak ortak bir yaklaşıma ulaşıldıktan ya da en azından ağırlıklı görüşün ortaya çıkmasından sonra yürürlüğe konulmuştur. Hz. Ömer'in ashabın ileri gelenlerine Medine'nin uzağındaki yerlere yerleşme izni vermemesinin en önemli gerekçelerinden biri devlet yönetiminde şûra yöntemini işlevsel

kılmaktı. Daha sonra sahâbenin başka merkezlere dağılmasıyla ortaya çıkan politik kargaşa onun bu öngörüsünün isabetini kanıtlamaktadır. Ayrıca sahâbe dönemi icmâ örneklerinin ortaya çıkışında ve klasik icmâ teorisinin meydana gelişinde Hz. Ömer'in şûraya dayalı yönetim anlayışının ve bu usulle gerçekleştirdiği yasal düzenlemelerin etkili olduğu muhakkaktır. Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halifenin seçimi için oluşturduğu altı kişilik heyet İslâm tarihinde "ehlü'ş-şûrâ/ashâbü'ş-şûrâ" diye anılmış, bu heyetin seçilmesi ve çalışma şekli "emrü'ş-şûrâ" adıyla anılır olmuştur. Hz. Osman'ın ve Hz. Ali'nin hilâfetinde de şûraya ilke düzeyinde bağlı kalındığı söylenebilir. Meselâ Abdullah b. Sa'd, İfrîkıye'nin fethi için kendisine mektup yazınca Hz. Osman yanında bulunan ashabın ileri gelenlerine konuyu danışmış, 30 (650) yılında Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasını ve tahrifini önlemek için Hafsa nezdinde bulunan nüshadan istinsah edilip bazı beldelere gönderilmesi meselesini ashabın önde gelenlerini bir araya getirip karara bağlamış, 34'te (654) fitne olayları başladığında bölge valilerini çağırıp onlarla istişare etmiştir (Hâlid İsmâil Nâyif el-Hamdânî, sy. 22 [1422/2001], s. 33 vd.). Hz. Osman'ın şehid edilmesi üzerine hilâfeti kabule zorlanan Hz. Ali, bu işin şûranın görevi olduğunu söylemesine rağmen daha kötü hadiseleri önlemek için görevi kabul etmek durumunda kalmış, o da zaman zaman önemli kararların alınmasında ashaptan yanında bulunanlara ve ileri gelenlere danışmıştır. Ancak bu iki halife döneminde ortaya çıkan politik ayrışmalarla birlikte şûranın genel bir siyaset yöntemi niteliğini kaybettiği ve işlerin kişisel inisiyatiflere bırakıldığı görülmektedir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Hz. Hasan ile anlaşırken hilâfet meselesinin kendisinden sonra bir şûraya bırakılmasını kabul ettiği rivayet edilir (Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, II, 235). Abdullah b. Zübeyr, Hicaz'da

halifeliğini ilân ettiğinde hilâfeti şûra esasına döndürmeyi vaad ediyordu (Halîfe b. Hayyât, s. 198).

İslâm tarihi boyunca müslümanlar tarafından kurulan devletlerde hükümdara danışmanlık yapan çeşitli kurul ve kurumlar oluşturularak meşveret usulü işletilmeye çalışılmakla birlikte şûra genellikle yönetim merkezlerinde bulunan kimselerin katılımıyla sınırlı kalmıştır. Bilhassa Emevîler'le başlayan süreçte şûranın toplumun önde gelenleri (kabile reisleri, eşraf, âyan), yöneticiler ve ordu kumandanları ile ilim

adamlarından meydana gelen üç sınıfın temsilcileriyle, birlikte ya da ayrı, genel ya da özel biçimde gerçekleştirilmiştir. Ömer b. Abdülazîz döneminde ise şûrada sadece ulemâ ve fukaha bulunmaktaydı. Halife daha Medine valiliğine başladığında buranın fakihlerinden on kişiyi davet etmiş ve işleri onların fikirlerine göre yapacağını söylemiştir. Diğer Emevî valileri de istişare heyeti oluşturmuşlardı. Mervân b. Hakem, Medine valisi tayin edildiğinde buradaki ashapla istişare etmiş ve onların ittifak ettikleri kararları uygulamıştır (İbn Sa‘d, V, 43). Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr'un istişareden sonra hükmedeceğini ifade etmesi (Taberî, Târîḫ, III, 273) Abbâsîler zamanında da şûra fikrinin korunduğunu göstermektedir. Irak, Horasan ve Mısır gibi bölgelerde de şûra heyetleri kurulmuştur. Endülüs Emevîleri'nde bir tür kazâî şûra gelişmiştir. Kadının başkanlığında şûra üyeleri toplanır ve müzakeresine ihtiyaç duyulan konuları tartışırlardı. III. (IX.) yüzyılın birinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan bu şûranın ilk üyeleri Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Saîd b. Hasan ve İbn Habîb es-Sülemî gibi doğuya seyahat edip dönemin büyük âlimlerinden ders almış fakihlerdi. Bunların sayısı başlangıçta pek fazla değildi. IV. (X.) yüzyılın birinci yarısından sonra şûra üyeliği ulemâ için meslekî bir mertebeyi ifade ediyordu. Endülüslü birçok âlimin biyografisinde onların şûradaki konumu belirtilir. Meselâ Ebû Sâlih Eyyûb b. Süleyman'ın Mâlikî fıkhına göre imam olduğu ve ashabının şûranın önde gelenlerini teşkil ettiği söylenir (İbnü'l-Faradî, I, 102). Daha birçok âlimin şûraya katıldığı, şûranın önde geleni olduğu, müftülükle birlikte şûra üyeliği yaptığı, şûra görevini üstlendiği belirtilir (a.g.e., I, 129, 203, 301, 309, 323, 411; II, 76, 80, 81, 114, 115). Kadı kendi meclisinde danışman konumundaki kişilerle toplantılar yapar, burada hararetli tartışmalar geçerdi. Sonraları kasaba ve şehirlerdeki şûra meclisleri için "huttatü'ş-şûrâ" tabirinin kullanıldığı görülmektedir (meselâ bk. Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 501-550, s. 435). Ulemâ arasında şûraya katılmayı kabul etmeyenler de çıkıyordu (Makkarî, II, 239). İslâm devletlerinde yer yer askerî şûradan söz edilir; ayrıca şûra özelliği gösteren kurumların bulunduğu görülür. Nitekim Endülüs'te mülûkü't-tavâif zamanında ortaya çıkan "meşyeha"nın böyle bir özellik taşıdığı anlaşılmaktadır. Mağrib ve Endülüs'te "mele'" kelimesi de bir tür danışma meclisi anlamında kullanılmıştır. Mutlak hükümdarlık söz konusu olmakla birlikte Murâbıt sultanları şûrayı vazgeçilmez bir prensip haline getirmişlerdi. Yûsuf b. Tâşfîn devlet adamları ve Mâlikî fakihleriyle istişare etmeden karar almazdı. Hafsî sultanları devlet işlerinde kendi seçtikleri

şeyhülâzamın başkanlık ettiği, din âlimleri ve devlet adamları arasından seçilen on şeyhten oluşan ve “tabakātü’l-aşere” adı verilen bir şûraya danışırdı.

Müslüman olduktan kısa bir süre sonra İslâm dünyasında hâkimiyeti üstlenen Türkler, devlet işlerini danışma yoluyla yürütme geleneklerini İslâm’ın bu ilkesiyle kaynaştırarak devam ettirmişlerdir. Şûra prensibini belirtmek için “kengeş” (işlerde danışma, görüşme, düşünme) kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır (Kâşgarlı Mahmud, s. 604). Türk devlet geleneğinde kurultayın başlangıçta dinî tören, bayram, yeme içme toyu, eğlenme ve yarışmayı ifade eden genel bir toplantı iken daha sonra önemli meselelerin müzakere edilip tartışıldığı ve kararların ittifakla alındığı bir müessese haline geldiği ve şûra prensibinin ilk nüvesini teşkil ettiği söylenebilir. Kurultaylarda sadece siyasî ve askerî işler değil ülkeyi ilgilendiren her türlü mesele görüşülerek karara bağlanırdı. Moğollar’da büyük hanın seçimi kurultay toplanmadan gerçekleşmezdi. Uygurlar’da hükümdara yol gösteren, fikir veren, “tayanç” ve “kengeşçi” denilen danışmanlar vardı. İbn Fadlân, Oğuzlar’ın işlerini meşveretle hallettiklerini belirtir (Seyahatname, s. 34). Devlet yönetiminde şûranın önemli bir yerinin bulunduğu Karahanlılar’da hükümdarlar genellikle danışma meclislerinden çıkan kararlara göre hükmederlerdi. Sultan, danışma meclisinde alınan kararı uygulayıp uygulamamakta mutlak yetkili olmasına rağmen Gazneliler’de belli ölçü ve sınırlamalarla da olsa meşveret ilkesine başvurulurdu. İdarî yapısının teşekkülünde şûra, töre, kut gibi kavramların önem taşıdığı Büyük Selçuklular’da devlet işlerinin görüşülüp karara bağlandığı, Dîvân-ı A‘lâ denilen büyük divanla önemli kararların istişare edilerek kararlaştırıldığı müşavere ve meşveret meclisleri vardı. Ülkenin çözüm bekleyen meseleleri bu divanda tartışılıyor, alınan kararlar Selçuklu sultanı tarafından genellikle kabul ediliyor, nâdiren de olsa değiştiriliyordu. Devlet yönetimi hakkında âlimler ve tecrübeli kişilerle tedbir alınması gerektiğini söyleyen Nizâmülmülk’e göre şûra prensibi kişinin düşünce gücünü arttırarak ileriyi görmesine imkân verir; bu ilkenin ihmal edilmesi zayıf fikirlilikten kaynaklanır. Zira on kişinin alacağı tedbir bir kişinin alacağı tedbirden daha kuvvetli olur (Siyâsetnâme, s. 116-117). Büyük Selçuklular’daki şûra prensibi, en büyük karar ve meşveret organı Dîvân-ı Saltanat (Dîvân-ı A‘lâ) olan Anadolu Selçukluları’nda biraz değişikliğe uğramakla birlikte devam etmiştir. Eyyûbîler devrinde Dîvân-ı İnşâ devlet

idaresinde bürokrasinin merkeziydi ve başkanına “kâtibü’s-sır” denirdi. Makrîzî’ye göre sır kâtibinin bir görevi de sultanın huzurunda toplanan danışma meclislerinde gerekli açıklamaları yapmaktı (el-Ḫıṭaṭ, II, 266). Musul Atabegi Nûreddin Zengî, fakihlerden oluşan istişare meclislerinden kendisine ne kadar nafaka ödenmesi gerektiğinin belirlenmesini isteyecek derecede meşverete önem verirdi. İlhanlılar’da önemli kararlar toplanan danışma meclisleri tarafından alınırdı.

Yazıcızâde Ali, Osman Gazi’nin Oğuz geleneğinin devamı olarak Türk beylerinin katıldığı kurultaydaki meşveret sonucunda iktidara geldiğini kaydeder (Tevârîh-i Âl-i Selçuk, s. 872). Osmanlılar’da devlet işlerini görüşmek üzere yapılan toplantılar için şûra kavramının kullanılması XII. (XVIII.) yüzyıldan sonra yaygınlık kazanmıştır. Daha önce önemli devlet meseleleri çeşitli askerî, mülkî erkânın ve ulemânın fikirlerine başvurulan meşveret meclisinde çözülürdü (bk. MECLİS-i MEŞVERET). XIII. (XIX.) yüzyıl başlarına ait kaynaklarda çeşitli vesilelerle toplanan meclisler için şûra kelimesi kullanımı genişlemiş, “erbâb-ı şûrâ, encümen-i şûrâ, meclisi şûrâ, şûrâ-yı kübrâ” gibi tanımlamalar yapılmıştır. Osmanlı vak‘anüvisi Şânîzâde Atâullah Efendi, meclisi şûrâ tabirini şeyhülislâm makamında ulemânın katıldığı toplantılar için kullanmıştır (Şanizâde Tarihi, I, 259). Bu mecliste devletin alacağı kararların şer‘î zeminde tahkiki yapılmakta ve kanunlara uygunluğu görüşülmekteydi. Fâtih Sultan Mehmed döneminde Dârüşşûrâ-yı Askerî ve Dârüşşûrâ-yı Bâbıâlî gibi meclislerin var olduğu bilinmektedir. Aynı anlayıştan

hareketle daha sonra bugünkü Danıştay’ın temelini teşkil eden, kanun ve nizamnâme lâyihalarını inceleyip düzenlemesi yanında idarî yargı görevi de yapan Şûrâ-yı Devlet kurulmuştur (bk. ŞÛRÂ-yı DEVLET). Bunun yanında yine XIII. (XIX.) yüzyılda savaş ilânı ve barış antlaşması yapılması gibi fevkalâde hallerde devlet ileri gelenleriyle ulemânın katıldığı, padişahın huzurunda yapılan toplantılara Şûrâ-yı Saltanat denmiştir. Hz. Ali’nin halife seçilmesinin ardından o sırada Suriye genel valisi olan Muâviye b. Ebû Süfyân yalnızca Medine halkını temsil eden kimselerin biatının yeterli olamayacağı yolundaki itirazı ile bir tartışma başlatmış olsa da XIII. (XIX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren önce Osmanlı Devleti’nde olmak üzere bazı müslüman ülkelerinde meşrutiyet ya da cumhuriyet şeklinde yapılanan sistemler kuruluncaya kadar hukukî

bakımdan en üst yöneticinin yetkilerini sınırlayan, herkes için bağlayıcı kararlar alabilen ve bütün ülkeyi temsil eden şûra mekanizmalarının oluşturulabildiği söylenemez.

Fıkıh Doktrininde. Şûra kelimesi fıkıhta kamu hukukunu ilgilendiren meselelerde danışma anlamında yaygın biçimde kullanılmakla birlikte doktrinde şûranın bir terim olarak tanımı yapılmamıştır. Bu durumun kamu hukuku alanında büyük ölçüde tarihsel uygulamanın izlenmiş olmasıyla ilgisinin bulunduğu söylenebilir. Ahkâm âyetlerinin tefsiriyle ilgili bazı kaynaklarda yer alan tanımlar ise daha çok kelimenin sözlük anlamını açıklamaya yöneliktir ve şûranın çeşitleri, hükmü, konusu, alınacak kararın bağlayıcı olup olmadığı ve usulü gibi unsurlar içermemektedir (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "şvr" md.; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, I, 389; Fahreddin er-Râzî, IX, 54).

Hükmü. Fıkıhta şûranın hükmü denilince öncelikle devlet yönetiminde istişarenin zorunluluğu meselesi gündeme gelir. Klasik fıkıh doktrininde azınlığın görüşü bu konuda şûranın vâcip sayıldığı yönündedir. Meselâ Cessâs, "Onların işleri aralarında şûra iledir" ifadesinin (eş-Şûrâ 42/38) iman edip namaz kılanların bir niteliği şeklinde zikredilmesinden hareketle müslümanların istişare ile emrolundukları sonucuna ulaşmaktadır (Aḥkâmü'l-Ḳur᾿ân, III, 572). İbn Huveyzimendâd'ın, yöneticilerin şer'î hükmünü bilmedikleri ya da hükmü hususunda karar veremedikleri meselelerde ulemâ ile istişarede bulunmalarının vâcip olduğunu söylediği (Kurtubî, IV, 250; Hattâb, V, 7), diğer bir kısım Mâlikî hukukçusunun da hâkimlerin ulemâya danışmaları bağlamında aynı görüşü benimsediği ifade edilmektedir (Hattâb, VIII, 108-109). Ayrıca Zeydiyye'nin bir kolu olan Hâdeviyye'nin devlet işlerinin yürütülmesinde şûra yöntemini vâcip gördüğü nakledilmektedir (Şevkânî, VII, 239). Hatta İbn Atıyye el-Endelüsî şûra yöntemini terkeden yöneticinin azledilmesi gerektiğini ve bu hususta bir ihtilâfın bulunmadığını söylemektedir (el-Muḥarrerü'l-vecîz, I, 534). Çağdaş İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun desteklediği bu yaklaşım, öncelikle Hz. Peygamber'den ashabı ile istişare etmesini isteyen âyete dayandırılmaktadır. Onlara göre âyetteki emir sîgası aksine bir karîne bulunmadığı için vücûba delâlet eder. Bu görüş ayrıca şûrayı müminlerin temel özellikleri arasında sayan âyet, Hz. Peygamber'in kavlî ve fiilî sünneti ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamaları ile desteklenmektedir. Devlet

başkanının yasama, yürütme ve yargılamaya ilişkin yetkilerini kullanırken istişareye başvurmasının vâcip değil mendup olduğu görüşü İmam Şâfiî ile diğer bazı hukukçulara nisbet edilmektedir. Bunu savunan hukukçuların âyetteki emri nedbe hamlederken karîne olarak uygulamaya dayandıkları anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet içinde bir kesim müctehid sayılmayan bir kimsenin devlet başkanı seçilebileceğini kabul etmekte, ancak onun, şer‘î meselelerin hükümleri hususunda kendisine danışacağı müctehid bir kimseyi yanında bulundurmasını şart koşmaktadır (Şehristânî, I, 160; İbnü'l-Hümâm, s. 277). Bu eğilim müctehid olmayan devlet başkanı açısından istişarenin vâcip görüldüğü biçiminde anlaşılırsa devlet yönetiminde şûrayı mutlak vâcip ya da mutlak mendup sayan yaklaşımları kısmen uzlaştırmaktadır. Klasik fıkıh doktrininde devlet yönetiminde şûranın hükmü meselesine yeterince açıklık getirilmediği anlaşılmaktadır. Bu konuda ağırlıklı görüşün hangi yönde olduğu hususunda çağdaş yazarların ihtilâfa düşmesi bu tesbiti doğrulamaktadır. Öte yandan evlenme, boşanma ve alım satım gibi günlük işler hakkında ilgililerle istişare etme dinen tavsiye edilen (mendup) bir davranıştır. Hâkim karar öncesinde ve müftü kendisine sorulan meselenin dinî hükmü hususunda ilim adamlarına danışma ihtiyacı duyabilir; bu durumlarda istişare çoğunluğa göre zorunlu sayılmamakla birlikte önemle tavsiye edilmiştir.

Konusu. Klasik fıkıh doktrininde nelerin şûraya konu olabileceği hususunda bir tasnif bulunmamakla birlikte nasla düzenlenen meselelerin şûra konusu yapılamayacağı ittifakla kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in vahiyle bildirilen şer‘î hükümlere dair ashabı ile istişare etmemesi bu anlayışın temel dayanaklarındandır. Hükmü nasla bildirilmemiş meselelerden hangilerinin şûraya konu olabileceği hususunda özellikle, "İş hususunda onlarla istişare et!" âyetinde geçen (Âl-i İmrân 3/159) "emr" (iş) kelimesi yorumlanıp farklı görüşler ortaya konmuştur. Bazı hukukçular, âyetin bağlamından hareketle istişare emrinin yalnızca savaşla ilgili meseleleri içine aldığını ileri sürerken bazıları din ve dünya işleri ayırımı yaparak istişare emrini sadece dünya işleriyle sınırlamakta, çoğunluk ise her meselenin dinî yönünün bulunduğu gerekçesiyle istişarenin alanını hükmü vahiyle bildirilmemiş meselelerin hepsine teşmil etmektedir. Öte yandan halifenin/devlet başkanının nasla tayini ilkesini benimseyen Şîa'daki hâkim görüş bir yana bırakılırsa devlet başkanının ehlü'l-hal ve'l-akdin biatı ile seçilmesi anlamında şûranın iktidarı elde etmenin aslî yöntemi sayılmasında

fikir birliği bulunmaktadır. Çağdaş araştırmacılardan bir kısmı ictihada açık alanda, fakat yalnızca ince ve derin analiz yapmayı gerektiren önemli işlerde şûra yönteminin işletilmesi gerektiği görüşündedir. Araştırmacıların çoğunluğu ise önemli iş kavramının objektif bir kriterinin olmadığı gerekçesiyle bu fikri reddetmektedir. İbn Abbas'ın âyeti, "İşlerin bir kısmında onlara danış!" anlamına gelecek şekilde ("ve şâvirhüm fî ba'dı'l-emr") okuması söz konusu görüşü destekler nitelikteyse de İbn Atıyye el-Endelüsî tarafından bu kıraat, istişarenin ancak helâl ve haram kılma dışındaki konularda yapılabileceğini delillendirmek üzere zikredilmektedir (el-Muḥarrerü'l-vecîz, I, 534). İstişareye ilişkin talebin Hz. Peygamber bakımından hangi konuları kapsadığı yolundaki tartışma, aynı zamanda şer'î hükümlerin tesbitinde onun ictihad yetkisinin bulunup bulunmadığına ve fiilen ictihad edip etmediğine dair görüş ayrılığı ile de alâkalıdır. Buna karşılık sahâbenin ictihada açık alanda şer'î hükümlerin tesbiti dahil bütün konularda birbirleriyle istişare ettikleri bilinmektedir.

Şûra Ehli. Bireysel işlerle ilgili istişarede fikir alınacak kimselerin nitelikleri danışılan işin türüne göre değişir. İstişare bir meselenin dinî hükmünü öğrenmek için yapılıyorsa danışılan kişinin âlim ve âdil (dindar ve güvenilir) olması gerekir. İstişare dünyevî meselelerle ilgiliyse danışılan kişinin muhakemesi sağlam, tecrübeli, dindar, danışılan meseleyle ilgili özel amacı

veya çıkarı bulunmayan biri olması gerektiği belirtilmiştir. Bu bağlamda "danışan kimseyi seven" kaydı koyan müellifler bir insanı seven kişinin onun için en iyi olanı düşüneceği noktasından hareket etmiş veya en azından aralarında düşmanlık bulunmaması gerektiğine dikkat çekmek istemiş olmalıdır (Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 290-291; Kurtubî, IV, 251). Danışılan kimsenin güvenilir olması her çeşit istişarede ortak bir şarttır. Bu şart, özellikle, "Danışılan, kendisine güven duyulan kimse demektir" hadisine (Ebû Dâvûd, "Edeb", 114; Tirmizî, "Edeb", 57) dayandırılmaktadır.

Devlet yönetimiyle ilgili işlerde şûraya kimlerin katılacağı hususunda Kitap ve Sünnet'te özel bir düzenleme yoktur. Hz. Peygamber bu konuda tek bir yöntem izlememiş, bazı meseleleri mescidde hazır olan bütün ashapla, bazılarını ise başta Ebû Bekir ve Ömer olmak üzere ashabın önde

gelenleriyle istişare etmiştir. Klasik doktrinde şûra ehlini belirleyen açık bir tanım yer almamakla birlikte devlet başkanının kimler tarafından seçileceği sorunu ele alınırken kullanılan ehlü'l-hal ve'l-akd tabiriyle bu konu arasında sıkı bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Bu tabirin ve yakından alâkalı olduğu ülü'l-emr tabirinin kapsamı tartışmalıdır. Çoğunluk, iki sınıf arasında iktidarın kullanımında ortaya çıkan tarihsel uzlaşmaya da uygun olarak ülü'l-emrin yöneticilerden ve ilim adamlarından meydana geldiği fikrini benimsemiştir. Toplumun önde gelenleri (rüesâ, eşraf, âyan, vücûhü'n-nâs) yönetici ve ilim adamları sınıfına eklenerek ehlü'l-hal ve'l-akdin kimlerden teşekkül edeceği karara bağlanmıştır (Bedreddin İbn Cemâa, s. 52-53; Hatîb eş-Şirbînî, V, 422). Ancak ehlü'l-hal ve'l-akdi teşkil edecek kimselerin, içinde yer aldıkları toplumsal sınıflar belirlenmiş olsa bile onların niteliklerinin tesbit edilmesi hususunda objektif kriterler geliştirilememiştir. Müellifler ehlü'l-hal ve'l-akdi müslümanların erdemlileri, ictihad ve adalet ehli, icmâ ehli, ilim ve din ehli, toplumun önde gelenleri, önderler ve reisler, görüş ve düşünce ehli gibi tabirlerle niteleme yoluna gitmişlerdir. Mâverdî, bir kimsenin ehlü'l-hal ve'l-akdden sayılabilmesi için şu üç temel niteliğe sahip olmasını şart koşmaktadır: Bütün gereklerini taşıyan adalet, öngörülen şartlar çerçevesinde devlet başkanlığına lâyık olan kimseyi tesbit etmeye imkân verecek düzeyde bilgi, devlet başkanlığına en uygun ve toplumun yararını gözetme hususunda en dirayetli ve en bilgili kimseyi seçebilecek ölçüde ince düşünce ve derin kavrayış (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 4-5). Fakat bir kimsenin hangi düzeyde adaletli, âlim ve hakîm olduğu ve bunun nasıl belirleneceği sorunu Mâverdî'nin de ilgi alanı dışındadır. İbn Haldûn ise şûraya katılacak kimsenin asabiyet sahibi olmasını zorunlu görmektedir. Ona göre asabiyet sahibi olmayan kimsenin şûrada bildireceği görüşün, etkisi bakımından özel bir fikir sorma işleminden (istiftâ) farkı bulunmayacaktır (Muḳaddime, s. 223-224). İbn Haldûn'un belirlediği güç ve kudret unsuru, daha önce aynı açıklıkta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin yaklaşımında hukukî bir değer şeklinde ortaya çıkmaktadır. Cüveynî çok sayıda taraftarı olan, içinde yaşadığı topluluğun kendisine itaat ettiği tek bir kişinin biatı ile imâmet akdinin kurulabileceğini ifade edip İbn Haldûn'un asabiyet şeklinde tabir ettiği sosyolojik öğeyi vurgulamakta ve ona hukukî bir kıymet atfetmektedir (el-Ġıyâs̱î, s. 70-72). Çağdaş araştırmacılardan önemli bir kısmının ehlü'l-hal ve'l-akd tabirini, günümüzün parlamenter ya da başkanlık sistemlerindeki yasama ve yürütme organlarının işlevlerine benzer

görevlerle sorumlu bir kurul biçiminde anlama eğiliminde olduğu görülmektedir. Şûra meselesinde klasik ve çağdaş fıkıh doktrinleri arasında açığa çıkan yaklaşım farkını, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasî iktidarın iktisap ve kullanımında toplum iradesini esas alan düşüncenin ağırlık kazanması ve bunun evrensel bir değer şeklinde algılanmaya başlanmasına bağlamak uygun olur. Bu algılama biçimi Kitap ve Sünnet naslarının yorumunda da kendini göstermektedir. Bu yöndeki gelişim, çağdaş yazarlarca kaleme alınan bazı eserlerde şûra ve demokrasi kavramları arasında yapılan karşılaştırmalardan takip edilebilmektedir (ayrıca bk. EHLÜ'l-HAL ve'l-AKD; ÜLÜ'l-EMR). Klasik doktrinde hâkim eğilim kadınların seçme ve seçilme haklarının bulunmadığı yönünde olmakla birlikte (a.g.e., s. 62, 64, 82, 91) kadınların şûra ehlinden sayılıp sayılmayacağı çağımız İslâm âlimleri tarafından Kitap ve Sünnet nasları ile İslâm'ın temel ilkeleri ışığında tartışılmakta ve ağırlıklı olarak kadınların da erkeklerle aynı hakka sahip bulundukları benimsenmektedir. Klasik ve çağdaş çıkarımlar arasındaki farkın kendi dönemlerinin kadın ve siyaset algılamasından kaynaklandığı açıktır. Benzer bir durum, gayri müslim vatandaşların şûra üyesi olup olamayacağına ilişkin tartışmada da kendini göstermektedir.

Bağlayıcı Olup Olmadığı. Klasik fıkıh doktrinindeki genel yaklaşıma göre şûra sonucunda ortaya çıkan karar çoğunlukla, hatta ittifakla alınmış olsa bile devlet başkanı için bağlayıcı değildir. Zira istişareyi emreden âyetin devamında, “Kesin karar verdiğinde artık Allah'a tevekkül et!” buyurularak (Âl-i İmrân 3/159) Hz. Peygamber'e şûrada ortaya çıkan fikirlerden uygun gördüğünü alıp kararını verme yetkisinin bulunduğu bildirilmekte ve istişare ettiği kimselerin fikirlerine ister uygun isterse aykırı düşsün kendi düşüncesinde ağırlık kazanan görüş doğrultusunda davranması istenmektedir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IV, 204). Bu yaklaşım tarihsel uygulama ile paralellik göstermektedir. Çağdaş hukukçu ve araştırmacıların büyük çoğunluğu ise şûrada ortaya çıkan umumun görüşünü devlet başkanını hukuken bağlayıcı bir karar diye telakki etmektedir. Klasik doktrini büyük ölçüde dikkate almadan doğrudan Kitap ve Sünnet'ten elde edilen, şûraya başvurmanın vücûbu, hâkim iradenin topluma ait olduğu, siyasî iktidarın toplum adına, ona vekâleten kullanıldığı ve devlet başkanının yetkisinin maslahatla sınırlı bulunduğu gibi genel ilkelere dayandırılan bu yaklaşımın taraftarların tarihî şûra örneklerini belirtilen

ilkeler çerçevesinde yorumlamaktadır. Ayrıca bazı çağdaş hukukçular tarafından şûra kararının bağlayıcı olduğu görüşü ile şûranın vâcip olduğunu benimseyen yaklaşım arasında ilgi kurulmakta, bazılarınca da devlet başkanının müctehid olup olmamasına göre farklı öneriler geliştirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşgarlı Mahmud, Dîvânu Lugâti't-Türk (haz. Şaban Kurt), İstanbul 2008, s. 604; Şâfiî, el-Üm (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), [baskı yeri yok] 1416/1996 (Dâru Kuteybe), XIII, 26-27; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 48-49, 209-214; II, 430, 444-445, 580-581, 613; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, Beyrut 1391/1971, I, 132, 137; II, 154-156; III, 67-68, 313-314, 330, 331-336; IV, 306-311; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 31-32, 61-64, 134, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347; V, 43; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 221, 298; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 198; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, IV, 202-205; XXV, 48; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 273; IV, 229, 231, 237-238; İbn Fadlân, Seyahatname (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, s. 34; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ (nşr. Halîl İmrân el-Mansûr), Beyrut 1417/1997, II, 235; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 563-564, 572; II, 60-62, 298-299; III, 572; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 178, 179; İbnü'l-Faradî, Târîḫu'l-ʿulemâʾ ve'r-ruvât li'l-ʿilm bi'l-Endelüs (nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Kahire 1408/1988, I, 102, 129, 203, 301, 309, 323, 411; II, 76, 80, 81, 114, 115; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1407/1987, s. 260-266, 290-291;

a.mlf., el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/1989, s. 4-5, 6, 14-17, 30, 33, 59-61; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 59-91; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 116-117; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, I, 313, 533-534; II, 70-71; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-

Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1408/1988, I, 276-277, 389-391, 573-576; IV, 91-92; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 160; Tabersî, Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân, Beyrut 1414/1994, II, 113, 116, 425-426; IX, 49-50; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, IX, 107, 126-127; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, VI, 105-106; IX, 54-56; X, 116-117; XXVII, 152; Muvaffakuddin İbn Kudâ-me, el-Muġnî, Beyrut 1404/1984, XI, 396-400; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 171-172; IV, 250-252; V, 258-263; XVI, 36-38; Takıyyüddin İbn Teymiyye, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıṣlâḥi'r-râʿî ve'r-raʿiyye, Kahire 1969, s. 157-161; Bedreddin İbn Cemâa, Taḥrîrü'l-aḥkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Devha 1408/1988, s. 52-53; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 501-550, s. 435; a.e.: sene 551-600, s. 94, 363, 376, 380, 386, 1182; a.e.: sene 601-630, s. 197, 426; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1407/1987, VII, 150; IX, 202; XII, 298; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa Muhammed), s. 223-224; Makrî-zî, el-Ḫıṭaṭ, II, 266; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, Bulak 1317, s. 277, 281-282; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk (haz. Abdullah Bakır), İstanbul 2009, s. 47, 872; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1416/1995, V, 7; VIII, 108-109; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, V, 422; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 239; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 242; Şânizâde Mehmet Ataullah Efendi, Şanizâde Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2008, I, 197, 259, 326, 330, 505; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire 1371/1952, VII, 239; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Kahire 1307, III, 428; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 120-121, 137; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 217; a.mlf., Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1969, I, 121-122; Cevâd Ali, el-Mufaṣ-ṣal, II, 109-110, 192-193, 336, 338, 343; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîḫ, Beyrut 1394/1974, I, 63-83, 213-245, 541-542; Aydın Taneri, Türk Devlet Geleneği -Dün ve Bugün, Ankara 1975, s. 128-142; Mehdî Fazlullah, eş-Şûrâ: Ṭabîʿatü'l-ḥâkimiyye fi'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 47-199; Zekeriyyâ Abdülmün'im el-Hatîb, Niẓâmü'ş-şûrâ fi'l-İslâm ve'n-nüẓumü'd-dîmuḳrâṭiyyetü'l-muʿâṣıra, [baskı yeri yok] 1405/1985 (Matbaatü's-saâde), s. 16-18, 49-240, 369-411; Özcan Karadeniz Çelebican, Roma Hukuku, Ankara 1986, s. 16-35; M. Abdülkādir Ebû Fâris, Ḥükmü'ş-şûrâ fi'l-İslâm ve netîcetühâ, Amman 1408/1988, tür.yer.; G. H. Sabine - T.

L. Thorson, A History of Political Theory, New York 1989, s. 21-26; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, “Ḫaṣâ ͗ işü’ş-şûrâ ve muḳavvimâtühâ”, eş-Şûrâ fi’l-İslâm, Amman 1989, II, 479-637; S. N. Kramer, Tarih Sümer’de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 25 vd.; Hüseyin Atvân, eş-Şûrâ fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Beyrut 1410/1990, s. 123-130, 155, 156, 157, 187-194, 273-277, 282 vd., 434-436; Tevfîk eş-Şâvî, Fıḳhü’ş-şûrâ ve’l-istişâre, Mansûre 1413/1992, tür.yer.; İsmâil el-Bedevî, Meʿâlimü’ş-şûrâ fi’l-İslâm, Kahire 1414/1994, tür.yer.; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih, Ankara 1994, s. 137-138; M. Ziyâeddin er-Reyyis, İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi (trc. İbrahim Sarmış), İstanbul 1995, s. 300-304; Lüey Sâfî, el-ʿAḳīde ve’s-siyâse, Herndon 1416/1996, s. 173-212; M. Muhammed Nâşid, el-Fikrü’l-idârî fi’l-İslâm, Dübey 1417/1997, s. 189-228; Bahaeddin Ögel, “‘Devlet Meclisi ve Kurultay”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, II, 874-887; Arif Müfid Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, Ankara 2004, s. 101-104, 183-191, 201-205, 207-208, ayrıca bk. tür.yer.; Râif Muhammed en-Naîm, eş-Şûrâ: Esâsüha’t-teşrîʿî ve buʿdüha’l-ġā ͗ î, Amman 1425/2005, tür.yer.; Abdülhamîd İsmâil el-Ensârî, eş-Şûrâ ve es̱eruhâ fi’d-dîmuḳrâṭiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-asriyye), s. 3-325, 421-446; Yaʿkūb Muhammed el-Melîcî, Mebde ͗ ü’ş-şûrâ fi’l-İslâm, İskenderiye, ts. (Müessesetü’s-sekāfeti’l-câmiiyye), s. 29-82; Selim Türcan, İlk Dönem Kur’an Tasavvuru ve Dönüşümü -Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında- (doktora tezi, 2007), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 297; S. A. Husaini Dacca, “The Shura”, JPHS, III/2 (1965), s. 151 vd.; Bennây Mûsâ Ulvân, “eş-Şûrâ fi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye ḳable’l-İslâm”, ed-Dâre, X/3, Riyad 1405/1984, s. 42-53; Ali Galip Gezgin, “Kur’ân’da ve Türk Devlet Geleneğinde Şûra”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Isparta 1997, s. 183-207; Hâlid İsmâil Nâyif el-Hemdânî, “eş-Şûrâ fî ʿaṣri’n-nübüvve ve’l-ḫilâfeti’r-râşide”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, sy. 22, Dübey 1422/2001, s. 20 vd., 33 vd.; Pakalın, III, 360-361; B. Lewis, “Mas̲h̲wara”, EI² (İng.), VI, 724-725; C. E. Bosworth, “S̲h̲ūrā”, a.e., IX, 504-505; Manuela Marin, “S̲h̲ūrā”, a.e., IX, 505-506; A. Ayalon, “S̲h̲ūrā (In the Modern Arab World)”, a.e., IX, 506; Ömer Faruk Harman, “Konsil”, DİA, XXVI, 175 vd.; Nebi Bozkurt, “Meclis”, a.e., XXVIII, 241-242; İbrahim Çelik, “Mele’”, a.e., XXIX, 36, 37.

Talip Türcan

ŞÛRÂ

(شورا)

XX. yüzyılın başlarında Rusya müslümanları tarafından Orenburg'da çıkarılan Türkçe dergi.

1905 I. Rus İhtilâli'nin getirdiği hürriyet havası içinde, Rusya müslümanlarının kültür merkezlerinden sayılan Orenburg'un zengin Tatar ailelerinden Ramioğulları (Remiyevler) tarafından masrafları karşılanan ve 13 Aralık 1907'de çıkış izni alınan derginin adını Rızâeddin Fahreddin koymuş ve başyazarlığını yapmıştır. İlk sayısı 10 Ocak 1908'de çıkmış, 1917 yılının sonuna kadar on beş günlük aralıklarla 239 sayı yayımlanmıştır. İdil-Ural müslümanlarının en iyi matbaalarından olan Vakit Matbaası'nda basılan dergi, 1917 Ekim Devrimi'nden önce en uzun ömürlü ve baskı kalitesi en yüksek yayın organı kabul edilmektedir. Rızâeddin Fahreddin, derginin ilk sayısına yazdığı "Meslek ve Maksat" başlıklı yazıda amaçlarının Rusya müslümanlarına hizmet etmek olduğunu belirtmiş, milletin ilim ve irfanını geliştirmek maksadıyla bir meşveret meclisi kuracaklarını, isteyenlerin bu mecliste konuşabileceğini, okuyucularını memnun etmek için gayret göstereceklerini dile getirmiş ve dergi kapanıncaya kadar bu hedeflerine sadık kalmıştır. Sayfa düzeni ve teknik işleriyle şair Derdmend (Zakir Remiev) ilgilenmiştir. Şûrâ, Osmanlı Türkçesi ile karışık Kazan Tatar edebî dilinde çıktığından Osmanlı Türkleri tarafından da okunabiliyordu.

İlk sayısından itibaren dergide "Meşhur Adamlar ve Büyük Hadiseler", "Makaleler", "Terbiye ve Tâlim", "Keşfiyyât ve İhtiraât", "Takriz ve Tenkitler", "Siyasî Durum", "Sorular ve Cevaplar", "Hikâye", "Şiir", "İbretli Sözler ve Darbımeseller", "İlânlar" gibi başlıklar yer almıştır. Rızâeddin Fahreddin'in kaleme aldığı 700'e yakın makalede Türk halklarının tarihi, Tatarlar'ın sosyal, kültürel ve siyasal yaşamları, meşhur Doğulu ve Batılı düşünürlerin hayat hikâyeleri üzerinde durulmuştur. Yayımlanan çok sayıda makale edebiyat, içtimaiyat, tarih, eğitim, dil, felsefe, fen, matbuat, sanat ve iktisat gibi konulardadır. Ayrıca şiir, kitap

tanıtımı ve okuyucu mektuplarına da yer verilmiştir. Fikir olarak Cedîdciliğin savunulduğu yayınların başında gelen dergi sayfalarını başta öğretmenler, imamlar ve öğrenciler olmak üzere zengin iş adamları, kadılar, âlim, tüccar, molla ve askerlere kadar her zümreye açmıştır. Dergide toplam 880 makale yazarının yer aldığı tesbit edilmiştir. Bunlar arasında Fâtih Kerîmî, Burhan Şeref, Abdurrahman Fahreddin, Âlimcan İdrîsî, Mûsâ Cârullah, Hâdi Atlas, Mehmed Hanefî, Abdurrahman Sâdi, Abdurrahman Mustafa, Zâkir Remiyev, Zeki Velidi Togan, Cemâleddin Velidi, Vakıf Celâl gibi isimler bulunmaktadır. Kadın yazarları ise M. Akçurina ve Z. Saide idi. Ayrıca 150'nin üzerindeki makaleyle Âzerî, Kazak, Özbek ve Uygur yazarları dergiye katkıda bulunmuştur.

Derginin 15. sayısından itibaren kırk satırdan az, altmış satırdan fazla olmamak üzere hangi konuda olursa olsun hiçbir yabancı söz karıştırılmadan halis Türkçe ile yazılmak şartıyla bir makale yarışması düzenlenmiş, gönderilen makalelerden yapılan bir seçki Şûrâ'nın Til Yarışı adıyla kitap halinde neşredilmiştir (Orenburg 1910).

Bu yarışmayla ana dilinin korunması ve Arapça, Farsça dahil dilin yabancı kelimelerden kurtarılması amaçlanmıştı. Rızâeddin Fahreddin mezar taşlarının bile sade bir Türkçe ile yazılmasını istiyordu. Dergi sayfalarına akseden tartışmalardan biri "Tatar mı, Türk mü?" konusudur. Kendilerine Türk denilmesine taraftar olan Rızâeddin Fahreddin bu düşüncesinden dolayı ağır eleştirilere uğramıştır. Şûrâ'da yayımlanan bazı yazılar daha sonra kitap olarak da basılmıştır. Dergiye gönderildiği halde neşredilemeyen şiirler 1910 yılında Basılmayan Şiir Mecmuası adıyla yayımlanmış, devrinde büyük yankı uyandıran Mûsâ Cârullah'ın "Rahmeti İlâhiyye Bürhanları" ve "İnsanların Akīde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar" adlı dizi yazıları 1911'de kitap haline getirilmiştir.

İstanbul, Kahire, Beyrut, Medine, Paris, Viyana, Petersburg, Moskova gibi şehirlerden gönderilen mektuplar derginin çok geniş bir coğrafyada okunduğunu göstermektedir. Dergide ayrıca Rusça, Türkçe, Arapça, Farsça ve Batı dillerinde yayımlanan gazete ve dergilerden yapılan alıntılara yer verilmiştir. Şûrâ 1917 yılına kadar neşredilen Tatar süreli yayınlarınca olumlu değerlendirilmiş, Rusya Bilimler Akademisi'nin çıkardığı Mir İslâma dergisi ondan uzun iktibaslar yapmış, Türk Yurdu dergiden övücü

ifadelerle söz etmiştir. Sovyet döneminde ise bütün süreli yayınlar gibi milliyetçi, burjuvazi taraftarı, panislâmist, pantürkist gibi ithamlara mâruz kalmıştır. 1917 Ekim İhtilâli'nin getirdiği özgürlükler sebebiyle işçi haklarının artması ve grevler neticesinde sıkıntıya düşen Vakit Matbaası 26 Ocak 1918'de Orenburg Müslüman Savaş Komitesi tarafından kapatılınca derginin yayımı da sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ş. Ahmer, Matbaacılık Tarihi, Kazan 1909; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, İstanbul 1925, s. 40-80; a.mlf., Kazanlı Türk Meşhurlarından Rızaeddin Fahreddinoğlu, İstanbul 1958; Zeki Velidî Togan, Hâtıralar, İstanbul 1969, s. 30-80; Muhammed Gaynullin, Tatarskaya Literatura i Publitsitika Naçala XX veka, Kazan 1975, s. 20-40; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1907), Ankara 1985, s. 140-160; Farid Yahin, Tatarskaya Literatura Periodiçeskoy Peçati Uralska, Kazan 1992, s. 30-70; Azade-Ayşe Rolich, "Fahreddin, Rizaeddin", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, I, 457-458; Raif Merdanov v.dğr., Rızaeddin Fehreddin, Kazan 1999, s. 60-100; Erdal Şahin, "Osmanlıların Kazan Tatar Türklerinin Kültürü ve Diline Etkileri", Osmanlı, Ankara 1999, IX, 353-360; İsmail Türkoğlu, Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin (1858-1936), İstanbul 2000, s. 140-230; Ömer Hakan Özalp, Rızaeddin b. Fahreddin: Kazanla İstanbul Arasında Bir Âlim, İstanbul 2001, s. 125-200; İbrahim Maraş, Türk Dünyasında Dinî Yenileşme, İstanbul 2002, s. 15-30; a.mlf., "İdil-Ural Bölgesi ve Osmanlı Fikrî Münasebetleri", Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 5, Ankara 1997, s. 149-155; Akdes Nimet Kurat, "Kazan Türklerinin Medenî Uyanış devri", DTCFD, XXIV/3-4 (1969), s. 94-195; Mahmud Tahir, "Rizaeddin Fahreddin", CAS, VIII/1 (1989), s. 111-115; Muammer Göçmen, "Prut Savaşı'ndan Bolşevik Devrimi'ne Kadar Rus Basını ve Müslümanların Bu Basına Katkıları", Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 19, Isparta 2007, s. 125-150.

Muammer Göçmen

ŞÛRÂ-yı DEVLET

(شورای دولت)

1868’de idarî yargı ve danışma organı olarak kurulan meclis.

1838’de Meclisi Vâlâ’nın oluşturulmasıyla başlayan sürecin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. 1854’te Meclisi Âlî-i Tanzîmât’ın teşkili üzerine iki reform meclisinin aynı anda mevcudiyeti yetki karmaşasına sebep olduğundan bu iki meclis 1861’de Meclisi Ahkâm-ı Adliyye adıyla birleştirildi. 1864 Vilâyet Nizamnâmesi’yle vilâyetlerde vali, sancaklarda mutasarrıf ve kazalarda kaymakamların başkanlığında teşkil edilen meclislerde idarecilerin yanında yöre halkının seçimle belirlenen müslüman ve gayri müslim temsilcilerinin de bulunması ve aynı şekilde karma mahkemelerin kurulması kararlaştırıldı. Bu uygulama, Midhat Paşa tarafından Tuna ve Cevdet Paşa tarafından Halep vilâyetlerinde başlatıldı. Böylece taşradaki yeni yapıyla meclisler ve mahkemeler aracılığı ile idarî ve adlî işler birbirinden ayrılmış oldu. Şûrâ-yı Devlet’in kurulması, taşrada başlayan bu gelişmelerin merkez teşkilâtındaki bir uzantısı şeklinde gündeme geldi. Nitekim Meclisi Ahkâm-ı Adliyye 7 Eylül 1867 tarihli raporunda böyle bir meclisin teşkilinin gerekliliğine işaret etmektedir. 5 Mart 1868’de çıkan bir iradeyle Meclisi Ahkâm-ı Adliyye’nin Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye adıyla ikiye ayrılması kararlaştırıldı. Şûrâ-yı Devlet’in başkanlığına Midhat Paşa, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye’nin başkanlığına Ahmed Cevdet Paşa getirildi. Fransa’daki Conseil d’Etat isimli yüksek meclis esas alınarak oluşturulan Şûrâ-yı Devlet’in kuruluşunda başta Sadrazam Âlî Paşa olmak üzere Fuad Paşa, Midhat Paşa ile Fransa’nın İstanbul büyükelçisi Nicholas-Prosper Bourée etkili oldu. İç tüzüğü 1 Nisan 1868’de yürürlüğe giren Şûrâ-yı Devlet’in resmî açılışı 10 Mayıs 1868 tarihinde Sadrazam Âlî Paşa’nın Bâbıâli’de padişahın nutkunu okuduğu bir merasimle yapıldı. Meclis, 8 Ağustos 1869’da Bâbıâli binasının orta kısmının üzerine atılan kattaki dairesine taşındı.

Meclisin görevleri kanun ve nizamnâme tasarılarını hazırlamak, mülkî işleri incelemek, mahkeme veya meclislerin verdiği kararların temyizinde adliye

ve idare memurları arasında çıkan ihtilâfları çözmek, hükümetle kişiler arasındaki davalara bakmak, kanun metinlerini yorumlamak, devlet memurlarının durumlarını inceleyip gerektiğinde onları yargılamak, 1864 Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre her vilâyette senede bir defa toplanıp vilâyetin sorunlarını görüşecek olan umumi meclislerin düzenlediği mazbataları meclis üyeleriyle müzakere ederek karara bağlamaktı. Bu işler sadâret tarafından meclise havale edilir ve meclis görüştüğü konuların mazbatasını sadârete sunardı. Meclisin hazırladığı tasarılar hükümetin ve padişahın onayından sonra kanunlaşırdı. Şûrâ-yı Devlet'in kurulmasındaki asıl amaç yargı, yasama

ve yürütmenin birbirinden ayrılmasıdır. Şûrâ-yı Devlet beş daire olarak teşkilâtlandırıldı. Mülkiye Dairesi harbiye, güvenlik ve mülkiyeye dair alt birimler tarafından görüşülüp havale edilen konuları, Maliye ve Evkaf Dairesi devlet gelirlerinin tahsil ve muhafazasıyla vakıfların idaresine dair kanun ve nizamları müzakere etmekle görevliydi. Adliye Dairesi olağan adlî işler ve bu işlerle uğraşan mahkemelerin nizam ve kanunlarıyla uğraşmak, bunların temyizi konusunda ortaya çıkacak ihtilâfları çözmek; Nâfia, Ticaret ve Ziraat Dairesi bayındırlık hizmetlerinin tanzimiyle ticaret ve tarımın gelişmesi için verilen imtiyazları ve bunlara ait sözleşmeleri; Maarif Dairesi genel eğitimin yaygınlaştırılmasıyla mektep ve medreselere ait konuları incelemekle yükümlüydü.

Şûra-yı Devlet hazırladığı yasa ve tüzüklerin icrasına karışamaz, ancak uygulamada gördüğü aksaklıkları bildirebilirdi. Önemli kanun ve tüzükler ilgili dairenin dışında bütün dairelerin katılımıyla oluşan genel kurulda da görüşülürdü. Her dairenin başında reîs-i sânî denilen bir başkan bulunurdu; dairelerin üyeleri beş ile on kişi arasındaydı. Dolayısıyla genel kurul en fazla elli kişi olabilirdi. Genel kurul Şûrâ-yı Devlet başkanının veya ikinci başkanlardan birinin riyasetinde toplanırdı. Meclisin yazı işlerini yürütmekle görevli bir evrak kalemiyle mazbata odası mevcuttu. Başkâtip aynı zamanda meclisin, Şûrâ-yı Devlet başkanı da Meclisi Vükelâ'nın üyesiydi. Devletin yıllık bütçesinin görüşüleceği toplantıya dairelerin birer üyesiyle başkanlarının katılması iç tüzük gereğiydi. Önceki memuriyetlerinde hangi rütbede olurlarsa olsunlar üyelerin meclisteki statüleri aynıydı. Gayri müslimler de meclis üyeliğine tayin edilebiliyordu. Nitekim ilk meclisin kırk bir üyesinden on dördü gayri müslimdi.

Şûrâ-yı Devlet'in görevleri ve etki alanı zaman içerisinde siyasî gelişmelere ve çekişmelere paralel olarak genişledi veya daraldı. 7 Mayıs 1869 tarihli iç tüzükle meclisin yapısında önemli değişiklikler yapıldı. Maarif ve Mülkiye daireleri Dahiliye ve Maarif adı altında birleştirildi; ayrıca bir başkan ve altı üyeden oluşan Muhâkemât Dairesi kuruldu ve bir üst idare mahkemesi olarak görevlendirildi. Memurların yargılanması, devlet daireleriyle kişiler arasında ortaya çıkan davalar, adlî ve idarî memurlar arasındaki ihtilâflarla vilâyet meclislerinin gördüğü idarî davalara temyizen bakmak bu dairenin göreviydi. Bu değişiklikle birlikte başlangıçta hedeflenen yasama, yargı ve yürütmenin birbirinden ayrılması ilkesi ihlâl edilmiş oluyordu. Zira bu durumda Şûrâ-yı Devlet, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin yargı görevine ortak olmuştu. Muhâkemât Dairesi, 6 Eylül 1871 tarihinde Muhâkemât-ı Cezâiyye ve Muhâkemât-ı Hukūkıyye adıyla ikiye ayrıldı.

Kurucuları ve hâmileri olan Fuad Paşa ile Âlî Paşa'nın ardarda ölümleri ve Mahmud Nedim Paşa'nın sadârete getirilmesiyle Şûrâ-yı Devlet'in ilk üç yıllık faal dönemi sekteye uğradığı gibi II. Abdülhamid'in tahta çıkmasına kadar geçen süreçte rakip sadrazamların mücadele alanı haline geldi. Mahmud Nedim Paşa'nın 10 Şubat 1872'de tasarruf tedbirlerini bahane ederek yaptığı bir düzenlemeyle daire sayısı Tanzimat, Dahiliye ve Muhâkemât olmak üzere üçe indirildi; ayrıca üye sayısı azaltıldı. Kanunları ve yabancı şirketlerle yapılacak sözleşme metinlerini hazırlama görevi yeni kurulan Tanzimat Dairesi'ne verildi. Değişiklik bununla sınırlı kalmadı. Zira Mahmud Nedim Paşa'ya göre hükümetin her işi meclise havale etmesi meclisin iş yükünü arttırmakta ve burada görüşülen konuların Meclisi Vükelâ'da tekrar ele alınması vakit kaybına sebep olmaktadır. Onun teklifi üzerine çıkan 12 Haziran 1872 tarihli bir irade ile, ikiye bölünmüş olan Muhâkemât Dairesi'nin Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti'ne aktarılmasına ve Dahiliye Dairesi'nin Şûrâ-yı Devlet'ten ayrılıp Bâbıâli'deki Islahat Komisyonu'na dönüştürülmesine karar verildi. Böylece meclis bünyesinde sadece, görevi kanun ve tüzük tasarıları hazırlamak ve vali dışındaki üst düzey memurların tayinini onaylamak olan Tanzimat Dairesi bırakıldı. Hukuk işleri tekrar Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti'ne verildi.

Midhat Paşa'nın sadârete geçmesiyle birlikte Islahat Komisyonu

kaldırılarak Dahiliye Dairesi yeniden kuruldu ve eski görevlerini üstlendi (10 Ağustos 1872). Ardından Tedkīk-i Muhâsebât-ı Umûmiyye Dairesi'nin oluşturulması kararlaştırıldı, fakat muhtemelen alınan bu karar uygulanamadı. Meclis daha sonraki dönemde gelişimini sürdürdü ve yasama işlerinin merkezi oldu. Ancak Hüseyin Avni Paşa'nın (15 Şubat 1874) ve Mahmud Nedim Paşa'nın (26 Ağustos 1875) sadâretleriyle beraber yetkileri ve üye sayısı tekrar azaltıldı; ayrıca yapılan siyasî tayinlerle itibarı yok edildi. Bu dönemde yeniden kurulan Islahat Komisyonu ön plana çıkarıldı. Meclis Mütercim Mehmed Rüşdü Paşa'nın sadâretinde yapılan bir düzenlemeyle Tanzimat, Dahiliye ve Muhâkemât adlarıyla üç daireye bölünerek eski haline dönüştürüldü (11 Ağustos 1876). Şûrâ-yı Devlet 1876 Kānûn-ı Esâsîsi'nin hazırlanmasında etkin bir rol üstlendi. Hatta burada görüşülen tasarı üzerinde Meclisi Vükelâ tarafından bazı değişiklikler yapılmış olmasına rağmen Sadrazam Midhat Paşa'nın iradesini çıkartarak ilân ettiği metin Şûrâ-yı Devlet'in kabul ettiği metindir. Kānûn-ı Esâsî'ye göre yeni kanunların tanzim edilmesi veya mevcutların değiştirilmesini teklif etme yetkisi hükümete aitti. Ancak Meclisi Meb'ûsan ve Meclisi A'yân kendi yetkileri dahilinde olan konularda önerilerde bulunabilirdi. İlgili daireden alınacak bilgiler doğrultusunda Şûrâ-yı Devlet'te hazırlanan kanun lâyihaları önce Meclisi Meb'ûsan'da, ardından Meclisi A'yân'da kabul edildikten sonra irade için padişaha sunulabilirdi. Ayrıca Kānûn-ı Esâsî ile mülkî işlere dair olan kanunları yorumlama yetkisi de Şûrâ-yı Devlet'e verildi.

26 Mart 1877'de bütçe kanunuyla maliye ve vakıfların gelir ve giderlerini görüşmekle görevli olarak Maliye Dairesi tekrar kuruldu. Ancak meclis üç yıl sonra yapılan

başka bir düzenlemeyle Tanzimat, Dahiliye ve Muhâkemât olmak üzere üç daireye bölündü; iç tüzüğü yeniden düzenlendi. 19 Eylül 1886 tarihinde daire yapıları korunmakla birlikte Muhâkemât Dairesi'nin görev alanı tekrar belirlendi ve memurlarla ilgili davalara bidâyeten bakmakla görevlendirildi. Öte yandan vilâyet ve sancak meclislerinden gönderilen davalara istînafen ve temyîzen bakma görevini sürdürdü. Memurların yargılanması sırasında daireler arasında ortaya çıkabilecek ihtilâflar üçü Şûrâ-yı Devlet, üçü de Mahkeme-i Temyîz üyelerinden seçilen, meclis başkanının riyâsetinde toplanan Encümen-i İhtilâf'a havale edildi. 1888'de

encümenin görev alanı genişletildi. Meclisin bidâyeten baktığı davalar Muhâkemât Dairesi'ne bağlı olan Bidâyet Mahkemesi'ne aktarıldı. Muhâkemât Dairesi 5 Şubat 1894'te Bidâyet, İstînaf ve Temyiz mahkemeleri şeklinde alt birimlere bölündü. 1891'de kurulan Bâbıâli İstatistik Encümeni de Şûrâ-yı Devlet'e bağlandı. Şûrâ-yı Devlet'e bağlı destek dairelerinden biri de meclis ve Temyiz Mahkemesi üyelerinden seçilen kişilerden oluşan ve görevi mahkemelerle Şûrâ-yı Devlet'in idarî mahkemeleri arasındaki anlaşmazlıkları çözmek olan İhtilâf-ı Merci Encümeni'ydi.

15 Ocak 1897 tarihli irade ile meclis yeniden düzenlenerek Muhâkemât Dairesi ve ona bağlı Bidâyet Mahkemesi müstakil hale getirildi. Oluşturulan bidâyet, istînaf ve temyiz heyetleri Adliye Nezâreti'nin idaresi ve Şûrâ-yı Devlet başkanının riyâseti altındaydı. Daha önce Dahiliye Dairesi'ne aktarılmış olan malî işler için Maliye Dairesi tekrar kuruldu; görevi imtiyazlar, sözleşme metinleri ve vergi düzenlemeleriyle uğraşmaktı. Dahiliye Dairesi, Tanzimat ve Maliye dairelerinin aldığı kararları görüşmekle vazifeli olan Mülkiye Dairesi'ne dönüştürüldü. Böylece bu daire bir bakıma diğer ikisinin denetleyicisi konumuna yükseltildi. Kısa bir süre sonra yayımlanan Me'mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu Nizamnâmesi'nin komisyonla Mülkiye Dairesi arasında yetki sorunlarına sebep olması yüzünden 26 Haziran 1897'de yapılan bir düzenlemeyle mülkiye memurlarının tahkikatı, azli veya muhakemesi görevi Mülkiye Dairesi'ne verildi.

Şûrâ-yı Devlet, II. Meşrutiyet'ten sonra 12 Ağustos 1908'de Mülkiye, Maliye, Tanzimat ve Maarif ile Nâfia olmak üzere dört daireye bölündü. Meclis kuruluşundan itibaren çalışmalarını genellikle daireleri vasıtasıyla sürdürdü. Zira genel kurul iç tüzüğünde yazılı olan çalışmaları yapamadı. Bu değişiklikle genel kurula işlerlik kazandırılması ve dairelerde görüşülen işlerin bir defa daha burada ele alınması amaçlandı. 11 Kasım 1909'da Şûrâ-yı Devlet içerisinde, Temyiz Mahkemesi'nin bozup alt mahkemelere geri gönderdiği ve daha sonra mahkemelerin yeniden görüşüp tekrar temyiz edilen kararlarını müzakere etmek üzere Hey'et-i Umûmiyye-i Temyîziyye oluşturuldu. Şûrâ-yı Devlet aynı yıl tensîkata tâbi tutuldu ve Adliye Nezâreti'ne bağlanarak başkanının hükümet üyesi olma vasfı sona erdirildi; ayrıca Maliye Dairesi, Nâfia ve Maarif Dairesi ile birleştirildi.

22 Ekim 1912'de eğitim işleri Mülkiye Dairesi'ne aktarılıp Mülkiye ve Maarif Dairesi oluşturuldu; diğerinin adı ise Maliye ve Nâfia Dairesi oldu. Tanzimat Dairesi'nin durumu değişmedi. Aynı yıl içerisinde Adliye Nezâreti'nin işlerinin yoğunluğu gerekçe gösterilerek Şûrâ-yı Devlet buradan ayrılıp tekrar müstakil hale getirildi ve Şûrâ-yı Devlet başkanı da yeniden hükümet üyesi oldu. 17 Şubat 1914 tarihinde çıkarılan Me'mûrîn Muhâkemâtı Hakkında Kānûn-ı Muvakkat'le, memurların görevleriyle ilgili açılacak davalar adlî mahkemelere bırakıldığı için Şûrâ-yı Devlet çatısı altında görev yapan Bidâyet, İstînaf ve Temyiz mahkemeleri ilga edildi. Böylece adlî mahkemelerle dîvânıharpler arasındaki ihtilâfları çözmekle görevli olan İhtilâf-ı Merci Encümeni'nin dışında meclisin adlî işlerle herhangi bir ilişiği kalmadı. Şûrâ-yı Devlet'in hazırladığı, teşkilât ve görevlerini geniş biçimde ele alıp düzenleyen 20 Şubat 1918 tarihli kanun tasarısı 2 Mart 1918'de sadâret tarafından Meclisi Meb'ûsan'a gönderildiyse de kanunlaşamadı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, 4 Temmuz 1921 tarihinde çıkardığı bir kanunla Şûrâ-yı Devlet'in memurları yargılama görevini kendi üyeleri arasından seçilecek dokuz kişiden oluşan Me'mûrîn Muhâkemât Encümeni'ne, Şûrâ-yı Devlet genel kuruluna verilmiş olan memur yargılama vazifesini de yine meclis üyeleri arasından seçilecek on beş kişilik Me'mûrîn Muhâkeme Heyeti'ne aktardı. Encümen ve heyetin aldığı kararların Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin onayına sunulması gerekmiyordu. Neticede bir süre bu şekilde idare edildikten sonra 669 sayılı ve 23 Kasım 1925 tarihli Şûrâ-yı Devlet Kanunu ile meclis Tanzimat, Mülkiye, Deâvî ile Maliye ve Nâfia olmak üzere dört daireye bölünerek yeni dönemde de idarî teşkilât içerisindeki yerini aldı. Teşkilâtlanması ve fiilen göreve başlaması 6 Temmuz 1927 tarihini bulan Şûrâ-yı Devlet'in ismi, 1938'de çıkarılan 3546 sayılı kanunla önce Devlet Şûrası'na ve 1940'lı yılların başlarından itibaren Danıştay'a dönüştürüldü.

Şûrâ-yı Devlet Dairesi 23 Mayıs 1878 tarihinde meclis dairesinin üst katında yer alan nüfus odasında çıkan bir yangınla tamamen yandı ve 1881 yılına kadar Maarif Nezâreti'nin üst katındaki eski Hazîne-i Hâssa Dairesi'nde hizmet verdi. 6 Şubat 1911'de Bâbıâli'nin Şûrâ-yı Devlet kısmındaki telgraf odasında çıkan bir yangında Şûrâ-yı Devlet'in yer aldığı

orta kısım tamamen, sadâret ve Dahiliye Nezâ-reti bölümleri kısmen yandı. Bunun üzerine meclisin daireleri Bâbıâli'nin karşısındaki Tomruk Dairesi'ne, mahkemeleri ise Telgraf Nezâreti'ne taşındı. Şûrâ-yı Devlet Dairesi imparatorluğun sonuna kadar bir daha inşa edilemedi. Her iki yangında dairede işlem gören pek çok evrak kül olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 703-718; Birinci tertip, Ankara 1941, VII, 146; Cevdet, Tezâkir, IV, 84, 94, 167, 168; Lutfî, Târih, XI, 159-162; XII, 10-13, 62; XIV, 23-24, 29; İsmail Hakkı Göreli, Devlet Şûrası (Şûrayı Devlet)-(Danıştay), Ankara 1953; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963, tür.yer.; Orhan Özdeş, "Danıştay'ın Tarihçesi", Yüzyıl Boyunca Danıştay: 1868-1968, Ankara 1968, s. 41-85; Recai G. Okandan, Âmme Hukukumuzun Anahatları, İstanbul 1977, I, tür.yer.; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789-1922, Princeton 1980, tür.yer.; Mehmet Seyitdanlıoğlu, Tanzimat Devrinde Meclisi Vâlâ: 1838-1868, Ankara 1994, s. 55-63; S. J. Shaw, "19. Yüzyıl Osmanlı Reform Hareketinde 1876 Öncesi Merkezî Yasama Meclisleri II" (trc. Püren Özgören), TT, XIII/77 (1990), s. 43-47; Mehmet Canatar - Yaşar Baş, "Şûrâ-yı Devlet Teşkilātı ve Tarihi Gelişimi", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi

Dergisi: OTAM, sy. 9, Ankara 1998, s. 111-148; Kemalettin Kuzucu, "Bâbıâlî Yangınları ve SosyoEkonomik Etkileri (1808-1911)" (doktora tezi, 2000), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65-80, 86-114.

Ali Akyıldız

ŞÛRÂ SÛRESİ

(سورة الشورى)

Kur’ân-ı Kerîm’in kırk ikinci sûresi.

Mekke döneminde Fussılet sûresinden sonra nâzil olmuştur. İbn Abbas’tan gelen rivayetlerin birinde 23. âyetten itibaren dört âyetin Medine’de nâzil olduğu kaydediliyorsa da bu görüş isabetli bulunmamıştır (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, IV, 197-199; Şevkânî, IV, 521-523). Adını 38. âyette geçen “şûrâ” kelimesinden almıştır. Hâmîm harfleriyle başlayan (havâmîm) sûrelerden olması dolayısıyla Hâ-mîm-ayn-sîn-kāf veya sadece Ayn-sîn-kāf diye de anılmıştır (Elmalılı, V, 4218; DMT, IX, 374). Elli üç âyet olup fâsılası “ب، د، ر، ز، ص، ق، ل، م” harfleridir. Mekke döneminin ikinci yarısında nâzil olduğu tahmin edilen Şûrâ sûresinin içeriğini Allah’ın varlığı ve birliğiyle âhiret hayatı olmak üzere iki bölüm halinde incelemek mümkündür. Sûrede ayrıca nübüvvet konusuna temas edilmektedir. Ancak bu konular telkin ve etkileme hedefine yönelik biçimde zaman zaman iç içe bulunmakta ve tekrarlanmaktadır.

İlk iki âyetini hâ-mîm-ayn-sîn-kāf harflerinin oluşturduğu sûrenin 3. âyeti hurûf-i mukattaa ile başlayan diğer sûrelerin çoğunda olduğu gibi vahye temas etmektedir. Ardından göklerin ve yerin egemenlik ve yönetiminin Allah’a ait olduğu, O’nun benzerinin bulunmadığı, bu arada Hz. Peygamber’e indirilen Arapça Kur’an’ın vahiy ürünü olduğu vurgulanmaktadır (âyet: 4-12). Yine Allah’ın birliği ve dinin diğer temel ilkelerinde ayrılığa düşmeme çizgisinde Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ ve son peygambere aynı şey tavsiye edildiği, fakat nefsânî arzularının baskısıyla büyük çoğunluğun buna uymadığı belirtilmekte ve Resûl-i Ekrem’e tevhid inancına çağrı yapması, şahsen de ona riayet etmesi emredilmekte, nihaî hükmün Allah’a ait olduğu bildirilmektedir (âyet: 13-16).

İkinci bölüm kıyametin kopmasını ve âhiret hayatını konu edinmektedir. Burada ebedî hayatın vukuunu müminlerin ciddiye aldığı, buna karşılık inançsızların bunu önemsemediği ifade edilmekte, âhiret hayatında

mutluluğu amaç edinenlerin büyük mükâfatlara kavuşturulacağı, sadece fâni hayatın refahı peşinde koşanlara da ondan bir pay verileceği, fakat bunların âhirette hiçbir nasiplerinin olmayacağı haber verilmekte, inançsızlarla iman ve sâlih amel sahibi kişilerin âhiret hayatları hakkında kısa tasvirler yapılmaktadır. Peygamber'in -müşriklerin iddialarının aksine- vahyedilmeyen şeyleri hiçbir şekilde Allah'a nisbet edemeyeceği, Allah'ın zaten buna izin vermeyeceği belirtilmekte, insanların maddî ve mânevî ihtiyaçlarının O'nun tarafından hikmete bağlı şekilde karşılandığı bildirilmektedir (âyet: 17-27). 23. âyette Kur'an ve İslâm mesajının sevgi ve yakınlıktan başka herhangi bir ilkeye ve amaca dayanmadığının ilân edilmesi, bunun davet ve irşad görevi yapacak kimseler tarafından da dile getirilmesinin istenmesi dikkat çekmektedir.

Sûrenin bundan sonraki âyetlerinde tekrar Allah'ın varlığı ve birliği konusuna değinilerek tabiatın kuruluş ve işleyişinden örnekler verilmekte, bunların müşahede edilmesi suretiyle gerçeğe ulaşılması istenmektedir (âyet: 28-35). Ardından dünya metâının geçiciliği hatırlatılarak Allah rızasına yönelik davranışların değeri ve kalıcılığı vurgulanmaktadır. Ebedî mutluluğu simgeleyen bu sonuçun iman etmenin yanında şu erdemlere de sahip bulunanların hakkı olduğu belirtilmektedir: Allah'a tevekkül, büyük günahlardan ve hayâsızlıktan sakınma, öfkesine hâkim olma, namaza devam edme, Allah rızası için harcama yapma, önemli işleri danışma yöntemiyle yürütme, haksızlığa karşı dayanışma içinde bulunma, affedici ve barışçı olma, güçlüklere göğüs gerip sabır gösterme (âyet: 36-43). Tekrar âhiret hayatına temas edilerek kendilerine ve başkalarına zulmedenlerin o günkü acınacak hallerinden söz edildikten sonra (âyet: 44-46) Resûlullah'ın döneminde yaşayan ve sonra gelecek olan inançsızlardan ölüm gelmeden önce ilâhî davete icabet etmeleri istenmekte, yüz çevirdikleri takdirde Hz. Peygamber'in ve ardından gelecek davetçilerin tebliğden başka yapacakları bir şeyin bulunmadığı bildirilmekte, insanlara evlât lutfetme dahil kâinatta her şeyin Allah'ın tasarrufunda olduğu bir defa daha hatırlatılmaktadır (âyet: 47-50). Şûrâ sûresinin son üç âyeti de vahiyle ilgilidir. Bunların ilkinde Allah'ın insanla konuşması şekilleri olan doğrudan psikolojik muhtevaya intikal ettirme, perde arkasından duyurma ve bir elçi (Cebrâil) vasıtasıyla bildirme hususuna temas edilmekte, diğer iki âyette Hz. Peygamber'in önceden herhangi bir hazırlık ve birikime sahip olmadığı halde ilâhî vahye mazhar kılındığı ve Allah'a götüren doğru yola kılavuzluk

ettiği ifade edilmektedir. Sûre tevhid ilkesini vurgulayan bir cümle ile sona ermektedir.

Vahyin gelmeye başlamasının üzerinden on yıla yakın bir zaman geçtiği halde Resûlullah'ın muhatapları çoğunlukla vahye karşı direnmeye ve tutumlarını sertleştirmeye devam ediyordu. Nüzûl sırasına göre altmış ikinci sûre olan Şûrâ sûresinde de dinin üç temel ilkesini oluşturan ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konusunda uyarılar yapılmakta ve defalarca tekrarlanan davet bir defa daha dile getirilmektedir. Bu sûredeki uyarı ve davetlerde şefkat, dostluk, sevgi ve yakınlık öne çıkarılmakta, direnmeye devam edenlere karşı müeyyide olarak hayatın acı tatlı tasvirleri yapılmaktadır. Mekkî sûrelerde dikkat çeken bu yöntem bazı kişilerin kalbini yumuşatmış ve onların müslüman olmasını sağlamıştır. Buradan hareketle, Medine döneminde nâzil olan bazı âyet ve sûrelerde görülen ve savaşa kadar varan sert ifadelerin karşı taraftan başlatılan saldırıları önleme amacına yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

Şûrâ sûresinin de içinde yer aldığı otuz kadar sûrenin (mesânî) Hz. Peygamber'e İncil yerine verildiğini ifade eden hadisin sahih olduğu kabul edilmiştir (Müsned, IV, 107; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 224-227, 301). Bazı tefsir kitaplarında yer alan (Zemahşerî, IV, 235; Beyzâvî, IV, 98), "Hâ-mîm-ayn-sîn-kāf sûresini okuyan kimse meleklerin, üzerine rahmet okuyup bağışlanmasını ve kendisine merhamet edilmesini talep ettiği gruba dahil olur" meâlindeki hadisin mevzû olduğu kaydedilmiştir

(Muhammed et-Trablusî, II, 721). Şevket Muhammed el-Ömerî, Şûrâ sûresinin çeşitli istidlâl şekillerini kullanarak inanca ulaşma yöntemleri üzerine bir makale yazmıştır ("Esâlîbü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm fî tenmiyeti't-tefkîr-Nemûẕecü sûreti'ş-Şûrâ", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XVIII/52 [Küveyt 1423/2003], s. 133-180).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 107; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXV, 10, 61; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 235; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 98; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, IV, 197-199; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 721; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Kahire 1350, IV, 510, 521-523; Elmalılı, Hak Dini, V, 4218; Caʻfer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü’s-süver, Beyrut 1420/1999, VIII, 55-76; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-227, 301; Seyyid Muhammed Hüseynî, “Sûre-i Şûrâ”, DMT, IX, 374-375.

Bekir Topaloğlu

ŞÛRÂ-yı ÜMMET

(شورای أمّت)

İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin yayın organı olarak 1902-1910 yılları arasında yayımlanan siyasî dergi.

1902 Şubatında Paris’te toplanan Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi’nin ardından, yabancı müdahalesi karşıtı olan ve kongrede azınlıkta kalan Ahmed Rızâ grubu ile Cenevre’de faaliyette bulunan Osmanlı İcraat Komitesi grubu birleşerek yeni bir yayın siyaseti belirleme kararı aldılar. İcraatçı gençlerin Cenevre’de çıkardıkları İntikam ve İstirdâd ile Kahire’de Ahmed Sâib’in çıkardığı Sancak dergileri yerine tek bir mecmuanın neşri fikrini benimsediler. Hoca Kadri Efendi’nin teklifiyle Şûrâ-yı Ümmet adı verilen derginin yanı sıra 1895’ten beri yayımlanan Mechveret supplément français ile Kürtçe Kürdistan da neşrine devam edecekti. 10 Nisan 1902 - 12 Mayıs 1910 tarihleri arasında 220 sayı çıkan Şûrâ-yı Ümmet’in 1908 ihtilâlinin gerçekleşmesinde önemli rolü olmuştur. 1 Temmuz 1907 tarihine kadar Osmanlı idaresinin bütün protestolarına rağmen Paris’te hazırlanıp Kahire’de basılan Şûrâ-yı Ümmet’in editörlüğüne Ahmed Sâib, editör yardımcılığına Mustafa Hamdi getirildi. İcraatçılar tarafından yeni örgüt için düşünülen Osmanlı Islahat Cemiyeti ve Terakkî Cem‘iyyet-i Osmâniyyesi gibi isimlere Ahmed Rızâ’nın muhalefeti sebebiyle “hükûmet-i meşrûta ve ıslâhât-ı umûmiyye taraftarlarının vâsıta-i neşriyyâtı” olarak çıktı. İlk sayısında yayımlanan programda yabancı müdahalesine karşıtlık, Kānûn-ı Esâsî hükümlerinin uygulanması, halkın haklarını savunma, hükümetin durumunu ıslah, Osmanlı’yı meydana getiren unsurlar arasında birleştirici rolü, hükümet mensuplarını zamanın gelişmelerinden haberdar etme, Hânedân-ı Osmânî’nin bekasını takviyeye çalışma gibi amaçlar ortaya konuldu.

Şûrâ-yı Ümmet adı, 1876’da tesis edilen Osmanlı Meclisi Meb‘ûsanı hakkında muhafazakâr çevrelerce teklif edilmiş olan İslâmî bir kuruma atıfta bulunuyordu. Ayrıca başlığın altında “Ve emrühüm şûrâ beynehüm” (Onların işleri, kendi aralarında danışma iledir; eş-Şûrâ 42/38) âyetine yer

verilmişti. Benzeri bir mesaj da derginin ilk sayısının hicrî yılın ilk günü olan 1 Muharrem 1320 tarihinde yayımlanmasıyla verilmeye çalışılmıştı. Ancak bu tür İslâmî referanslara rağmen dinî konulara ve bu zeminde yapılan bir muhalefete dergide çok az yer verildi. Ahmed Sâib'in Türkçe'sinin yetersizliği ve mürettiplerin ana dillerinin Arapça olması derginin Kahire dönemine ait nüshalarında pek çok imlâ hatasına yol açtı. Önemli makaleleri Sâmipaşazâde Sezâi ve Ahmed Rızâ beyler kaleme aldı. "Şuûnat" kısmı 1905 yılına kadar Ahmed Rızâ, daha sonra Ahmed Ferid (Tek) ve Bahâeddin Şâkir tarafından hazırlandı. Bunların yanı sıra 1906 yazına kadar Ahmed Sâib, Kasım 1902 tarihine kadar Mustafa Hamdi ve 1903 yılı sonuna kadar Ali Fahri, Mâhir Said ve Süleyman Hikmet gibi icraatçıların hazırladığı yazılar neşredildi. 1903'te ölümüne kadar Halil Ganem ve özellikle 1905 yılına kadar Yusuf Akçura da kayda değer makaleler yazdı. Şûrâ-yı Ümmet, Jön Türk hareketinde Türkçü tezleri dile getiren en önemli dergilerden ve yine Kahire'de yayımlanan Anadolu ve Türk dergileriyle birlikte bu fikir hareketinin ilk sözcülerinden biridir.

1906 yılının ilk aylarında Bahâeddin Şâkir, icraatçılarla Ahmed Rızâ'nın birlikteliğini Osmanlı Terakkî ve İttihad Cemiyeti adı altında yeniden örgütleyerek ona ihtilâlci bir karakter kazandırdığında yayın faaliyetini denetleme görevini de üstlendi.

Bu çerçevede derginin 300 olan baskı sayısı 500'e çıkarıldı. Teşkilâttaki ideolojik gelişmeye karşı çıkan Ahmed Sâib bu yeni denetime itiraz edip eski yayın siyasetini sürdürmeye çalıştı. Ancak bazı yazılarından dolayı merkezden aldığı uyarılara tepki göstererek istifa etti. Teşkilâtın Mısır'a gönderdiği Mehmed Fâzıl Bey matbaa ve dergi evrakına el koyup Ahmed Ferid'le beraber yayın vazifesini üstlendi. 20 Temmuz 1906'da cemiyetin yeniden örgütlenmesi sırasında editörlüğüne Sâmipaşazâde Sezâi getirildi. 15 Ağustos'ta yayımlanan 98. sayıdan itibaren dergi Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin neşir organı olarak çıktı. Bu sayıya yanlışlıkla 98 numara verildiğinden 97 numaralı ve aynı tarihli bir sayı daha çıkarıldı. 1906 yılı Aralık ayında Sâmipaşazâde Sezâi başkanlığında Bahâeddin Şâkir, Nâzım Bey ve Ali Haydar Midhat'tan oluşan bir alt komisyon Şûrâ-yı Ümmet için yeni bir yayın siyaseti benimsenmesini kararlaştırdı. Buna göre derginin en önemli bölümleri, yayın organına ihtilâlci bir karakter kazandırma arzusunu ortaya koyan Bahâeddin Şâkir tarafından

hazırlanacak, editör ise sadece denetim görevini yerine getirecekti. İlk defa bir Jön Türk yayın organı belirli bir plan çerçevesinde neşredilecekti. Derginin birinci bölümünde ilk sayfada eğer varsa ifâde-i mahsûsa ya da beyannâme yayımlanacak, başmakaleleri Sâmipaşazâde Sezâi kaleme alacak, değişik konulardaki makaleler ikinci ve üçüncü sayfalarda yer alacak, ikinci bölümde "Matbûât-ı İslâmiyye ve Âlem-i İslâm", "Ecnebiler Bizim İçin Ne Diyorlar?" gibi başlıklar altında okuyuculara bilgi sunulacaktı. Diğer sayfalarda cemiyete gelen mektuplar, şubelerce ulaştırılan haberler, İstanbul ve diğer şehirlerden haberler ve dış gelişmeler özetlenecekti. Bu kararın ardından Bahâeddin Şâkir fiilen derginin kontrolünü ve yayımını ele aldı. Türkiye'den kaçarak cemiyetin Paris merkezine katılan Hüsrev Sâmi (Kızıldoğan) ve Ömer Nâci beyler de gazetenin Osmanlı zâbitlerine hitap eden ihtilâlci bir karakter kazanmasında ciddi katkılarda bulundular. 1907 Mayısından itibaren Ömer Nâci, 1908 yılı başında onun cemiyet tarafından İran'a gönderilmesinden sonra Hüsrev Sâmi, Bahâeddin Şâkir'e derginin hazırlanması işinde yardım ettiler.

Şûrâ-yı Ümmet 1906 yılından sonra pek çok cemiyet beyannâmesini ek olarak okuyuculara ulaştırdı. Derginin Paris'te hazırlanıp Kahire'de basılması ve postaya verilmesinden kaynaklanan aksaklıkların önüne geçmek için 1907 yazında Paris'e nakline karar verildi ve 1 Temmuz 1907 tarihli 117. sayı burada yayımlandı. Önceleri elle yazılıp taşbasma halinde çıkarken Bulgaristan'dan getirilen bir matbaa sayesinde 15 Teşrînievvel 1907 tarihli 123. sayısından itibaren yeniden normal baskıya dönüldü. Bu sırada derginin baskı sayısı 750'ye çıkmıştı. Osmanlı Terakkî ve İttihad Cemiyeti ile Selânik'teki Hürriyet Cemiyeti'nin 27 Eylül 1907 tarihinde birleşmesinin ardından dergiye duyulan ilgi arttığı için baskı adedi 1150'ye çıkarıldı. Daha fazla dergi talebine karşılık baskı ve posta masrafları sebebiyle bu sayı arttırılamadıysa da dergi Selânik ve Manastır'da el yazısıyla ucuz kâğıtlar üzerine yazılıp dağıtıldı. 1907 sonbaharına kadar Türkçü çizgisini sürdüren Şûrâ-yı Ümmet, Makedonya'nın ihtilâl merkezi haline gelmesi üzerine Osmanlı yanlısı bir neşir siyasetine kaydı. Bu dönemde Hüsrev Sâmi'nin imzasız yayımladığı "Silâh Arkadaşlarıma" türünden yazılarla Osmanlı zâbitlerine yönelik propagandaya hız verildi. Dergi 1 Ağustos 1908 tarihli 139. sayısıyla yurt dışındaki neşriyatını sona erdirdi.

1908 ihtilâlinin ardından İttihat ve Terakkî liderleri, Şûrâ-yı Ümmet'i İstanbul'da gazete olarak yayımlama kararı aldı. İlk sayısı, 14 Teşrînisâni 1908 tarihinde 7. sene 140-40 numara ile "Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin vâsıta-i neşr-i efkârı" şeklinde Bahâeddin Şâkir'in imtiyaz sahipliği ve müdürlüğü altında yayımlanan gazetenin başyazarlığını yine Sâmipaşazâde Sezâi yapıyordu. Ancak Şûrâ-yı Ümmet gazete şeklinde fazla ilgi görmedi, başta Tanin olmak üzere cemiyeti destekleyen gazeteler yanında sönük kaldı. Bunun üzerine 30 Teşrînievvel 1909'da yeniden haftalık bir dergi halinde neşrine karar verildi. Bunun 192 numaralı ilk sayısında başmuharrirliğe Cenab Şahabeddin getirilirken Maliye Nâzırı Câvid Bey ile Hüseyin Cahit (Yalçın), Mahmud Sâdık gibi gazeteciler, Ubeydullah Efendi ve Babanzâde İsmâil Hakkı Bey gibi mebuslardan oluşan bir yazı heyetiyle perşembe günleri neşredilmeye başlandı. Ancak bu defa cemiyetin yayın organı olarak değil siyasî, içtimaî, fennî, edebî haftalık Osmanlı gazetesi olarak yayımlandı. Bu değişikliklere rağmen yeterli derecede ilgi görmeyince Kahire, Paris, İstanbul ve bir tek sayısı Selânik'te 25 Nisan 1909'da çıkan dergi yayım hayatına son verdi.

Başlangıçta on beş günde bir yayımlanan Şûrâ-yı Ümmet'in neşir takviminde düzenlilik sağlanamadı, bazı sayılar ise taşıdıkları tarihten sonra neşredilebildi.

28 × 40 cm. ebadındaki derginin abone sayısı 1902-1905 döneminde otuz üç ile elli dört arasında değişiyor, az sayıda dergi Avrupa'daki kütüphanelerce satın alınıyor, geri kalan nüshalar Bulgaristan, Mısır, Romanya, Kıbrıs, Girit ve Kafkasya'daki rejim muhaliflerine, Paris ve Kahire'deki yabancı temsilciliklere ecnebi postahaneler aracılığıyla ve ücretsiz olarak yurt içine gönderiliyordu. Bu dönemde derginin yetmiş beş adedi mektup zarfına sığdırılabilmesi için çok ince kâğıt üzerine basılıyordu. Yusuf Akçura'nın dergideki makalelerinin bir kısmı kitap halinde neşredilmiştir (Eski Şûrâ-yı Ümmet'te Çıkan Makalelerimden, İstanbul 1329). Sâmipaşazâde Sezâi'nin Şûrâ-yı Ümmet'teki yazıları da Zeynep Kerman tarafından yayımlanmıştır (Sami Paşazâde Sezai Bütün Eserleri III, Ankara 2003).

BİBLİYOGRAFYA

Şûrâ-yı Ümmet, sy. 1-220 (1902-1910); BA, HR. SYS 1796/1; BA, Yıldız-Sadaret Hususî Marûzat, çeşitli dosyalar; BA, Yıldız-Sadaret, Mümtâze Kalemi (Mısır), çeşitli dosyalar; Ahmed Ferid Tek Evrakı, Emel Esin özel arşivi; Ahmed Rıza Bey Evrakı, M. Şükrü Hanioğlu özel arşivi; Dr. Bahaeddin Şakir Bey Evrakı, M. Şükrü Hanioğlu özel arşivi; Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1906-1907 Senelerine Ait Muhaberatının Kopya Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazma, nr. O. 30, s. 30-31, 42, 44-45, 59, 60, 62-63, 64, 195-197, 326-327; Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri: 1895-1908, İstanbul 1992, s. 251-286; M. Şükrü Hanioğlu, Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908, New York 2001, s. 2-46, 136-143, 183-187, 240; Güler Güven, Sami Paşazade Sezai ve Eserleri, İstanbul 2009, s. 50-61, 170-190.

M. Şükrü Hanioğlu

ŞURÂT

(bk. HÂRİCÎLER).

ŞURTA

(الشرطة)

İslâm devletlerinde şehirlerde emniyet ve asayişi sağlamakla görevli teşkilât.

Sözlükte “yırtmak, yarmak; şart koşmak, alâmet koymak; görevlendirmek” anlamlarındaki şart kökünden türeyen şurta kelimesi terim olarak şehirlerde emniyet ve asayişin sağlanması, düzenin korunması, suçluların takibi ve yakalanması görevlerini yürüten emniyet güçlerini ifade eder. Şurtatü’l-harb tabiri ise “savaşı başlatan ve sonuna kadar kahramanca savaşan seçme birlik” demektir. Başşehirde halife veya sultana, vilâyetlerde valilere bağlı, üniformalı kolluk güçlerine şurta adının verilmesinin sebebi, Arap dilcilerinin ortak kanaatine göre teşkilât mensuplarının kendilerine mahsus üniforma giymeleri ve özel işaretler taşımalarıdır. Başka bir rivayete göre askerlerin en güçlü ve en seçkinleri oldukları için böyle anılmışlardır (Abdülhay el-Kettânî, I, 55). Bazı Batılı araştırmacılar ise şurta adının yabancı menşeli olduğunu, Latince cohort veya securitas kelimesinden geldiğini ileri sürmüşlerdir. Teşkilâtın başkanı sâhibü’ş-şurta (emîrü’ş-şurta) unvanını taşır, güvenlik memuru şurtî (şuratî) diye isimlendirilir. Arap dünyasında emniyet teşkilâtına günümüzde de şurta denilmektedir.

Hz. Peygamber zamanında ashaptan bazılarının bekçi (hares) olarak görevlendirildiği bilinmektedir. Resûl-i Ekrem’i Medine’ye yeni geldiği sıralarda Sa‘d b. Ebû Vakkās koruyordu. Kays b. Sa‘d b. Ubâde de Resûlullah’ın yanında sâhibü’ş-şurta mevkiindeydi (a.g.e., a.y.). Sürekli bekçilik görevi ise Hz. Ebû Bekir zamanında Abdullah b. Mes‘ûd’un gece bekçiliğine (ases) getirilmesiyle başladı. Hz. Ömer halifeliği döneminde gece bekçiliğini bizzat kendisi yapar, yanında bazan âzatlısı Eslem'i, bazan da Abdurrahman b. Avf’ı veya Muhammed b. Mesleme’yi bulundururdu. İlk defa Hz. Osman’ın Abdullah (Muhâcir) b. Kunfüz et-Teymî’yi sâhibü’ş-şurta tayin ettiği bildirilmektedir (Halîfe b. Hayyât, s. 179). Hz. Osman devrinde başşehir Medine’nin yanı sıra diğer büyük şehirlerde de sâhibü’ş-şurta unvanlı kişiler görevlendirildi. Başlangıçta şurta kadılık teşkilâtına

bağlı olarak çalışıyor, emniyet ve asayişi sağlamanın yanı sıra suçluların takibi, yakalanması ve suçu sabit görülenlere kadı tarafından verilen cezaların infazı görevlerini yerine getiriyordu. Hz. Ali döneminde mevcut şurta teşkilâtı devam ettirildi; şurtanın gözetimindeki hapishaneler düzenlendi. Mahkûmların masrafları beytülmâlden karşılanıyordu. Bu devirde seçme askerlerden kurulan özel birliklere "şurtatü'l-hamîs" adı verildi (İbnü'l-Kelbî, s. 438). Sınırları müdafaa veya fetih amacıyla kurulan bu birliklerin mevcudu 5-10.000 arasında değişiyordu. Sadece Hz. Ali döneminde görülen şurtatü'l-hamîs uygulaması onun halifeliğiyle birlikte sona erdi.

Şurta teşkilâtı Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde önemli gelişme gösterdi. Muâviye sadece halifenin güvenliğini sağlamak üzere özel bir muhafız birliği de (hares) kurdu; onun başlattığı bu uygulama valiler ve kendisinden sonraki halifeler tarafından devam ettirildi. Şurta teşkilâtının devlet bürokrasisinin aslî unsurlarından biri haline geldiği Emevîler devrinde sâhibü'ş-şurtalar halife veya valilerin en sadık adamları veya akrabaları arasından seçilirdi. Emevîler'in ilk yıllarında vilâyetlerdeki sâhibü'ş-şurtaları da halife tayin ederken Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî gibi dirayetli valilerin görev yaptığı yıllardan itibaren valiler sâhibü'ş-şurtaları bizzat görevlendirmeye başladılar. Sâhibü'ş-şurta bu dönemden sonra devlet bürokrasisinde önemli bir yere sahip oldu. Halifeler veya valiler görevde olmadıkları zamanlarda, ayrıca imamlık hizmetinde sâhibü'ş-şurtayı vekil tayin ederlerdi. Nitekim Muâviye b. Ebû Süfyân, son hastalığı sırasında Dımaşk'ta bulunmayan oğlu Yezîd'e biat edilmesini sağlama işini sâhibü'ş-şurta Dahhâk b. Kays'a vasiyet etmişti. Emevîler zamanında şurta teşkilâtı Hz. Ali evlâdı taraftarları, Zübeyrîler ve Hâricîler gibi muhalif gruplarla mücadelede etkili oldu, bazı isyanların bastırılmasında önemli rol oynadı. Bu gruplarla ilgili istihbarat çalışmalarına ağırlık veren şurta teşkilâtı, Ömer b. Abdülazîz devri hariç halk üzerinde uygulanan baskı politikasının da aracısı haline geldi. Kadılık makamına bağlı olan şurtayı bağımsız hale getiren Hişâm b. Abdülmelik zamanında büyük merkezler dışındaki bölgelerde güvenliği sağlamak için "ahdâs" adıyla sâhibü'l-ahdâs yahut vâli'l-ahdâsın idaresinde bir nevi jandarma teşkilâtı kuruldu. Merkezler dışındaki bölgeler karışıklıklara ve dış saldırılara daha açık olduğundan askerî yönü ağır basan ahdâs şurta ile ordu arasında bir nitelik taşıyor ve her ikisiyle de yakın ilişki içerisinde bulunuyordu.

Abbâsîler döneminde geliştirilen şurta teşkilâtının idarî ve adlî görev alanı genişledi. İkinci halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr şurtayı dört önemli devlet teşkilâtından biri olarak görüyordu (Taberî, VIII, 67). Sâhibü’ş-şurta hilâfet merkezi Bağdat’ta emîr yahut valilerle denk sayılıyordu. Hisbenin de müstakil bir kurum haline geldiği bu devirde emniyet ve adaletin sağlanması hizmetini gören iki kurum arasında sıkı iş birliği vardı. Şurta ve hisbe görevlerinin tek kişiye verildiği de oluyordu. Abbâsîler, sâhibü’l-maûne (vâli’l-maûne, âmilü’l-maûne, sâhibü’n-nazar fi’l-maûne) ve şahne (şihne) unvanı verilen kumandanların başkanlığındaki teşkilâtı devam ettirdiler ve ihtiyaç duyulan bütün bölgeleri içine alacak

biçimde genişlettiler. Hârûnürreşîd zamanında Bağdat şurta teşkilâtı görev alanları itibariyle şurtatü’l-âsıme ve şurtatü’l-cisr şeklinde ikiye ayrıldı. Emîn döneminden itibaren şehrin doğu ve batı yakasında birer şurta görev yapmaya başladı. Sâhibü’ş-şurtanın halife nezdindeki derecesi daha da yükseldi. Nitekim Seffâh’ın sâhibü’ş-şurtalığını yapan Hâlid b. Saffân halifenin kızıyla evlenmeye teşebbüs etmişti (Mes‘ûdî, III, 279). Protokolde halifenin hemen önünde yer alan sâhibü’ş-şurta çoğu kere vezirliğe tayin edilirdi. Halife, en sadık dostu ve yardımcısı durumundaki sâhibü’ş-şurta ile önemli meseleleri müzakere eder ve resmî yazıları kendisine okumasını isterdi. Sâhibü’ş-şurta belirli zamanlarda halifenin huzuruna çıkar, genel asayiş ve olaylar hakkında hazırlanan raporu sunardı. Bu rapor doğrultusunda alınan kararlar ilgili divan defterine kaydedilirdi. Bu usul vilâyetlerde de uygulanırdı. Abbâsî halifeleriyle valiler sâhibü’ş-şurtayı vekil bırakma ve namazlarda imamlık görevini ona devretme uygulamasını sürdürdüler. Abbâsîler döneminde sâhibü’ş-şurta 1000 dinar, şurta görevlileri ise en az 100 dinar maaş alıyordu.

Merkezde olduğu gibi İslâm ülkelerinin bütün şehirlerinde şurta teşkilâtı mevcuttu. Mısır’da Amr b. Âs tarafından kuruluşundan itibaren en önemli devlet görevlerinden biri olan şurtanın başkanı valinin yokluğunda ona vekâlet ediyor, namazları kıldırıyordu. Abdülazîz b. Mervân’ın valiliği esnasında kurulan 500 kişilik itfaiye teşkilâtı da şurtaya bağlıydı. 100 (718-19) yılından itibaren Mısır’a giriş çıkış yapanlara kimlik taşıma mecburiyeti getirildi ve bunun takibi şurtanın önemli görevleri arasında yer aldı. Fustat şehrindeki ilk şurta binasının yanı sıra Abbâsîler’in ilk yıllarında 135’te

(752-53) Asker şehri kurulunca orada ikinci bir şurta binası inşa edildi. Öncekine "eş-şurtatü's-süflâ", daha yüksek bir arazide kurulan ikincisine "eş-şurtatü'l-ulyâ" denildi. Her birinin başında genellikle Mısır valisinin tayin ettiği bir sâhibü'ş-şurta bulunuyordu. Sâhibü'ş-şurta, Ahmed b. Tolun'un şurta-i ulyânın yetkilerini sınırlamasına rağmen Tolunoğulları'nın sonuna kadar Mısır'da emîr veya validen sonra ikinci yetkili olarak kaldı. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh döneminde Bağdat şahnesi tayin edilen Türk asıllı kumandan Sâhibü'l-maûne Nâzûk'ün emrinde 14.000 kişilik süvari ve piyade kuvveti mevcuttu (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 9).

Sâmânîler devrinde hem sâhibü'ş-şurta hem sâhibü'l-maûne unvanı kullanılıyordu (Usta, s. 379-380). Sâmânîler'in büyük divanlarından biri Dîvân-ı Sâhibü'ş-şurta (Dîvân-ı Şurta) idi. Büyük Selçuklular'da hem sâhibü'ş-şurta hem de şahne şehirde huzur ve asayişin sağlanmasından sorumlu tutulurdu. Bu dönemde şahneler daha çok büyük şehirlerde ve bölgelerde vazifeli iken sâhibü'ş-şurtalar küçük şehir, kasaba ve mahallelerde görev yapıyordu. Bazı tarihçiler, Selçuklular zamanında sâhibü'ş-şurtanın olağan üstü yetkilere sahip mezâlim mahkemelerinin emrinde suçluları araştırmak ve yakalamakla görevli olduğunu kaydeder. 487 (1094) yılında Bağdat'ın batı yakasındaki Nehritâbık ile Bâbülercâ halkı arasında çıkan olaylarda Nehritâbık yakılıp yıkılmış, bu olayın ardından Sâhibü'ş-şurta Yümn, korktuğu için gizlenen bir kişiyi öldürdüğünden görevinden azledilmişti (Özaydın, s. 222). Fâtımîler devrinde Mısır şurtası kurumsallaşma bakımından ileri bir seviyeye ulaştı. Şurta-i ulyâ Asker şehrinden yeni kurulan Kahire'ye taşındı, ayrıca Karâfe'de üçüncü bir şurta teşkil edildi. Kahire'nin bazı semtlerinde ve küçük merkezlerde küçük şurta (maûne) binaları inşa edildi, bunun yanı sıra itfaiye işleri geliştirildi. 415 (1024) yılından itibaren kaynaklarda sâhibü'ş-şurta unvanına çok az rastlanmaktadır. Bu unvanın yerine daha çok vâli'ş-şurta kullanılmıştır. Öte yandan bu dönemde hisbe ile şurta arasında sıkı bir ilişki kuruldu ve Eyyûbîler'den itibaren aynı görevli için şahne unvanı da kullanılmaya başlandı. Memlükler'de ise genellikle vali unvanına rastlanır. Nitekim Makrîzî önceden şurta diye bilinen teşkilâtın kendi döneminde vilâyet adını taşıdığını söyler (el-Ḫıṭaṭ, II, 223). Bu devirde başşehirdeki üç şurtanın başkanları "vâli'l-harb" olarak tanınıyor, sırasıyla vâli'l-Kāhire, vâli'l-Karâfe, vâli'l-Mısır unvanlarıyla anılıyordu. Merkezi Kahire'de olan en geniş yetkilere sahip şurta-i ulyâ başkanlığına tablhâne emîrlerinden bir

vali getirilirken Fustat ve Karâfe'deki şurtalara onlar emîrlerinden (emîrü aşere) bir vali tayin edilirdi. Daha sonra Fustat ve Karâfe şurtaları birleştirildi.

Kuzey Afrika'da Tunus'ta hüküm süren Ağlebîler'de şurta görevi vezire bağlı üç divandan biri olan Dîvânü'l-ceyş'in uhdesine verilmişti ve kara ordusunun kumandanı tarafından yönetiliyordu (İbn Haldûn, II, 224). Şurta, Endülüs Emevî Devleti'nde önceleri "eş-şurtatü'l-kübrâ" ve "eş-şurtatü's-suğrâ" olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Birincisi, saray erkânı dahil olmak üzere önemli devlet adamları ve yakınlarının güvenlik işleri ve onlarla alâkalı şikâyetlerin takibiyle ilgileniyordu. Şurta-i suğ-râ da avamın emniyet ve asayiş işlerine bakıyordu. 317 (929) yılından sonra tüccarlar, sanayiciler, doktorlar, müderrisler, yüksek meslek erbabı ve alt kademe kamu görevlilerinin güvenliğini sağlayan ve onlarla ilgili şikâyetlerin takibi işini yürüttüğü anlaşılan "eş-şurtatü'l-vustâ" ismiyle üçüncü bir şurta teşkil edildi (İbn İzârî, II, 203). Endülüs'te sâhibü'ş-şurtaya hâkimü'l-medîne, sâhibü'l-leyl ve sâhibü'l-medîne unvanları veriliyordu. Ancak sâhibü'l-medînenin, sâhibü'ş-şurtanın âmiri durumunda olup şurta ve hisbe görevlerini düzenleyerek şehirde asayişin sağlanmasından birinci derecede sorumlu bir görevli olduğu da ileri sürülmüştür (M. Abdülvehhâb Hallâf, sy. 13 [1980], s. 64). Endülüs'te şurtanın başına önemli âlimlerden birinin getirilmesi teşkilâtın gelişmesine büyük katkı sağladı. Onlardan bazıları başkadılık, hisbe ve noterlik görevlerini de yürütüyor, IV. (X.) yüzyılda kumandanlık, divan ve diplomasi görevlerinde de istihdam ediliyordu. Doğu İslâm dünyasında olduğu gibi hâciblik (vezirlik) görevine getirilenler de vardı.

Şurtanın görevleri dönemlere ve coğrafyaya göre değişiklik gösterse de genellikle idarî-sosyal alanla ilgili olanlar ve yargı alanını içerenler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birinciler emniyet ve asayişi sağlama, olağan üstü hallerde savaşa katılma, itfaiye işleri, diplomatların ağırlanması ve güvenliklerinin sağlanması, bayındırlık faaliyetleri, vergilerin denetimi, sınır ve gümrük kontrolü, ihbar ve ilân görevleridir. Yargıya ilişkin ise sanıkların yakalanıp sorguya çekilmesi, suçluların ortaya çıkarılması ve suçu sabit olanlar hakkında verilen cezaların infazı, sadece cezaî sahada yargı, hapishane güvenliğinin sağlanması, suçlara engel olma gibi görevleri vardır. Başlangıçta yargılama fonksiyonu bulunmayan ve sadece kadıların

hükümlerini yerine getiren şurtaya Abbâsîler'le birlikte cezaî sahada hukukî yargılama yetkisi de verildi. Âcil çözüm gerektiren anlaşmazlıklarla ilgili davalara bakma şeklinde başlayan bu süreç hırsızlık, zina ve içki gibi suçlarla ilgili davalara bakılması şeklinde genişledi. Memlükler döneminde Mısır ve Suriye'de şurta el kesme gibi cezalara, tartışmalara ve kavgalara, belge ve şahidi bulunmayan itham davalarına da bakardı.

Hırsıza dayak cezası gibi cezalara baktığı da olurdu. Aynı dönemde Mağrib'de yargı yetkisi bulunmayan şurta kadıların emirlerini yerine getirirdi (İbn Teymiyye, s. 16). Endülüs'te de şurtanın adlî sahadaki yetkileri genişletilmişti. Sâhibü'l-medînenin içki içme ve zina gibi davalara baktığını, ancak suçluları hâkimin görüşünü almak suretiyle cezalandırdığını belirten Makkarî, sultan nezdinde saygın bir şurta emîrinin çok nâdir görülmekle birlikte ölüm cezasına çarptırılan suçluyu sultandan izin almadan idam edebildiğini söyler (Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 218). Ayrıca Endülüs'te kadı, şurta emîrini bazı günler kendi adına yargı fonksiyonunu ifa etmekle görevlendiriyordu. Ancak bu durumda da ceza kararının kadıların onayından geçmesi gerekiyordu.

İbn Haldûn'un dinî bir kuruluş olarak nitelendirdiği şurta (Muḳaddime, II, 450) tarihî gelişimi içinde idarî, askerî ve adlî görevler ifa etmiştir. Dolayısıyla şurta başkanlarının âlim, âdil, fakih, dindar, dürüst olmaları yanında çok zeki ve heybetli olmalarına da önem verilirdi. Şurtanın sadece günümüzdeki polis ve jandarmanın görevlerini yürüttüğü şeklindeki anlayışı eleştiren Tyan teşkilâtın görev alanını polisin görevi, adlî görev (tahkikat yapma ve hüküm verme), hapishanelerin idaresi ve genel asayişi sağlamak için yargılama ve infaz, mahkeme esnasında hâkimlere yardım ve hâkimlerin verdiği kararların icrası şeklinde ele almıştır (Histoire de l'organisation, II, 388-390). Zetterstéen de hemen hemen aynı görüştedir (İA, XI, 585). Şurta bu görevlerini yürütürken kadılık ve hisbe teşkilâtıyla yakın ilişki içinde bulunurdu. Toplum ahlâkının korunması, iç karışıklığa sebebiyet verecek olayların engellenmesi, şehrin fiziksel ve sosyal yapısının şekillenmesi, ta'zîr cezalarının uygulanması, sultanın fermanının halka ulaştırılması, kötü alışkanlıkların ve gereksiz işlerle meşguliyetin önlenmesi gibi daha birçok görev her iki teşkilâtta ortak vazifeler arasında yer almıştır. Şurtanın sıkı ilişki içerisinde bulunduğu diğer bir kurum berîd (posta) teşkilâtıdır. Bu teşkilât, vergilerin düzenli biçimde toplanması hususunda

vergi memurlarının güvenliğini sağlamakta Dîvânü'l-harâc görevlilerine yardımcı oluyordu. Şurta teşkilâtının faaliyetlerini yürütebileceği merkez binaları vardı. Bu binalar, başşehirde ve eyaletlerdeki merkez şubeleri ve mahallî karakollar olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Sâhibü'ş-şurtanın görev yaptığı merkez emniyet teşkilâtı binaları günümüzde hükümet konaklarını andıran ve geniş bir alana yayılan dârü'l-emâreler içerisinde yer alırdı (Massignon, III, 66).

Şurta teşkilâtında başkan olan sâhibü'ş-şurta ve şurtîler dışında çalışan diğer görevliler muhafızlar, gardiyanlar, merkez dışı bölgelerdeki güvenlik görevlileri, infaz memurlar, gece bekçileri, istihbarat görevlileri, cezaevi müdürü, köprü muhafızları, şehir semt sorumluları ve devriyelerden meydana geliyordu. Teşkilât bünyesinde yer almamakla birlikte kabile temsilcileri ve gümrük muhafızlarından istifade ediliyordu. Özellikle idarî görevin başında bulunan şurta kâtibi teşkilâtın çalışmaları açısından önem taşıyordu. Kâtibin kısas, hadler, diyetler gibi fıkhî konularda geniş bilgi sahibi olması gerekirdi. Sâhibü'ş-şurtanın üniforması halife tarafından göreve başlama merasiminde giydirilen hil'at, mıntaka (kuşak) ve şâsiyyeden (ince baş örtüsü) ibaretti. Sâhibü'ş-şurta halifenin veya valinin huzuruna bu kıyafetle çıkar, protokolde bu kıyafeti giyerdi. Bunların yanında bütün üst düzey bürokratların tercih ettiği siyah serpuş, siyah veya mor kaftan, kenarları mücevherlerle süslü elbise, kemer ve ince abâ, şalvar, gömlek, önü yırtmaçlı cübbe ve kaftan giydiği de bildirilmektedir. Şurtîler ise normal zamanlarda izâr, gömlek, dişdâş (boy kıyafet), hızâm (kuşak), operasyon esnasında miğfer, demir veya deri zırh, çermuk denilen özel ayakkabı giyerlerdi. Şurta görevlilerinin kullandığı silâhların başında kılıç, mızrak, kâfir kubât (ucuna çivi veya sert cisim yerleştirilen sopa), sığır veya deve derisinden kamçılar, balta (teber), kemerlerine astıkları, ortasında rütbelerini gösteren bir işaret olan uzunca bir hançer geliyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿ Arab, "şrṭ" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "şrṭ" md.; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâ-cî), s. 438; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 21; VII,

382; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 179; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 67; ayrıca bk. tür.yer.; Cehşiyârî, el-Vüzerâ˒ ve'l-küttâb, s. 24; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), III, 279; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 9; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1978, s. 4, 14; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 158-159, 203; İbn Teymiyye, el-Ḥisbe fi'l-İslâm (nşr. Seyyid Muhammed Ebû Sa'de), Riyad 1403/1983, s. 16; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 224, 446, 450; Kalkaşendî, Subḥu'l-a˓şâ (Şemseddin), II, 151; IV, 22; V, 458; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 304; II, 223; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 218; E. Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Paris 1943, II, 388-390; Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, II, 225, 229, 424, 425; L. Massignon, Opera Minora, Beirut 1963, III, 58, 66; Mes'ûd Şâbî Muhammed, Eġālibe: Niẓâmü's-siyâsî ve'l-idârî, Tunus 1970, s. 44; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 175-179; M. eş-Şerîf er-Rahmûnî, Niẓâmü'ş-şurṭa fi'l-İslâm, [baskı yeri yok] 1983 (Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb); Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 55, 456-457; Nâsır el-Ensârî, Târîḫu enẓimeti'ş-şurṭa fî Mıṣr, Kahire 1410/1990, s. 6-7; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât, Samsun 1990, s. 53-54; Ersen Mûsâ Reşîd, eş-Şurṭa fi'l-˓aṣri'l-Ümevî (trc. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1990; Azzâm Nedîm Nûreddin, Vilâyetü'ş-şurṭa, Nablus 1997, s.109-149; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 221-222; Metin Yılmaz, İslam Şurta Teşkilatı (doktora tezi, 2003), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmâniler Devleti 874-1005), İstanbul 2007, s. 379-380; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-ve-żâ˒if ˓ale'l-âs̠âri'l-˓Arabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), II, 675-684; Fuâd Cemîl, "eş-Şurṭa ve ṣâḥibü'ş-şurṭa", Mecelletü'ş-şurṭa, IV, Bağdad 1957, s. 17-29; Fârûk Ömer, "el-Elvân ve delâletühe's-siyâsiyye fi'l-˓aṣri'l-˓Abbâsiyyi'l-evvel", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 14, Bağdad 1971, s. 828 vd.; M. Abdülvehhâb Hallâf, "Ṣâḥibü'ş-şurṭa fi'l-Endelüs", el-Mü˒erriḫu'l-˓Arabî, sy. 13, Bağdad 1980, s. 63-77; Sâlih Derâdike, "el-Ḥares ve'ş-şurṭa fî ṣadri'l-İslâm (ilâ nihâyeti'ddevleti'l-Ümeviyye)", Dirâsât, XIV/4, Amman 1987, s. 69-95; a.mlf., "Niẓâmü'ş-şurṭa fî ˓aṣri'l-˓Abbâsî", a.e., XVI/3 (1989), s. 64-91; M. Hüseynî Abdülazîz, "eş-Şurṭa fi'ddevleti'l-İslâ-miyye", el-Va˓yü'l-İslâmî,

sy. 309, Küveyt 1990, s. 134-135; M. Lecker, “Shurtat al-Khamis and Other Matters: Notes on the Translation of Tabarī’s Ta’rīkh”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIV, Jerusalem 1991, s. 277; K. V. Zetterstéen, “Şurta”, İA, XI, 585; J. S. Nielsen - Manuela Marin, “S̲h̲urṭa”, EI^{2} (İng.), IX, 510-512.

Metin Yılmaz

ŞU‘RÛR

(الشعرور)

Şiirleri değersiz olan şair kategorisi için kullanılan bir tabir

(bk. TABAKĀTÜ’ş-ŞUARÂ).

ŞUÛBİYYE

(الشعوبيّة)

Arap olmayan milletlerin Araplar’dan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikrî ve edebî hareket.

Sözlükte “topluluk, cemaat, halk ve millet” anlamına gelen şa‘bın çoğulu şuûbdan türeyen şuûbiyye terim olarak İslâm’ı kabul eden Fars, Türk ve Berberî gibi milletlerin Araplar’dan üstün olduğunu savunan milliyetçilik akımını ifade eder.

Bu düşünceyi benimseyenlere şuûbî denilir. Kur’ân-ı Kerîm’de şuûb kelimesi milletler (kavimler) karşılığında kullanılmakta, bütün insanlığın tek bir insanlık ailesinden geldiği, milletler arasında bir üstünlük farkının bulunmadığı ve Allah katında üstünlüğün takvâya bağlı olduğu bildirilmektedir (el-Hucurât 49/13). Hz. Peygamber hem fiilî uygulamalarıyla hem de Vedâ hutbesinde Araplar’ın Arap olmayanlara, Arap olmayanların Araplar’a hiçbir üstünlüğünün bulunmadığını ilân etmek suretiyle (Müsned, V, 411) Câhiliye Arapları’ndaki ırkî üstünlük düşüncesinin izlerini silmek için büyük gayret göstermiştir.

Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devrinde gerçekleşen fetihler sonucunda Farslar, Berberîler ve Türkler gibi farklı kültür ve inanca sahip milletler müslüman Araplar’ın hâkimiyeti altına girdi ve tamamına yakını Müslümanlığı benimsedi. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde müslüman olmayan Araplar’a (mevâlî) yönetim tarafından ırkları yüzünden herhangi bir ayırımcılık yapılmadı. Ancak zamanla Araplar arasında kendilerini diğer milletlerden üstün görme düşüncesi ortaya çıktı. Emevîler döneminde İslâmiyet’in ilkelerini yeterince algılayamamış olan ve Arap ırkçılığının tesirinde kalan bazı çevrelerde mevâlîyi hakir görme düşüncesi kökleşmiş bulunuyordu. Araplar’ın bu yaklaşımı özellikle İran asıllı mevâlînin asabiyet duygularını harekete geçirdi, onların geçmişten beri Araplar hakkında besledikleri husumeti daha güçlü bir hale getirdi.

Erken dönemden itibaren Emevî yönetiminin aleyhine dönen ve halifeliğin Hz. Ali evlâdının hakkı olduğu inancını benimseyen Fars asıllı müslümanlar, kendilerini Araplar'la eşit tuttuğunu bildiren Muhtâr es-Sekafî'nin isyanından itibaren Hz. Ali ev-lâdı adına başlatılan isyanların en önemli güç kaynağı oldular. Bunlar Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin uyguladığı baskı sebebiyle İbnü'l-Eş'as isyanına da yaklaşık 100.000 kişiyle katıldılar (82/701). Emevîler'in mevâlîye karşı ırkçı bir politika uygulaması, kendilerine ek vergiler yüklemesi ve fetihlere katıldıkları halde bazı bölgelerde askerî maaş divanına kaydetmemesi onların milliyetçilik duygularını tahrik etti. Emevîler'i yıkıp Araplar'la eşit haklara sahip olmak amacıyla Horasan'da Hâris b. Süreyc isyanına yoğun destek verdiler. Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de çıkardığı isyana katıldılar ve Emevîler'i ortadan kaldıran Abbâsî ihtilâl hareketine damgalarını vurdular. Kuzey Afrika'da ve Endülüs'teki Berberî asıllı mevâlî de ikinci plana itilme ve haksız uygulamalara mâruz kalma iddiasıyla isyanlar çıkardılar.

Öte yandan başta İran asıllılar olmak üzere gayri Arap unsurlar arasında Arap olmayanların Araplar'dan daha üstün olduğu düşüncesi (Şuûbiyye) ortaya çıktı. Emevîler'in son yıllarında görülmeye başladığı kabul edilen Şuûbiyye'nin ilk faaliyeti olarak İranlı şair İsmâil b. Yesâr'ın Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in huzurunda kendi kavmi Farslar'ın şan ve şöhretlerini dile getiren bir kaside okuması gösterilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IV, 422-423). II. Velîd'in şairi Sakīf kabilesinin mevlâsı Yezîd b. Dabbe de Şuûbiyye'den sayılır. Bir tepki hareketi şeklinde ortaya çıkan Şuûbiyye başlangıçta Araplar dışındaki milletlerin Araplar'la eşitliği fikrini savunuyordu. Bu sebeple "ehlü't-tesviye" (eşitlikçi) adı verilen hareketin mensupları, görüşlerini desteklemek için Allah katında üstünlüğün ancak takvâda olduğunu bildiren âyete ve hadislere (el-Bakara 2/213; el-Hucurât 49/13; et-Tekâsür 102/1-8; Buhârî, "Menâḳıb", 8, "Cenâʾiz", 39; Müslim, "İmâre", 57) atıfta bulunuyorlardı.

Şuûbiyye'nin siyasî, fikrî ve edebî bir hareket şeklinde kurumsallaşması, başta İranlı unsurlar olmak üzere mevâlînin devlet yönetiminde etkinlik kazandığı Abbâsîler zamanında gerçekleşti. Şuûbiyye mensupları o zamana kadar savundukları adalet ve eşitlik prensiplerini bir tarafa bırakmak suretiyle diğer milletlerin Araplar'dan daha üstün olduğunu ileri sürdüler. Bu hareket giderek Araplar'a her türlü olumsuz sıfatı yakıştıran, Arap ırkını

dünya kavimlerinin en âdisi sayan bir fırka haline geldi. Bunun bir neticesi olarak Araplar'ı kötülerken İslâmiyet'e saldırmaktan çekinmeyen çok mutaassıp kimseler ortaya çıktı.

Gittikçe güçlenen Şuûbiyye hareketi Me'mûn ve Mu'tasım-Billâh devirlerinde her yönüyle zirveye ulaştı (Ahmed Emîn, I, 63). Abbâsîler'in ilk asrı, Araplar ve taraftarları ile Şuûbiyye mensupları arasında her alanda şiddetli mücadelelere sahne oldu. Zamanla ilmî bir yön kazanan Şuûbiyye fikrî mücadelesini daha sonraki süreçte de belli ölçüde devam ettirdi. Şuûbiyye teriminin fikrî ve edebî bir akım anlamında Abbâsîler'in ilk asrında kullanılmaya başlandığı kabul edilir. Şuûbiyye'nin özel bir fırka mânasında zikredildiği ilk eser tesbit edilebildiği kadarıyla Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'idir (II, 19). Daha sonra İbn Kuteybe, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve İbn Abdürabbih gibi müellifler Şuûbiyye terimini bilinen anlamıyla kullanmışlardır.

Şuûbiyye hareketi Doğu İslâm dünyasında yayıldığı gibi Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'te de kendini gösterdi. Hareketin kuvvet kazandığı yerler özellikle Irak, Horasan ve Endülüs'tür. Esas gücünü Araplar'la ilk hesaplaşmaya giren Fars asıllı şair ve edipler teşkil etmekle birlikte Rum, Türk, Süryânî, Nabatî, Kıptî, Berberî, İspanyol ve Slav kökenli edip ve âlimler de bu hareketin içinde yer aldı. Bunların söz, şiir ve yazılarıyla Şuûbî edebiyat diye isimlendirilebilecek bir kültür birikimi meydana geldi. Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Hureymî, Di'bil, Ebân b. Abdülhamîd, Ebû İshak el-Mütevekkil ile Mihyâr ed-Deylemî gibi şairler Abbâsîler dönemindeki Şuûbîler'dendir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Allân el-Verrâk, Heysem b. Adî, Sehl b. Hârûn, Saîd b. Humeyd b. Bahtigân, Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî ve İshak b. Seleme gibi ilim adamları da bu harekete katıldılar. Bu şairler ve müellifler, gerek şiirlerinde gerekse eserlerinde kendi etnik kökenlerini övmelerinin yanı sıra Araplar'ın soy ve davranış kusurlarını da dile getirdiler ve ağır bir dille hicvettiler. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Araplar'ın kusurlarına ve neseplerine dair yazdığı eserlerle Şuûbiyye hareketinin Araplar'a yönelttiği eleştiriler için bilimsel doküman ve malzeme hazırladı. Di'bil, başta Hârûnürreşîd olmak üzere iyiliğini görüp övdüğü kişileri daha sonra ağır biçimde hicvetti. Dîkülcin, Arap ırkçılığını eleştirerek Suriyeli hemşehrilerini Araplar'a karşı savundu.

Hareketin mensupları Arap olmayan milletlerin tarihlerindeki parlak olay ve kişilerden yola çıkarak Araplar'a karşı övünme yarışına giriştiler. Bu amaçla etnik bakımdan tamamı Araplar dışındaki milletlerden çıkan nemrutları, kisrâları, kayserleri, Hint hükümdarlarını Araplar'a karşı övünme sebebi olarak gördüler; hatta daha da ileri gidip Hz. Hûd, Sâlih, İsmâil ve Hz. Muhammed dışındaki bütün peygamberlerin Arap asıllı olmadığını iddia etmek suretiyle Araplar'la nübüvvet konusunda da rekabete girdiler. Farslar'ın ve Rumlar gibi milletlerin köklü medeniyetlere sahip oldukları zamanlarda Araplar'ın medeniyetten

yoksun, aç ve sefil durumda derin bir vahşet içinde yaşayan kabileler halinde bulunduğunu, o dönemde övünebilecek tek şeylerinin şiir olmasına karşılık felsefe, astronomi, ipek işçiliği gibi bilim ve sanatların, çeşitli oyunların ve birçok icadın insanlığa Arap olmayanlar tarafından kazandırıldığını söylediler (İbn Abdürabbih, III, 403-405).

Nihayet Şuûbiyye mensuplarının Araplar'ı kötülemek için yazdıkları eserlere (mesâlib) karşı Araplar arasında ciddi tepkiler meydana geldi. Şuûbîler'e cevap niteliğinde şiirler yazıldı ve eserler kaleme alındı. Bu yeni hareketin temsilcisi olarak Ebû Hâlid Yezîd b. Muhammed, Muhammed b. Yezîd el-Hısnî, Ebü'l-Esed Nübâte, Ebû Sa'd el-Mahzûmî gibi şairler Arapçılık savunması yapmaya başladılar. Araplar adına Şuûbiyye'ye en ciddi itirazlar Câhiz, İbn Kuteybe, Ebû Abdullah el-Cehmî ve Belâzürî gibi ilim adamlarından geldi. Bunların arasında en fazla öne çıkan ise Şuûbiyye taraftarlarının övünmelerine övünme, düşmanlıklarına düşmanlıkla karşılık veren Câhiz'dir. Câhiz, bu husustaki görüşlerini bilhassa el-Beyân ve't-tebyîn ile (II, 19-21, 37-44; III, 35-64) Kitâbü'l-Buḫalâʾ (s. 30-37) adlı eserlerinde dile getirdi. İbn Kuteybe, Fażlü'l-ʿArab adlı eserinde Şuûbiyye, Cehmiyye ve Müşebbihe'ye karşı giriştiği mücadelede başarı sağladı. Kur'an ve Sünnet'teki hükümlere bağlı olarak İslâm âlimlerinin ırkçı eğilimlerle mücadelesi her devirde hâkim bir çizgi oluşturdu.

Endülüs'te IX. yüzyıl boyunca ve X. yüzyılın ilk yarısında görülen etnik çatışmalar Şuûbiyye cereyanı şeklinde ortaya çıktı ve giderek yaygınlaştı. Bask asıllı edip ve şair İbn Garsiyye, Endülüs'te Şuûbiyye hareketinin muhtemelen ilk edebî ürünü olan Risâletü tafżîli'l-ʿacem ʿale'l-ʿArab

(Risâletü'ş-Şuʿûbiyye) adlı meşhur eserinde Araplar'ın kusur ve ayıplarını, Rum ve Slavlar'ın fazilet ve meziyetlerini edebî sanatlar ve etkili bir üslûpla ortaya koymaya çalıştı. İbn Garsiyye gerek çağdaşları arasında gerekse daha sonraki edebî ve fikrî çevrelerde derin izler bıraktı ve eseri için çok sayıda reddiye kaleme alındı (bk. DİA, XIX, 504). Öte yandan Fas'ta Muhammed b. Ahmed Meyyâre, Araplar'ın diğer ırklardan üstün olduğu fikrini reddetmek amacıyla Naṣîhatü'l-muġterrîn ve kifâyetü'l-mużtarrîn fi't-tefrîḳ beyne'l-müslimîn adıyla bir eser yazdı. Daha sonra es-Seyfü's-sârim adlı kitabında İbn Zekrî el-Fâsî de ırkların eşitliği ve üstünlüğünün takvâ ile olduğu fikrini savundu. Ancak bazı âlimler bu eseri dolayısıyla İbn Zekrî'yi Şuûbiyye hareketi çizgisinde değerlendirdi ve onun etrafındaki tartışmalar vefatından sonra da uzun süre devam etti (bk. İBN ZEKRÎ el-FÂSÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 411; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 19-21, 37-44; III, 36-64; a.mlf., el-Buḫalâʾ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 17-29, 30-37; İbnü'l-Mu'tez, Dîvân (nşr. M. Bedî' Şerîf), Kahire 1977, I, 137-141; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 193-213; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 403-417; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Kahire 1963, IV, 422-424; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut 1351/1933, I, 17-78; M. Bedî' Şerîf, eṣ-Ṣırâʿ beyne'l-mevâlî ve'l-ʿArab, Kahire 1954, s. 24-28, 80-84, 86-87; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1967, I, 147-198; a.mlf., "İspanya Müslümanları Arasında Şuûbîlik" (trc. Ömer Özsoy), AÜİFD, XXXV (1996), s. 403-423; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 649-652; III, 155-315; IV, 233-235; S. M. Stern, "Ya'qūb the Coppersmith and Persian National Sentiment", Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky (ed. C. E. Bosworth), Edinburgh 1971, s. 535-555; Abdülazîz ed-Dûrî, el-Cüẕûrü't-târîḫiyye li'ş-Şuʿûbiyye, Beyrut 1981, s. 9-11, 13-14, 24; Abd al-Hadi al-Fikayki, "The Shu'ubiyya and Arab Nationalism", Political and Social Thought in the Contemporary Middle East (ed. Kemal H. Karpat), New York 1982, s. 44-51; V. V. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi (izah, düzeltme ve ilâvelerle trc. M. Fuad Köprülü),

Ankara 1984, s. 98-102; Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, eş-Şuʿûbiyye, Bağdad 1984; Hüseyin Atvân, ez-Zendeḳa ve'ş-Şuʿûbiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Beyrut 1984, s. 147-200; Subhî Muhammed Cemîl v.dğr., eş-Şuʿûbiyye ve devrühe't-taḫrîbî fi'l-fikri'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî, Bağdad 1408/1988, s. 6-36, 44-132, 143-208; Zâhiye Kaddûre, eş-Şuʿûbiyye ve es̱eruhe'l-ictimâʿî ve's-siyâsî fi'l-ḥayâti'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Beyrut 1408/1988, s. 19-62, 85-127, 173-327; H. T. Norris, "Shuʻūbiyyah in Arabic Literature", ʿAbbasid Belles-Lettres (ed. J. Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 31-47; Mustafa Kılıçlı, Arap Edebiyatında Şuʻûbiyye, İstanbul 1992; Adem Apak, Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri, İstanbul 2004, s. 17-34, 46-55, 74-86, 97-185, 192-261; Şâkir Mustafa, "el-Ḥarekâtü'ş-Şuʿûbiyye ve züʿamâʾühâ fî Dımaşḳ fi'l-ʿahdi'l-Fâṭımî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiye, sy. 3-4, Küveyt 1973, s. 174-223; L. Richter-Bernburg, "Linguistic Shuʻūbīya and Early Neo-Persian Prose", JAOS, XCIV/1 (1974), s. 55-65; R. P. Mottahedeh, "The Shuʻûbîyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran", IJMES, VII(1976), s. 161-182; D. A. Agius, "The Shuʻubiyya Movement and Its Literary Manifestation", IQ, XXIV/3-4 (1980), s. 76-89; Fârûk Ömer Fevzî, "Ḥavle ṭabîʿati'l-ḥareketi'ş-Şuʿûbiyye min meẓâhiri'l-ḥareketi'ş-Şuʿûbiyye fi'l-Endelüs", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 32, Bağdad 1987, s. 151-158; D. B. Macdonald, "Şuʻûbiye", İA, XI, 585-586; A. F. L. Beeston - A. Ayalon, S̲h̲aʿb", EI² (İng.), IX, 150-152; S. Enderwitz, "al- S̲h̲uʿūbiyya", a.e., IX, 513-516; Mustafa Öz, "İbn Garsiyye", DİA, XIX, 504; İsmail Yiğit, "Mevâlî", a.e., XXIX, 424-426.

Adem Apak

ŞÜCÂ‘ b. ESLEM

(bk. EBÛ KÂMİL).

ŞÜCÂ‘ b. VEHB

(شجاع بن وهب)

Ebû Vehb Şücâ‘ b. Vehb b. Rebîa el-Esedî (ö. 12/633)

Sahâbî.

Bazı kaynaklarda babasının adı Ebû Vehb şeklinde geçer. Esed kabilesine mensuptur. Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri başta olmak üzere Hz. Peygamber'in katıldığı bütün savaşlarda bulundu. Onun Bedir'de ve Habeşistan'a yapılan ikinci hicrette kardeşi Ukbe b. Vehb ile beraber olduğu belirtilmektedir (İbn Hacer, IV, 528). Medine'ye hicret edince Resûl-i Ekrem kendisini Evs b. Havlî ile kardeş ilân etti. Resûlullah, Hudeybiye'den döndükten sonra altı farklı bölgeye gönderdiği İslâm'a davet mektuplarından birini Bizans kayserinin Belkā valisi Hâris b. Ebû Şemir el-Gassânî'ye Şücâ‘ götürdü. Hâris, Dımaşk'ın yeşil bahçeleri, bağları ve meyveleriyle ünlü Gūta bölgesinde Humus'tan Kudüs'e gelen Bizans Kralı Herakleios'u karşılama hazırlıkları yaparken Şücâ‘ oraya ulaştı ve ardından huzura kabul edildi. Hâris mektubu okuyunca hiddetlenerek onu yere attı ve, "Saltanatımı elimden kim alacakmış!" diyerek Hz. Peygamber'e karşı yürümeye niyetlendi. Ancak durumu öğrenen ve muhtemelen Resûl-i Ekrem'in Dihye b. Halîfe ile gönderdiği mektubu alan Herakleios ona engel oldu. Bunun üzerine Hâris, Şücâ‘ı kıymetli hediyelerle uğurladı. Şücâ‘, Medine'ye dönüp olanları anlatınca Resûlullah'ın, "Saltanatı mahvolsun!" diye beddua ettiği rivayet edilir.

Şücâ‘ın daha sonra Suriye'de hüküm süren Gassânîler'in son emîri Cebele b. Eyhem'e de İslâm'a davet mektubu götürdüğü Cebele'nin onu iyi karşıladığı ve kendisine yapılan teklifi düşüneceğini söylediği bildirilir (Süheylî, VII, 522-523). Beyhakī, Şücâ‘ın İran kisrâsına gönderildiğinden bahsederse de (Delâʾilü'n-nübüvve,

IV, 388) kaynakların çoğunda kisrâya Abdullah b. Huzâfe'nin gönderildiği kaydedilmektedir. Şücâ‘ın Abdullah b. Huzâfe'nin heyetinde yer alması

yahut kisrâya başka bir zaman yollanması mümkün olmakla birlikte her iki elçinin karşılanması sırasında cereyan eden olayların benzerliği onun adının yanlışlıkla zikredildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Hz. Peygamber, 8. yılın Rebîülevvel ayında (Temmuz 629) Şücâʻ b. Vehb'in kumandasında yirmi dört kişilik bir birliği Medine'ye yaklaşık 50 mil uzaklıkta Siy bölgesindeki Hevâzin kabilesinin bir kolu olan Benî Âmir üzerine gönderdi. Şücâʻ bu kabileye âni bir baskın düzenleyip çok sayıda deve ve koyun ele geçirdi, birkaç kadını esir aldı (bk. SİY SERİYYESİ). Şücâʻ, Hâlid b. Velîd kumandasında Müseylimetülkezzâb'a karşı yapılan Yemâme Savaşı'nda şehid oldu. Onun hadis rivayet ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr), Beyrut 1410/1990, II, 242; IV, 193; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 258-259, 261; II, 127; III, 94-95; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 72, 76; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 707; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmuʻtî Kalʻacî), Beyrut 1405/1985, IV, 353-354, 387-388; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, VII, 465, 522-523; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 505; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-Ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 57-58; İbn Hadîde, el-Mişbâḥu'l-muḍî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 215; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 316-317; IV, 528.

Erdinç Ahatlı

ŞÜCÂÜDDİN VELÎ

XIV-XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan Kalenderî şeyhi.

Hayatına dair bilinenlerin önemli bir kısmı, XV. yüzyılın ortalarında yazıldığı anlaşılan Vilâyetnâme-i Şeyh Şücâeddîn adlı esere dayanmaktadır. Sultan Varlığı ve Şücâüddin Baba olarak da bilinir. Sözlü gelenek onu İmam Ali er-Rızâ'nın soyuna dayandırmakta ve Babaîler İsyanı'nın (637/1240) lideri Baba İlyas ile aynı kişi diye göstermekteyse de gerek kendi Vilâyetnâme'si gerekse Vilâyetnâme-i Otman Baba'da verilen bilgilerden onun XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyılın başlarında yaşadığı anlaşılmaktadır. Şücâüddin Velî'nin Orhan Gazi döneminde yaşadığına dair bilgileri (Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda, s. 97-98) kronoloji dikkate alındığında şüpheyle karşılamak gerekir. Hayatından bahseden kaynaklarda adı ilk defa Yıldırım Bayezid devrinin sonlarında geçmektedir. Vilâyetnâme-i Otman Baba'da Timur'un Anadolu'ya geldiğinde vezirleriyle birlikte Şücâüddin Velî'yi ziyaret ettiği, kendisine çokça mal bağışlamak istediği, ancak şeyhin bunu kabul etmediği ve Timur'dan hemen Anadolu'yu terketmesini istediğine dair bir menkıbe anlatılır. Bu menkıbeden hareketle onun Ankara Savaşı'ndan önce Anadolu'ya geldiği ve Timur'un dikkatini çekecek kadar tanınmış bir kişi olduğu ileri sürülebilir. Bektaşî menâkıbnâmeleri içinde en doğru bilgilerin yer aldığı bir eser kabul edilen Vilâyetnâme-i Otman Baba'da Timur'un Anadolu'yu terketmesinde Şücâüddin Velî'nin tavrının etkisine temas edilmesi de onun Timur'la önceden tanıştığı veya Anadolu'da tanınmış bir şahsiyet olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Kendi vilâyetnâmesinde bulunmayan bu menkıbeyi Vilâyetnâme-i Otman Baba'nın müellifi Küçük Abdal'ın tahayyülünün bir eseri olarak görmek de mümkündür. Vilâyetnâmesinde Şücâüddin Velî'nin daha ziyade Çelebi Sultan Mehmed ve II. Murad devrindeki faaliyetlerinden, dönemin devlet ricâli ve meşâyihiyle ilişkilerinden söz edilir. Eserde yer alan motiflerden bazıları Koyun Baba Menâkıbı ile büyük benzerlikler, hatta aynılıklar göstermiş olsa da devlet ricâline dair bilgiler ve zikredilen coğrafya Şücâüddin Velî'nin hayatı hakkında daha açık bir tablo sunmaktadır.

Menkıbelerden anlaşıldığına göre Şücâüddin Velî, Eskişehir Seyitgazi'de yaşamış, dervişleriyle birlikte Bursa, Kütahya, Manisa ve Ankara civarını dolaşmıştır. Vilâyetnâmenin şeyhin çobanlığına dair bir menkıbeyle başlaması onun Türkmenliğine bir vurgu şeklinde değerlendirilebilir. Vilâyetnâmede Şücâüddin Velî'nin hayatını sürdürdüğü yerler olarak tekkesinin bulunduğu Seyitgazi yakınındaki Şeyh Şücâüddin köyü başta olmak üzere Melikgazi, Bayındırözü, Nigarinçalı, Atlıçalı, Çamağaç, Karacaköy, Bölükçam, Balpınarı, Karkın ve Kırkkavak gibi köylerin isimleri geçer. Şeyhin Seyitgazi'yi neden ikamet merkezi seçtiği konusunda yeterli bilgi yoktur. Ancak onun Seyyid Battal Gazi'ye son derece saygı beslediği zaman zaman türbesini ziyaret etmesinden anlaşılmaktadır. Elinde ileride kendi adıyla anılacak asâsı, yaz aylarında müridleriyle birlikte sürekli dolaşan Şücâüddin Velî gezici derviş tipinin en önemli örneklerinden biridir. Onun gezici dervişleri Muhyiddin Çelebi (vr. 27a) ile Vâhidî'nin (vr. 42b) dikkatini çekmiştir.

Vilâyetnâmede Şücâüddin Velî'nin Abdal Mehmed, Kaygusuz Abdal, Ümmî Kemal, Seyyid Nesîmî, Hacı Bayrâm-ı Velî gibi devrinin diğer sûfîleriyle yakın ilişkiler kurduğu anlatılır. Bunlara haklarında bilgi bulunmayan Baba Mecnûn, Baba Hâkî, Abdal Yâkub gibi derviş ve sûfîleri de eklemek mümkündür. Eserde Orhan Gazi dönemi dervişlerinden Abdal Mûsâ ile yakınlığından söz edilmekteyse de bu kronolojik olarak mümkün görünmemektedir. Vilâyetnâme müellifi, Abdal Murad'ın oğlu Abdal Mehmed'in uzun yıllar Şeyh Şücâüddin'e hizmet ettikten sonra bizzat şeyh tarafından Bursa'ya gönderildiğini ifade eder. Şücâüddin Velî'nin Hacı Bayrâm-ı Velî ile ilişkisi önemli bir konudur. Hacı Bayrâm-ı Velî vilâyetnâmede Şücâüddin Velî'nin yakın dostları arasında gösterilmektedir. Hacı Bayrâm-ı Velî, müridlerinin "kaşı kirpiği yoluk" diyerek eleştirdikleri şeyhi ziyaret etmek için Ankara'dan Eskişehir'e gelmiş, bir süre onunla kalıp sohbet etmiştir (Vilâyetnâme-i Şeyh Şücâeddin, vr. 119b). Vilâyetnâmede Şücâüddin Velî'nin dönemin diğer sûfîlerinden üstün olduğu vurgulanmakta, bu üstünlüğün bizzat söz konusu dervişler tarafından ifade edildiği belirtilmektedir. Meselâ Kaygusuz Abdal da Seyyid Nesîmî ve Ümmî Kemal'in bulunduğu bir mecliste bunu açıkça ifade etmiştir (a.g.e., vr. 115a-119a). Molla Fenârî ile de görüşen Şücâüddin Velî bazı fıkhî konuların çözümünde kendisine yardımcı olmuştur.

Şücâüddin Velî'nin Osmanlı hânedan mensupları ve bazı devlet adamlarıyla da yakın ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. II. Murad'ın annesi Şehzade Hatun, oğlu Alâeddin Çelebi, hayatı hakkında pek bilgi bulunmayan Laçinoğlu Paşa ve Timurtaşoğlu Ali Bey bunlar arasında sayılabilir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Şücâüddin Velî, sadece Kalenderî zümreleri arasında değil yüksek rütbeli Osmanlı gazileri arasında da hatırı sayılır bir mevki edinmiştir. Timurtaş Paşa ve oğlu Ali Bey gibi Rumeli fütuhatında önemli rol oynamış gazilerin onun müridi olmaları, kendisinin de zaman zaman onlarla birlikte Rumeli gazâlarına katıldığını ortaya koyması açısından önemlidir (Osmanlı İmparatorluğunda, s. 98-99). Vilâyetnâmede "kaşı kirpiği yoluk" bir kişi olarak tasvir edilen Şücâüddin Velî abdalân-ı Rûm zümresinin önde gelen isimlerindendir. Kalenderî hayat tarzı bazı kesimlerin ve dönemindeki diğer bazı şeyhlerin

tepkisini çekmiş, hatta menkıbeye göre okla vurulup öldürülmek istenmiştir.

Şeyh Şücâüddin'in yaşadığı dönemde Kalenderî zümreleri ve abdalân-ı Rûm üzerindeki etkisi Anadolu ile sınırlı kalmamış, Balkanlar'da da yoğun biçimde hissedilmiştir. Anadolu'nun değişik bölgelerinde ve Balkanlar'da onun adına izâfe edilen çok sayıda tekke ve köy bulunması bunun en belirgin delilidir. Hindistan ve İran'dan birtakım Kalenderî zümrelerinin gelerek kendisini ziyaret etmeleri oralarda da tanındığını göstermektedir. Şücâüddin Velî'nin Anadolu ve Balkanlar'daki etkisi ölümünden sonra devam etmiştir. Küçük Abdal, Otman Baba'nın dervişleriyle birlikte Şeyh Şücâüddin'in türbesini her yıl ziyaret ettiğini söyler. Vâhidî, XVI. yüzyılda abdalân-ı Rûm zümresine mensup dervişlerin, ellerinde şeyhin asâsına izâfeten "Şeyh Şücâ çomağı" adını verdikleri bir asâ ile dolaştıklarını ve kendilerine Uryan Şücâîler adını verdiklerini kaydeder. Günümüz Alevî zümreleri içinde de kendisine büyük saygı duyulmaktadır. Bu geleneğe bağlı bir Alevî ocağı mevcuttur (Say, Seyyid Battal Gazi, s. 49-50).

Şücâüddin Velî'nin tekkesinin bulunduğu köye ölümünden uzunca bir süre sonra Bâlî Bey oğlu Kasım Bey tarafından 921 (1515) yılında türbe yaptırılmıştır (Aydın, sy. 9 [1971], s. 208). Ardından inşa edilen cami ve diğer binalarla burası külliye haline dönüşmüştür. Şeyhin türbesinin yanında Timurtaşoğlu Ali Paşa'nın türbesi yer almaktadır. Şeyh Şücâüddin'in faaliyetlerini sürdürdüğü tekke ve türbesinin bulunduğu köy uzun yıllar

onun adıyla anılagelmiştir. Eskişehir'in Seyitgazi ilçesine 6 km. mesafedeki bu köyün adı 1968 yılında Arslanbeyli olarak değiştirilmiştir. Seyitgazi'deki türbenin dışında kendisine Edirne ve Antalya'da iki makam türbe nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vilâyetnâme-i (Menâkıb-ı) Şeyh Şücâeddin, Kastamonu İl Halk Ktp., HK 1591/8, tür.yer.; Küçük Abdal, Vilâyetnâme-i Otman Baba, Ankara Cebeci Halk Ktp., nr. 495, vr. 17b-18a; Muhyiddin Çelebi, Hızırnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 9495, vr. 27a; Vâhidî, Menāḳıb-i Hvāce-i Cihān ve Netīce-i Cān (nşr. Ahmet T. Karamustafa), Cambridge 1993, vr. 42b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 470-471; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 204; Ahmet Yaşar Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, tür.yer.; Ahmet T. Karamustafa, God's Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550, Salt Lake City 1994, s. 48, 62; Mehmet Demirtaş, Seyit Sultan Şecaaddin Veli, Eskişehir 2003, s. 16-130; Yağmur Say, Seyyid Battal Gazi, Şücâeddîn Velî, Üryan Baba, Ankara 2003, s. 44-57, 88-91; a.mlf., "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Önemli Bir Kült Kimlik: Şücaaddin Veli (Sultan Varlığı)", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, sy. 37, Ankara 2006, s. 99-133; Yusuf Ziya [Yörükan], "Tahtacılar", DİFM, sy. 19 (1931), s. 78; Filiz Aydın, "Seyitgazi Aslanbey Köyünde Şeyh Şücâeddin Külliyesi", VD, sy. 9 (1971), s. 201-213; Orhan F. Köprülü, "Velâyetnâme-i Sultan Şücâüddin", TM, XVII (1972), s. 177-184; Şükrü Elçin, "Bir Şeyh Şücâüddin Baba Velâyet-nâmesi", TKA, XXII/1-2 (1984), s. 199-218; Nevzat Demirtaş, "Sultan Şücaettin Veli", Nefes, sy. 32, İstanbul 1996, s. 24; Ayşe Yıldız, "Şücaaddin Baba Velâyetnâmesi", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, sy. 37 (2006), s. 49-97; Erol Altınsapan, "Seyitgazi İlçesi Arslanbeyli Köyü Şeyh Şücaaddin Külliyesi", a.e., s. 173-184.

Haşim Şahin

ŞÜF‘A

(الشفعة)

Ön alım hakkı.

Sözlükte “ilâve etme ve birleştirme” anlamlarına gelen şüf‘a fıkıh terimi olarak, satım veya bu hükümdeki bir akidle alınmış taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı müşteriye mal olduğu bedelle cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkını ifade eder. Genellikle şüf‘anın, bu hakkı kullanan kişinin malına ikinci bir malı eklemesi sebebiyle “çift” mânasındaki şef‘den geldiği söylenir. Ayrıca terimle ilgili etimolojik açıklamalar yapılırken şüf‘a hakkını kullanan kişinin malında artış meydana gelmesi, şüf‘ada yardımlaşmanın bulunması veya satıcının şüf‘a sahibine öncelik tanıması ile kelimenin kök anlamları arasında yer alan “artma, yardım isteme/yardım etme, gözetip ayrıcalık tanıma” (şefaat) anlamları arasında ilişki kurulur. Şüf‘a hakkına konu olan mal meşfû‘, meşfûun fîh veya kısaca şüf‘a, şüf‘a hakkı sahibi şefî‘, şüf‘a hakkına konu malı satan kişi bâyi‘, şüf‘a hakkının doğmasına sebep olan/kendisi sebebiyle şüf‘a hakkı ileri sürülen mal meşfûun bih, şüf‘a hakkına konu malı alan kişi (şüf‘a mükellefi) müşterî veya meşfûun aleyh diye anılır. Tanımda olduğu gibi şüf‘anın sebep, rükün ve şartları ile şüf‘a hakkının kullanılma usulü ve hükümleri Hanefî mezhebi esas alınarak incelenecek, diğer mezheplerde önemli görünen farklılıklar ayrıca belirtilecektir. Bu kurumu ifade etmek için Batı dillerinde meşfû‘ malı şefîin tercihen satın alma hakkını vurgulayan Latince “preemptio” (Fr. preémption, İng. preemption) veya hakkın sebep ve mahiyetini belirten “retrait” vb. kelimeler kullanılmaktadır. Yeni Türk Medenî Kanunu’nda “ön alım hakkı” tabiri benimsenmiştir.

Mülkiyet hakkı ve kullanımının gelişim süreciyle sıkı irtibatı bulunan şüf‘anın hukuk tarihinde birçok amaca hizmet eden değişik içerik ve şekillerde uygulamalarına rastlanır. Eski devirlerde şüf‘a hakkının tanınmasına hâkim olan ana düşünce malların ailede, kabilede yahut şehirde muhafazasını sağlamaktan ibaretti. Müşteri olan yabancı, hak sahiplerine haklarını kullanmak isteyip istemediklerini sormakla yükümlü tutuluyor,

böylece yabancı bir kimsenin aileye veya kabileye sokulması önleniyordu. Ortaçağ'larda bu hak bir taraftan bu amacı gerçekleştirmek, diğer taraftan derebeylerine müşteriden memnun kalmadığı takdirde bedelin belirli bir kısmını iade etmek suretiyle malı zaptetme imkânı vermek için tanınmıştı. Günümüzde hemen bütün hukuk sistemlerinde dar veya geniş kapsamda var olan bu hakkı, doğrudan hukuk düzenince ilgililere tanınan şüf'a ve tarafların kendi iradeleriyle meydana getirdikleri şüf'a olarak iki ana başlık altında incelemek mümkündür. Birincisi kanunî şüf'a, ikincisi akdî şüf'a diye adlandırılır. Şüf'anın amaç ve yararları şöylece özetlenebilir: 1. Kanunî şüf'a bakımından müşterek mülkiyet ilişkisini olabildiğince ferdî mülkiyete dönüştürmek, arzu edilmeyen kimselerin paydaşlar arasına katılmasına engel olmak, miras taksimlerindeki ihtiyarî müzayedelerde çok ucuz bir fiyata ihale edilen şâyi bir hisseyi diğer paydaşların aynı şartlarla almasını mümkün kılmak. 2. Akdî şüf'a bakımından özellikle uzun süreli âdi ve hâsılat kiralarında kiralananın başkasına satılması sebebiyle kiracılar için doğacak sakıncaları önlemek. 3. Her ikisi bakımından şefîin, kendisine satılmasını bilhassa arzu ettiği şâyi bir hissenin yahut kıymetli bir eşyanın bir gün satılması ihtimaline karşı mevcut kanunî şüf'a hakkı veya tesis edeceği bir şüf'a mukavelesiyle garanti altına alması. Buna karşılık şüf'a hakkının, mâliki malını istediği kimseye satma imkânından mahrum ederek kendi mülkünde serbestçe tasarruf yetkisini sınırlaması, özellikle Ortaçağ'lardaki kanunî rüçhan hakları devrinde mülkiyet hakkı üzerinde baskı aracı olarak kullanılması, alıcı veya satıcıları bu hakkı düşürmek için muvâzaalı yollara yöneltip ahlâkî sorunlara yol açması gibi sakıncalarına da temas edilmiştir. Fakat yine de şüf'a hakkının gerekliliği

düşüncesi her devirde baskın gelmiş, birçok ülkede olabildiğince sınırlı hale getirilmesi yönüne gidilse de değişik şekil ve derecelerde varlığını korumuştur (Feyzioğlu, s. 5-8, 35-37, 500-502). Mahiyeti hukuk doktrininde geniş biçimde tartışılmakla birlikte özetle şüf'a, eşya hukuku bakımından gayri menkul mülkiyetinin bir dolayısıyla takyidi ve şefî' bakımından meşfû' akara müşterinin aldığı şartlarla alıcı olabilme imkânı veren, yenilik doğuran bir haktır (a.g.e., s. 8-19; Oğuzman - Seliçi, s. 515). İslâm hukukunda paydaş, ayrıca Hanefîler'e göre bitişik komşu (câr-i mülâsık) ve irtifak muhtevalı hakta ortaklar (halît) lehine kanunî şüf'a türü kabul edilmiş olup akdî şüf'a söz konusu değildir.

Bir âyette şef‘ (çift) kelimesi ve birçok âyette şefaate dair isim ve fiiller geçmekle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de şüf‘a kelimesi ve bu hakkın kullanımıyla ilgili ibareler yer almaz. Hadislerde gerek şüf‘a gerekse bu hakla alâkalı birçok kelime kullanılmış (Wensinck, el-Muᶜcem, “şfᶜ” md.), temel hadis kitaplarında bu adı taşıyan bir bölüm açılmış, şüf‘a ilk dönemlerden itibaren fıkıh eserlerinde incelenen bir konu olmuştur. Câhiliye devrinde de bazı uygulamaları bulunmakla birlikte şüf‘anın hukukî bir müessese halinde düzenlenişi Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarına dayanır. Bazı eserlerde şüf‘anın meşruiyetinin sünnet delili yanında icmâ ile de sabit olduğu belirtilirken Ebû Bekir el-Esamm’ın bu konuda karşı görüşünün daha önce oluşmuş icmâı etkilemeyeceğine dikkat çekilir. Hukuken meşrû bir hak sayıldığı hususunda fakihler arasında görüş birliği varsa da şüf‘anın dinî açıdan hükmü farklı durumlara göre değerlendirilmiş, bu hakkın normal şartlarda kullanılmaması efdal kabul edilmiş, şefîin şiddetle ihtiyaç duyması ve -alıcıdan zarar geleceğinin ve ancak bu yolla önlenebileceğinin anlaşılması gibi-kullanılmamasının bir günaha yol açacağı durumlarda ise kullanılmasının vâcip hale geleceği belirtilmiştir.

Sebepleri. Fakihlerin ittifakla kabul ettiği şüf‘a sebebi satılan taşınmazda paydaş olmaktır (ilgili bazı hadisler için bk. Buhârî, “Şüfᶜa”, 1; Ebû Dâvûd, “Büyûᶜ”, 73; Tirmizî, “Aḥkâm”, 34). Hanefîler bazı hadislere dayanarak (meselâ bk. Buhârî, “Şüfᶜa”, 2; İbn Mâce, “Şüfᶜa”, 2; Nesâî, “Büyûᶜ”, 109) şu durumları da şüf‘a hakkını doğuran birer sebep saymıştır: 1. Satılan taşınmazın yararlandığı irtifak muhtevalı bir hakta ortak olmak. Bu hakta ortaklığı olanlar akarlarının irtifak hakkına konu özel su kanalı, yol veya mecraya yakın ve uzak bulunmasına bakılmaksızın eşit düzeyde şefî‘ kabul edilir. Herkesin yararlanmasına açık umumi yol ve nehirlerden birlikte kullanma hakkı şüf‘a sebebi değildir. 2. Satılan taşınmaza bitişik komşu olmak. Meşfû‘ akara hangi taraftan, kaç yönden ve ne miktar bitişik olursa olsun bütün bitişik akarların sahipleri eşit düzeyde şefî‘ sayılır. Bu sebepleri taşınmazda paydaş olma, irtifak muhtevalı hakta ortak olma ve bitişik komşu olma şeklinde derecelendiren Hanefîler’e göre aynı düzeydeki birden fazla şüf‘a hakkı sahibi bu haklarını birlikte kullanabilir. Şüf‘a sebebi daha kuvvetli olan bu hakkı kullandığında diğerleri kullanamaz. Mecelle’nin tercih ettiği görüşe göre üst düzeydekiler vazgeçtiğinde alt düzeydekiler kullanabilir; Ebû Yûsuf’a göre üst düzeydekilerin varlığı diğerlerinin hakkını düşürür. Aynı düzeyde birden fazla şefîin bulunması

halinde şüf‘a hakkı Hanefîler’e göre şefî‘ sayısına eşit nisbette bölünerek, diğer üç mezhebe göre ise meşfû‘daki hisseleri oranında kullandırılır. Öte yandan Zâhirîler taşınır malda paydaş, Ca‘ferîler özel yoldaki geçit hakkında ortak olmayı da şüf‘a sebebi kabul eder.

Amacı. Şüf‘a hakkının amacıyla ilgili açıklamalarda, doğası bakımından zorluklar taşıyan ortak mülkiyet ilişkisinin yeni bir paydaşın katılımıyla daha sorunlu hale geleceğine dikkat çekilerek bu hakkın tanınması ve tanınmaması durumunda ortaya çıkabilecek sakıncalar geniş biçimde tartışıldıktan sonra alıcı ve satıcının uğrayabileceği zararın şefîinkine nisbetle daha az olacağı sonucuna ulaşılır ve zararların asgariye indirilmesini sağlayacak bazı önlemler alınarak bu hakkın meşrû sayıldığı belirtilir. Payın üçüncü kişiye satılması halinde meydana gelebilecek zararı yeni mâlikin taksim isteme ihtimaliyle açıklayan eğilime göre şüf‘a ancak bölünebilir taşınmazlarda geçerlidir; diğer eğilim, taksim talep etmese bile yeni mâlikten zarar gelebileceği için taksimi kabil olmayan taşınmazlarda da bu hakkın tanınması gerektiği yönündedir. Bu anlayışı paylı mülkiyet bakımından mutlak biçimde benimseyen fakihlere göre ise ister gayri menkul isterse menkul olsun ortak mülkiyete konu olan her malda şüf‘a hakkı kullanılabilir. Ayrıca Hanefîler’e göre irtifak muhtevalı hakta ortak olanlara tanınan şüf‘a hakkının amacı yeni mâlikten ve bitişik komşuya tanınan şüf‘a hakkının amacı yeni komşudan gelebilecek zararın önlenmesidir. Cüveynî şüf‘anın amaçlarıyla ilgili açıklamaları doyurucu bulmaz ve bunun genel kaideye aykırı biçimde teşrî‘ kılınmış taabbüdî bir hüküm olduğunu ileri sürer (Muhammed b. Ma‘cûz, s. 28-29). Fıkıh tarihinde hukuk kurallarına şeklî bir uyum sağlanmakla birlikte şüf‘anın amacı dışında kullanılması örneklerine fazlaca rastlandığından bu konunun bazı eserlerde “şüf‘ada hile” başlığı altında ele alınması ihtiyacı duyulmuştur.

Rükün ve Şartları. Rükün teriminin kapsamını dar tutan Hanefîler’e göre şüf‘anın rüknü, sebep ve şartları bulunduğunda şüf‘a hakkı sahibinin bu hakka dayanarak şüf‘a konusu malı almasından ibarettir. Mâlikîler’e göre şüf‘anın rükünleri şüf‘a hakkı sahibi, kendisine karşı şüf‘a hakkı kullanılabilecek kişi, şüf‘a hakkına konu mal ve şüf‘a konusu malı alma iradesinin açıklanmasıdır. Şâfiî ve Hanbelîler ise bunların ilk üçünü rükün diye niteler. Şüf‘anın şartları meşfû‘, meşfûun bih, şefî‘, bâyi‘, meşfûun

aleyh, bedel ve irade açıklamasıyla ilgili olanlar şeklinde tasnif edilebilirse de bazıları iç içelikler taşıdığından şüf'a hakkının doğması ve geçerli biçimde kullanılabilmesi için aranan şartlar topluca incelenecektir. 1. Şüf'a sebebi mevcut olmalıdır (yk.bk.). 2. Meşfû' akar veya akar hükmünde olmalıdır. Üst kat, yolu alt katınkinden farklı da olsa taşınmaza dahil sayılır. Hamam ve kuyu gibi taksime elverişli bulunmayan taşınmazlarda da şüf'a hakkı söz konusudur. Akar niteliğinde olmadığı için menkullerde, gemilerde, topraktan bağımsız şekilde satılan bina ve ağaçlarda şüf'a cereyan etmez. Taşınmaza tâbi olarak satılan menkullerden ona yerleşik, bitişik ve eklenip sabitlenmiş olanlar hakkında şüf'a hükümleri işler. Meselâ bir ev mefruşat ve kap kacağı ile birlikte satıldığında şefî' ancak satım bedelinin eve tekabül eden kısmını ödeyerek evi alabilir; eşyalar üzerinde şüf'a hakkı kullanamaz. Vakıf yer ve mîrî arazideki ağaçlar ve binalar menkul hükmünde olduğundan bunlarda da şüf'a cereyan etmez. Zira vakıf yerin ecr-i misli ve mîrî arazinin icâre-i zemin denen bedeli ödenmediğinde sahiplerinden buralardaki binaların kaldırılması istenebilir. İmam Mâlik'ten nakledilen meşhur görüşe, Ahmed b. Hanbel'in İbn Teymiyye gibi âlimlerce daha sahih kabul edilen görüşüne ve İmam Şâfiî'nin eski kavline göre Hanefîler'de olduğu gibi taksime elverişli olmayan taşınmazlarda da şüf'a cereyan eder. İmam Mâlik'ten gelen diğer rivayete, İmam Şâfiî'nin mezhepte benimsenen yeni kavline, Ahmed b. Hanbel'den gelen iki rivayetten

mezhep âlimlerince daha sahih bulunanına ve Ca'ferîler'e göre taksime elverişli olmayan taşınmazda şüf'a cereyan etmez. Şüf'a hakkının taksimden doğacak zararı gidermek için teşrî' kılındığı gerekçesiyle açıklanan bu görüş bazı hadisler ve sahâbî kavilleriyle desteklenmiştir. Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre de menkullerde şüf'a cereyan etmez; Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Ebû Leylâ, Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe ve Zâhirîler'e göre ise cereyan eder. Araziyle birlikte satıldığında ekin Hanefîler'de olduğu gibi İmam Mâlik'e göre de şüf'a hakkına konu olur; İmam Şâfiî'ye, Hanbelî ve Ca'ferî mezheplerine göre ise olmaz.

3. Meşfû' mülk olmalıdır. Akar niteliği taşımakla birlikte mülk sayılmadığı için vakfa ait gayri menkullerde ve mîrî arazide şüf'a cereyan etmez. Buna göre icâreteynli bir vakfın yahut mîrî arazinin müşterek mutasarrıflarından biri hissesini üçüncü şahsa devretse (ferâğda bulunsa) diğerleri veya bu

akara bitişik komşu olanlar ferâğ bedelini verip bu hissenin kendilerine devredilmesini isteyemez. Mîrî arazide söz konusu olan rüçhan hakkı ise birçok yönüyle şüf‘adan farklılık taşır (Ali Haydar, III, 148-149). Satıcının sattığı mülkün bir kısmına mâlik olması durumunda da şüf‘a hakkı cereyan eder. Meselâ komşu, kendi akarına bitişik akarın şâyi hissesi satıldığında bu hisseyi şüf‘a yoluyla alma hakkına sahiptir. Hatta satımın ardından alıcı ve satıcı rızâen veya kazâen taksim yapıp müşteriye söz konusu komşunun bitişiğinde olmayan kısım düşse bile komşu bu hisse üzerinde şüf‘a hakkı kullanabilir; ancak taksim işlemini iptal ettiremez.

4. Meşfû‘ akar malî muâvaza nitelikli bir akde konu olmalıdır. Bunlar satımla satım hükmünde olan ikāle, selem, ivaz şartlı hibe ve bazı sulh çeşitleri gibi malî ivaz mukabilinde yapılan temliklerdir. Meşfû‘ akarın mâlikin mülkünden hibe, miras, vasiyet gibi bir yolla ivazsız şekilde veya mehir ve icâre bedeli sayma gibi malî nitelik taşımayan bir ivaz karşılığında çıkması durumunda şüf‘a sabit olmaz. Fakat kiralanan yer için önce muayyen bir meblağ üzerinden icâre akdi yapılmışsa veya evlenilen kadın için muayyen bir mehir belirlenmişse bu meblağlara karşılık meşfû‘ akarın temliki durumunda bedel mal niteliğinde sayılır ve şüf‘a cereyan eder. İvazlı hibede şüf‘anın sübûtu, ivazın şart edilmesi, ivazların karşılıklı olarak kabzedilmesi ve hibenin sahih olması (fâsid olmaması) şartlarına bağlıdır. Bağışlanan mal gibi ivaz da akar olursa her ikisinde şüf‘a cereyan eder. Malî muâvaza nitelikli bir akdin söz konusu olmadığı durumlarda şüf‘a hakkının tanınmaması şu gerekçeyle açıklanır: Bu durumda şefî‘ meşfû‘ malı kıymetiyle alamayacaktır, zira mâlik onun mülkiyetini kıymetiyle kazanmamıştır; hiç bedel ödemeden alması ise diğer tarafı teberruya zorlama anlamına gelir ki bu meşrû değildir. Vakıf, vasiyet ve ivaz şartı bulunmayan hibe gibi ivazsız kazanım durumlarında şüf‘a cereyan etmeyeceği kuralı fakihlerin geneli tarafından benimsenmiştir; ancak İmam Mâlik’ten nakledilen bir görüşe ve İbn Ebû Leylâ’ya göre miras hariç bu tür durumlarda da şüf‘a sabit olur. Malî olmayan bir ivaz karşılığındaki kazanımlarda Ahmed b. Hanbel’in mezhepte zâhir kabul edilen görüşü Hanefîler’deki gibidir; Mâlik, İbn Ebû Leylâ ve Şâfiî’ye göre ise -şefîin meşfû‘ malı ne karşılığında alacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte-bu durumlarda da şüf‘a cereyan eder. İkālenin Hanefîler’ce şüf‘a konusunda yeni bir akid kabul edilmesine karşılık çoğunluk tarafından fesih sayılmakta ve değişik ihtimallere göre pratik

sonuçlarda farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

5. Meşfû‘ akar üzerinde satıcının mülkiyetle ilgili hakları sona ermiş olmalıdır. Eğer satıcının muhayyer olduğu bir satım akdi yapılmışsa yahut henüz kabzın gerçekleşmediği fâsid bey‘ söz konusu ise meşfû‘ akar satıcının mülkiyetinden çıkmadığı, kabzın gerçekleştiği fâsid bey‘ söz konusu ise akar satıcının mülkiyetinden çıkmakla birlikte satımı fesih yoluyla mebîi geri alma hakkı ortadan kalkmadığı için şüf‘a cereyan etmez. Ancak kabzın gerçekleştiği fâsid bey‘i takiben müşteri akarı satım ve hibe gibi sahih bir hukukî işlemle elinden çıkarırsa şefî‘ için şüf‘a hakkı sabit olur. Mâlikîler’in de bu görüşü benimsemesine karşılık Şâfiî ve Hanbelîler bu durumda şüf‘a cereyan etmeyeceği kanaatindedir. Meşfû‘ akarın mâlikin mülkünden çıkması şüf‘a hakkının sübût bulması için yeterli sayılıp müşterinin mülküne girmesi şart değildir. Meselâ müşteri satım akdinin yapıldığını inkâr etse bile satıcı bunu ikrar ederse şefî‘ satıcıdan o akarı alma hakkına sahip olur. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde benimsenen görüş de bu yöndedir; bu iki mezhepteki diğer görüşe ve Mâlikîler’e göre ise bu durumda şüf‘a hakkı sübût bulmaz.

6. Meşfû‘ bih de akar niteliğinde ve mülk olmalıdır. Ancak şefî‘ tarafından teslim alınmış olması veya onun zilyedliğinde bulunması şart değildir. Meselâ bir akarı satın alan kimse henüz onu teslim almamış bile olsa bitişiğinde satılan akara şefî‘ olur. Bu şarta göre vakfa ait gayri menkulün mütevelli veya mutasarrıfı bitişiğindeki mülk akar satıldığında onun üzerinde şüf‘a hakkı iddia edemez. Şüf‘a talebine konu olmakla birlikte henüz müşterinin rızâen teslimi veya mahkemenin hükmüyle mülkiyeti kazanılmamış bir akar başka bir akara nisbetle meşfû‘ bih teşkil etmez; dolayısıyla böyle bir akarın bitişiğindeki bir akar satılsa şefî‘ -daha sonra rızâen teslim veya mahkeme hükmüyle meşfû‘ mala mâlik olsa bile-o akar üzerinde şüf‘a hakkı ileri süremez. 7. Meşfû‘ akar bedelinin miktarı bilinmelidir. Bedelin miktarındaki bilinmezlik şüf‘anın cereyan etmesini önler. 4. şartta açıklandığı gibi bu bedelin mal niteliğinde olması da şarttır.

8. Şefî‘ meşfû‘ ile ilgili olarak şüf‘a hakkını düşürecek bir söz veya davranış ortaya koymuş olmamalıdır. İster bedelsiz ister bedel karşılığında olsun şüf‘a hakkını kullanmayacağını açık biçimde ifade ederse yahut söz ve fiillerinden satıma rıza gösterdiği anlaşılırsa bu hak düşer. Şefî‘ şüf‘a

hakkını diğer şefî'lere veya üçüncü kişilere ivazlı veya ivazsız şekilde devrederse bu durumda da şüf'a hakkı düşer; dolayısıyla mal karşılığında satması yahut bu hakka karşılık müşteriyle bir mal üzerine anlaşması durumunda ivazı iade etmesi gerekir. Şefîin semenin miktar ve cinsi, meşfû' akarı satın alan kişinin akarın ne kadarının satıldığı hakkındaki bilgisiyle gerçek durum veya daha sonra meydana gelen değişikliklerle ortaya çıkan durum arasında farklılıklar bulunması, rıza beyanının veya rıza anlamına gelecek tavır ve eylemlerinin değerlendirilmesi bakımından özel bir öneme sahiptir. Şefîin satımı öğrendikten sonra bedelsiz olarak feragat etmesi durumunda bu hakkın düşeceği hususunda fakihler arasında önemli bir tartışma görülmez; sadece meşfûun satıldığını öğrendiği halde mazereti olmadan başka bir işle uğraşıp talepte bulunmama gibi satıma rıza gösterdiğine delâlet eden bir davranış ortaya koyması durumuna aynı sonucun bağlanmaması gerektiği bazı fakihlerce ileri sürülmüştür. Mâlikîler'den Eşheb el-Kaysî'nin görüşüyle Şâfiî mezhebindeki bir görüş ve Hanbelî mezhebinde Hârisî'nin kuvvetli bulduğu görüş bu yöndedir. Şefîin bir bedel karşılığında vazgeçmesi durumu ise nisbeten tartışmalıdır. Hanefîler'in yanı sıra

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre de şüf'a hakkı karşılığında bedel alınamaz ve alınması halinde bu hak düşer. Mâlikîler'e ve Şâfiîler'den Ebû İshak el-Mervezî'nin tercihine göre bu hak sabit olduktan sonra bedel karşılığında devredilebilir; hak sübût bulmadan yani gerekli talep yapılmadan önce devredilemeyeceğinde ise Mâlikîler görüş birliği içindedir. Karşılığında bedel alınamayacağını söyleyenlerin çoğunluğu bu yönde talepte bulunulmasıyla da şüf'a hakkının düşeceği kanaatindedir; ancak Şâfiîler'deki iki vecihten birine ve Hanbelîler'deki bir görüşe göre bu durumda hak sâkıt olmaz. Henüz satım gerçekleşmeden şefîin ister sarih ister zımnî olarak şüf'a hakkından feragat etmesi fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bu hakkı düşürmez; Zâhirîler ve bazı ehl-i hadîs âlimleri şefîin bu hakka sahip olduğu kanaatindedir. Bu kapsamda ele alınabilecek diğer bir mesele şefîin müşteriye meşfû' ile ilgili olarak onu bölüşme, kendisine satma, hibe etme, kiralama, ortaklaşa işletmesi için verme gibi tekliflerde bulunmasıdır. Fakihlerin çoğunluğuna göre bunlar da şefîin şüf'a hakkını kullanmayacağına delâlet eder ve bu hakkı düşürür. Şâfiîler'deki bir görüşe ve işlem türlerine göre farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte genel olarak Mâlikîler'e göre bunlar şüf'a hakkını düşürmez. Bir paydaşın diğer

paydaşın hissesinin satımında alıcı veya satıcının vekili yahut bunlar arasında aracı olmasının şüf‘a hakkını düşüren bir sebep sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır (Abdullah b. Abdülazîz ed-Der‘ân, s. 339-345, 364-365, 370-373).

9. Şefîin meşfû‘ bih üzerindeki mülkiyet hakkı meşfûun satımından ona mâlik olmasına kadar devam etmelidir. Buna göre şefî‘, meşfû‘ satılmadan önce veya satılıp şüf‘a talebinde bulunduktan sonra meşfû‘ bihin mülkiyetinden çıkmasına yol açan hukukî bir tasarrufta bulunursa şüf‘a hakkı düşer. Şefî‘ meşfûun satıldığını bilsin bilmesin meşfû‘ bihin tamamını kesin biçimde satsa veya vakıf ve tescil etse şüf‘a hakkı ortadan kalkar. Fakat bir miktarını kendi mülkiyetinde bırakmışsa yahut fâsid bir akidle satıp şüf‘aya hükmedilmeden önce alıcıya teslim etmemişse bu hak sâkıt olmayacağı gibi kendisi muhayyer olarak satmışsa muhayyerliği sona ermedikçe şüf‘a hakkı devam eder. Şefîin payının tamamını diğer paydaşın payını sattığını bilerek satması durumunda diğer üç mezhep de Hanefîler gibi şüf‘a hakkının düşeceği, Zâhirîler ise düşmeyeceği kanaatindedir. Bu durumu bilmeden satmışsa Zâhirîler’in yanı sıra Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde şüf‘a hakkının düşmeyeceği yönünde birer görüş bulunmaktadır. Yine bir kısmını satması halinde Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde Hanefîler’den farklı olarak şüf‘a hakkının düşeceği yönünde birer görüş vardır (a.g.e., s. 352-359).

Kullanılma Usulü (Taleb-i Şüf‘a). Şüf‘a hakkının kullanımı belirli süreler içerisinde belirli irade açıklamalarının yapılmasına bağlanmıştır. 1. Taleb-i Muvâsebe. Şefîin, meşfû‘ akarın satıldığını veya malî muâvazaa nitelikli başka bir akde konu edildiğini öğrendiği mecliste hemen şüf‘a hakkını kullanmak istediğini belirten bir beyanda bulunması demektir. Bu durumda şefîin bir açıklama yapmaması veya başka bir işle uğraşması akarın satımına rıza gösterdiği anlamında kabul edilir ve şüf‘a hakkı düşer. Bu talep için “muvâsebe” (sıçrama) kelimesinin kullanılması süratle beyanda bulunma gereğini vurgulama amaçlı olup bazı Hanefî müellifleri şüf‘a hakkının kullanımıyla ilgili bir hadiste geçtiği için teberrüken bu kelimenin seçildiğini ifade eder. Hanefî mezhebinde zâhirü’r-rivâye olup fetvaya esas kabul edilen ve Mecelle’de (md. 1029) tercih edilen görüşe göre taleb-i muvâsebe için bir süre söz konusu olmayıp şefî‘ bunu öğrendiği anda hakkını kullanacağını beyan etmelidir. Kerhî başta olmak üzere bazı Hanefî

fakihlerine göre ise şefî‘ -hakkını kullanmayacağına delâlet eden bir söz ve davranış göstermemek kaydıyla-bu bilgiyi öğrendiği meclisin sonuna kadar taleb-i muvâsebede bulunabilir. Öğrenme akdin meydana gelmesinden birkaç yıl sonra gerçekleşse bile bu talep hakkı kullanılabilir. Şefî‘ gerek diyâneten hakkının mahfuz kalması gerekse yemin teklif edilmesi halinde yemin edebilmesi için yanında kimse bulunmasa bile taleb-i muvâsebeyi yerine getirmelidir. Taleb-i muvâsebede şahit tutma şart olmayıp müşteri bunun yerine getirildiğini kabul ettiğinde hukuken bir mesele yoktur; fakat inkâr edebileceği ihtimalinden dolayı şahit tutmalı, öğrendiği yerde şahit gösterebileceği kimse yoksa bulup onların bu talebe şahit olmalarını istemelidir. Öğrenmenin gerçekleşmiş sayılması için İmâmeyn’e göre meşfû‘ akarın satıldığına ilişkin haberi verenlerde sayı ve adalet şartı aranmaz; Ebû Hanîfe’ye göre adalet şartını taşıyan bir kişi yeterlidir. Diğer mezheplerde, gerek haberi verenlerde sayı ve adalet şartının aranması gerekse talep hakkının daha geniş sürede kullanılabilmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. 2. Taleb-i Takrîr ve İşhâd. Şefîin, geciktirmeden şahitler huzurunda ve meşfû‘ akarın yahut müşterinin ya da zilyedliği devam ediyorsa satıcının yanında şüf‘a hakkını kullanmak istediğini beyan etmesidir. Bu talebin hemen değil imkân bulunduğu bir anda yerine getirilmesi şart koşulmuştur. Meselâ şefî‘ durumu gece öğrenmişse o esnada şahit tutması zorluk taşıdığından sabahleyin bu talebi yerine getirebilir; yine akar, müşteri veya satıcının uzakta olması sebebiyle geçen süre gecikme sayılmaz; fakat imkân bulduğu halde geciktirirse şüf‘a hakkı düşer. Hanefîler’in çoğunluğuna göre zilyedliği devam etmeyen satıcının yanında bu talep yerine getirilemezse de bazıları istihsanen sahih olacağı kanaatindedir. Esasen şahitler huzurunda olması taleb-i takrîrin geçerliliği için değil müşterinin inkâr edebileceği ihtimalinden dolayı gerekli görülmüştür. Eğer müşteri bunun yerine getirildiğini ikrar eder veya teklif edilen yeminden nükûl ederse taleb-i takrîrin gerçekleştiği kabul edilir. Taleb-i muvâsebe belirtilen üç yerden birinde ve şahitler huzurunda yapılmışsa taleb-i takrîr yerine de geçer. Şefî‘ uzak bir yerde olduğu için bizzat taleb-i takrîrde bulunamazsa bunu vekil aracılığıyla veya mektup göndererek yerine getirir. 3. Taleb-i Husûmet ve Temellük. Müşterinin kendi rızasıyla meşfû‘ akarı teslim etmemesi durumunda şefîin bir ay içinde şüf‘a hakkıyla ilgili olarak -kendi lehine hükmedilmesi için-dava açması demektir. Mecelle’de bir aylık süre esas alınıp Muhammed b. Hasan ve Züfer’in görüşü benimsenmiştir; Ebû Hanîfe’ye göre şahit tutularak şüf‘a

hakkı tesbit edildikten sonra taleb-i husûmetin geciktirilmesinden dolayı şüf‘a hakkı sâkıt olmaz; Ebû Yûsuf’a göre ise şefîin dava açma imkânını bulduğu ilk fırsatta bu talebi yapması gerekir; ancak kendisinden, gerek Ebû Hanîfe’nin gerekse Muhammed b. Hasan ve Züfer’in görüşleri doğrultusunda rivayetler de nakledilmiştir. Şefî‘ başka bir beldede bulunma, hasta veya hapiste olma gibi şer‘an geçerli bir mazeret yokken taleb-i husûmeti bir ay içinde yapmazsa şüf‘a hakkı düşer. Bu dava meşfû‘ akarı teslim almamış bile olsa müşteriye karşı açılır; ancak akar henüz kendi zilyedliğinde ise satıcıya karşı da açılabilir. Diğer üç mezhebe göre şefî‘ meşfû‘ malın mülkiyetini dava açmadan da kazanabilir; fakat satın alma iradesini açıklama biçimi konusunda görüş ayrılığı vardır. Şâfiî ve Mâlikîler, sadece beyanın

yeterli sayılmayıp semenin ödenmesi gibi bir yolla pekiştirilmesi gerektiği kanaatindedir. Şüf‘a talebinin meşfû‘ akarın tamamına yönelik olarak yapılması gerekir. Şefî‘ sayısının bir veya daha fazla olması, fazla ise daha üst veya alt derecede bulunması, onların kendisiyle birlikte şüf‘a talep etmesi veya etmemesi bu kuralı etkilemez. Zira şefîin meşfû‘ akarın bir kısmını talep etmesi yeni mâlikin paydaşlığına veya komşuluğuna razı olduğunu gösterdiğinden bu durumda şüf‘a hakkının kullanılması anlamsız hale gelir. Ayrıca kısmî kullanım yapılan akdin bölünmesini gerektirir; bu ise müşterinin haksız yere zarara uğratılmasına yol açar. İki şefî‘den biri sadece kendi payı ile sınırlı talepte bulunsa Muhammed b. Hasan, bazı Şâfiîler ve Ahmed b. Hanbel’e göre diğerinin de şüf‘a hakkı düşer; Ebû Yûsuf’a göre düşmez, dilerse tamamını alır, dilerse tamamıyla vazgeçer. Mahcûrların ve ceninin şüf‘a hakkına dair talepleri veli veya vasî-lerince yerine getirilir. Gaip durumda olan şefîin şüf‘a hakkını kullanmasıyla ilgili hükümler de farklı ihtimallere göre tartışılmıştır.

Hükümleri. Şüf‘anın başlıca hükümleri şöylece özetlenebilir: 1. Müşterinin kendi rızasıyla teslim etmesi veya hâkimin hükmüyle şefî‘ meşfû‘ akara mâlik olur. Bu hükmün uzantısı sayılabilecek bazı sonuçlar şunlardır: a) Müşterinin rızâen teslimi veya mahkemenin hükmünden önce; 1) Talepte bulunmuş olsa bile şefîin ölümüyle şüf‘a hakkı ortadan kalkar, mirasçılarına geçmez. Nehaî, Şa‘bî, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve İshak b. Râhûye’nin ictihadı da bu yöndedir. Hanbelîler’de sahih kabul edilen görüşe ve Zâhirîler’e göre şefî‘ talepte bulunduktan sonra

ölmüşse; Şâfiîler’e, Mâlikîler’e ve Hanbelîler’deki bir görüşe göre talepte bulunmuş olsun olmasın mutlak şekilde bu hak vârislerine intikal eder. Müşterinin vefatı ise şüf‘ayı iptal etmez. 2) Müşteri, zilyedliğindeki meşfû‘ akarın semerelerini tüketse tazmin etmesi gerekmeyeceği gibi şüf‘aya hükmedildiğinde şefî‘ bunların semenden indirilmesini isteyemez. 3) Müşteri meşfû‘ malı kiraya verip ücretini alabilir, onu yıkabilir ve başkasına satabilir; son durumda şefî‘ şüf‘a hakkını dilerse birinci, dilerse ikinci satışa karşı kullanır. b) Müşterinin rızâen teslimi veya mahkemenin hükmünden sonra; 1) Şefî‘ şüf‘ayı almaktan vazgeçemez. 2) Şefî‘ ölse şüf‘a hakkı ortadan kalkmaz, mirasçılarına geçer.

2. Şefî‘ meşfû‘ malı müşterinin aldığı bedelle alır. Bu hükmün başlıca sonuçları müşterinin ödediği bedel mislî ise mislî, kıyemî ise kıyemî olarak ödeme yapması, ancak fiilen ödenen değil akidde kararlaştırılanın esas alınması, müşteriye indirim yapılmışsa bunun şefîe de yansıtılmasıdır. Ayrıca şefî‘ satım işlemi için gerekli masrafları ödemekle yükümlüdür. Şâfiî, Hanbelî ve Ca‘ferîler’e göre kararlaştırılan bedele ilâve veya bundan indirim yapılmış olması şefîi etkilemez. Müşteri, meş-fû‘ mala değerini arttıran ve ondan ayrılması mümkün olmayan boya ve sıva gibi masraflar yapmışsa şefî‘ ya şüf‘a hakkından vazgeçer veya yapılan ilâvelerin bedelini öder. Müşterinin meşfûa ağaç dikmesi yahut bina yapması durumunda da Mecelle’de tercih edilen Ebû Yûsuf’un görüşüne göre hüküm böyledir. Belirli bir süre sonra kaldırılabilecek ekin gibi ilâveler için müşteriye şefîa kira bedeli ödemesi kaydıyla süre tanınır. Müşteri meşfû‘ akardaki binayı yıkmış veya ağaçları kesmişse şefî‘ arsanın payına karşılık gelen bedeli ödeyerek meşfûu alabilir. Bunların yanı sıra meşfûun değerinde müşterinin iradesi dışında eksilme meydana getirecek durumlara ve meşfûun semeni hakkında şefî‘ ile müşteri arasında çıkabilecek ihtilâflara ilişkin ayrıntılar fıkıh eserlerinde geniş biçimde işlenmiştir.

3. Genel olarak bey‘ akdinin hükümleri şüf‘a yoluyla mal alma hakkında da geçerlidir. Bu yeni akidde şefî‘ alıcı konumunda olup akdin diğer tarafı teslim gerçekleşmemişse meşfû‘ malın satıcısı, gerçekleşmişse alıcısıdır. Şefîin görme ve ayıp muhayyerliklerine dayanıp malı iade edebilmesi, istihkak iddiası ispat edilerek malın elinden alınması durumunda semeni geri isteyebilmesi, diğer tarafın semenin ifasını sağlamak için meşfû‘ mal üzerinde hapis hakkını kullanabilmesi gibi hususlarda satım sözleşmesi

hükümlerinin geçerli olmasına karşılık müşterinin lehine öngörülen şart muhayyerliğinden ve semenin vadeye bağlanmasından şefî‘ yararlanamaz. Şüf‘a hakkı kazâî kararla sabit olunca şefî‘ müşterinin satım, hibe, vakıf vb. hukukî tasarruflarını bozdurabilir; hatta vefatından sonra borcunu ödemek yahut vasiyetini yerine getirmek için vasî veya hâkim meşfûu satsa bu işlemi iptal ettirip onu alabilir. Meselâ meşfû‘ mal alıcı tarafından bir kâr konarak başkasına satılmışsa şefî‘ dilerse onu ilk bedelle birinci alıcıdan, dilerse kâr konmuş şekliyle ikinci alıcıdan alır; ilk yolu seçerse ikinci alıcı aradaki farkı birinci alıcıdan geri alır. Eğer birinci satımı esas alırsa ilk alıcının muhakeme esnasında hazır bulunması gerekir, ikinci satımı esas alırsa ilk alıcının bulunması şart olmayıp ikinci alıcıya karşı dava açıp meşfûu alır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 1040, vr. 483b-520a; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, IV, 3-5, 213; VI, 194; VII, 108-115, 246; VIII, 62; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 399-461; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1390/1970, IX, 101; X, 3-44; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi’l-İmâmiyye (nşr. M. el-Bâkır el-Behbûdî), Tahran, ts. (el-Mektebetü’l-Murtazaviyye), III, 106-165; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIV, 90-184; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1998, VI, 89-172; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1401/1981, II, 256-264; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), V, 297, 307-390; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, II, 138-151; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 194-219; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Halîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 161-185; Mecelle, md. 950-956, 1008-1044; Âtıf Bey, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyeden Şerh-i Kitâbi’l-Hacr ve’l-İkrâh ve’ş-Şüf‘a, İstanbul 1332, s. 6-7, 29-53; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 20-23, 130-217; Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, Şuf’a Hakkı, İstanbul 1959; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 148-175; Kemal Oğuzman - Özer Seliçi, Eşya Hukuku,

İstanbul 1978, s. 515-520; Ali Şafak, Hadislerde ve Mukayeseli Hukukta Şuf‘a Hakkı -Konusu ve Hak Sahipleri-, Erzincan 1981; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bağdad 1402/1982; Abdülhamîd eş-Şevâribî, Aḥkâmü’ş-şüfʿa fî ḍavʾi’l-ḳażâʾ ve’l-fıḳh, İskenderiye 1986; Abdülazîm Şerefeddin, Târîḫu’t-teşrîʿi’l-İslâmî ve aḥkâmü’l-mülkiyye ve’ş-şüfʿa ve’l-ʿaḳd, Bingazi 1989, s. 440-478; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 324-399; Muhammed b. Ma‘cûz, Aḥkâmü’ş-şüfʿa fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’t-taḳnîni’l-Maġribî el-muḳāren, Dârülbeyzâ 1413/1993; Abdullah b. Abdülazîz ed-Der‘ân, Aḥkâmü’ş-şüfʿa fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: Dirâse muḳārene bi’l-ḳānûni’l-vażʿî, Riyad 1415/1994; “Şüfʿa”, Mv.F, XXVI, 136-169; Hasan Hacak, “Şuf‘a”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1883-1888.

İbrahim Kâfi Dönmez

ŞÜHDE el-KÂTİBE

(شهدة الكاتبة)

Fahrü'n-nisâ Şühde bint Ahmed b. Ferec ed-Dîneveriyye el-İberiyye (ö. 574/1178)

Bağdatlı kadın muhaddis.

482'de (1089) Bağdat'ta doğdu. Hatîb el-Bağdâdî'nin öğrencisi olan babası Dînever asıllı muhaddis Ebû Nasr Ahmed b. Ferec b. Ömer, Bağdat'ın önde gelen şahsiyetlerindendi.

İberî nisbesi dedesi Ömer'in iğne ticareti yapmasıyla ilgilidir. Yazısı güzel olup birçok kitap istinsah ettiği için "Kâtibe", çok uzun yaşaması sebebiyle "Muammere", kadınlar arasında ilmiyle şöhret bulduğundan "Fahrü'n-nisâ" gibi lakaplarla anıldı. Erken yaştan itibaren Bağdat'ta meşhur hocaların derslerine katıldı ve birçok kitabın rivayet hakkını aldı. Hocaları arasında Tırâd ez-Zeynebî, Şeyzele, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Talha en-Niâlî, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin son talebesi olan Ebü'l-Hattâb b. Batır, Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Ahmed b. Abdülkādir el-Yûsufî, Sâbit b. Bündâr ve Şâfiî fakihi Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî gibi şahsiyetler vardır. Kendisi de binlerce talebeye hadis rivayet etti. Meşhur öğrencileri arasında Hâzimî, Ebû Muhammed İbn Asâkir, Abdülkerîm es-Sem'ânî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Mâristâniyye, İbnü'l-Ahdar, Abdülkādir er-Ruhâvî, Tâceddin İbn Hameveyh, İbnü'l-Cümmeyzî diye anılan Bahâeddin Ali b. Hibetullah b. Selâme, Bahâeddin İbn Şeddâd ve kıraat âlimi İbrâhim b. Hayyir gibi âlimler bulunmaktadır. En son talebesi 650'de (1252) vefat eden Ebü'l-Kāsım b. Kumeyra'dır.

Sekiz yaşında hadis öğrenmeye başlayan Şühde (el-ʿUmde, s. 152-153, 155), çok uzun yaşaması sebebiyle ömrünün sonlarında Bağdat'taki en âlî isnadın sahibi oldu. Talebesi İbnü'l-Ahdar tarafından sağlığında derlenen, hocalarının rivayetlerinden bazı örneklerin kaydedildiği, diğer talebeleri tarafından da kendisine defalarca okunan ve rivayet edilen meşyehasında

(bk. bibl.) yer alan bir hadisteki isnadı, o hadisi Müslim b. Haccâc'dan doğrudan alan aynı sayıda râviyle Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır (a.g.e., s. 86-87). Meşyehasında yirmi yedi hocasından nakledilen 114 rivayet yer almaktadır. Şühde, vaktiyle babasına da hizmet eden ve sonradan Sikatüddevle lakabını alacak olan Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Enbârî ed-Düreynî ile evlendi. Onun devlet kademelerinde yükselmesi üzerine Şühde de saray çevresinde itibar kazanarak Halife Muktefî-Liemrillâh'ın çok değer verdiği bir âlim oldu. Sikatüddevle aynı zamanda edip ve şair idi. Şühde'ye de bazı şiirler nisbet edilmiş, ancak bunların ona aidiyeti şüphe ile karşılanmıştır (Süyûtî, s. 49). Kocası tarafından Dicle kenarına bir Şâfiî medresesi ve bir sûfî ribâtı yaptırıldığı, Şühde'nin de Bağdat'ın doğusunda bir ribâtının bulunduğu kaydedilmektedir. Şühde el-Kâtibe 13 Muharrem 574'te (1 Temmuz 1178) doksan yaşını geçmiş olarak vefat etti. Bazı kaynaklarda 100 yaşını geçtiği belirtilmektedir (Kehhâle, II, 312).

Kitaplarını güzel yazısıyla dikkatli bir şekilde yazarak çoğalttığından istinsah ettiği eserler hadisçiler nezdinde muteber sayılırdı. Süyûtî onun hatt-ı mensûb ile ve meşhur kâtibe Bintü'l-Akra' tarzında yazdığını söylemektedir. Esasen Şühde, aklâm-ı sittenin teşekkülünde en büyük rolü oynayan hattatlardan İbnü'l-Bevvâb'ın mektebini temsil eden büyük sanatkârlar arasında zikredilmektedir (bk. İBNÜ'l-BEVVÂB). İbnü'l-Cevzî bazı kitapları kıraat yoluyla Şühde'den aldığını, onun yazısının çok güzel olduğunu ifade etmiştir. Şühde el-Kâtibe, Bağdat'taki en muteber isnad silsilelerine sahip olduğu için "Müsnidetü'l-Irâk" diye ün kazanmıştı. Onun rivayetlerine sahip olmak isteyen talebeler uzak yerlerden gelip kendisinden icâzet alır ve hadis yazardı. Bu sebeple hadisçiler arasında "Cihet" (kendisine gidilen) lakabıyla da anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şühde el-Kâtibe, el-ʿUmde mine'l-fevâʾid ve'l-âs̱âri'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib fî Meşyeḫati Şühde (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Kahire 1415/1994, s. 86-87, 152-153, 155, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-16; Sem'ânî, el-

Ensâb, I, 117-118; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVIII, 254; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 454; İbnü’s-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1377/1957, s. 84; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 477; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 542-543; Süyûtî, Nüzhetü’l-cülesâʾ fî eşʿâri’n-nisâʾ (nşr. Abdüllatîf Âşûr), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Kur’ân), s. 49-51; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, II, 309-312; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 655.

Ayhan Tekineş

ŞÜHÛD

(bk. MÜŞÂHEDE).

ŞÜKRÎ, Abdurrahman

(عبد الرحمن شكري)

(1886-1958)

Mısırlı şair ve eleştirmen.

12 Ekim 1886 tarihinde Port Said'de Mağrib kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Muhammed Şükrî Ayyâd, edebiyatla ilgilenen ve Urâbî isyanının önde gelen bazı yazarlarıyla yakın ilişki içinde bulunan bir şahsiyetti. Bu sayede Abdurrahman Şükrî, genç yaşta Abdullah Nedîm ve Hamza Fethullah gibi dönemin önde gelen şair ve ediplerini tanıma fırsatı buldu. Port Said'de ilkokulu bitirdikten sonra İskenderiye'ye gidip Re'sü't-tîn Lisesi'ne girdi. Buradan mezun olunca Kahire'de hukuk fakültesine kaydoldu. 1906'da Dinşevây olayının ardından İngiliz karşıtı şiir yazdığı gerekçesiyle fakülteden atıldı. Aynı yıl Yüksek Öğretmen Okulu'na girdi, 1909'da Arap ve İngiliz edebiyatı bölümünden mezun oldu ve burslu olarak İngiltere'ye gönderildi. Burada Sheffield University College'da İngiliz edebiyatı okuyarak edebiyat ve tarih dalında lisans derecesini aldı. İngiltere'de bulunduğu sırada Swinburne, Rossetti ve Oscar Wilde gibi şairlerin eserlerini gördü. Ayrıca Goethe gibi şairlerin şiirlerini İngilizce tercümelerinden okudu. Eğitim hayatı boyunca edebiyatla ve özellikle şiirle meşgul oldu. Bu arada Mustafa Kâmil gibi vatan sever siyasetçilerle tanıştı, Ahmed Lutfî es-Seyyid'in çıkardığı el-Cerîde'de şiir eleştirileri yayımlandı. 1909'da divanının ilk cildi çıktı. Ağustos 1912'de İskenderiye'ye dönüp çeşitli liselerde öğretmenlik yaptı. Okul yıllarından tanıdığı İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî ve İngiltere dönüşü tanıştığı Abbas Mahmûd el-Akkād'la birlikte Mısır'da şiirde önemli bir ekol haline gelen Medresetü'd-dîvân'ı (Medresetü't-tecdîd/el-Mezhebü'l-cedîd) kurdu. Cerîdetü'l-ʿUkâẓ bu grubun şiir ve yazılarını yayımladığı bir platform oldu. Şükrî büyük gayret sarfederek divanının VII. cildini 1919'da neşretti. Bu yıllarda divan ekolü içinde büyük kırılmalar yaşandı. Şükrî ve Mâzinî'nin birbirini sert biçimde eleştirmelerinden ve Mâzinî'nin Şükrî'nin şiirlerinin İngiliz şiirinden intihal olduğunu iddia etmesinin ardından Şükrî küçük bir

grup içinde yalnız kaldı. Divan ekolünü terkedip şiir ve yazılarına ara verdi. Bu sırada Maarif Bakanlığı'ndaki görevine devam eden Şükrî 1923'ten itibaren Demenhûr, Mansûre, Kahire ve Zekāzîk'teki çeşitli öğretim kurumlarında yöneticilik yaptı. 1920'li yılların başlarında ara verdiği yazı hayatına 1935'te geri döndü. er-Risâle, el-Muḳteṭaf, el-Mecelletü'l-cedîde ve eṡ-Ṡeḳāfe gibi dergilerde şiir, edebiyat, eleştiri, eğitim ve psikoloji alanlarında makaleler yayımladı. Maarif Bakanlığı'nda 1934'ten itibaren müfettişlik yaptıktan sonra 1938'de emekliye ayrılıp Port Said'e yerleşti. 1952'de felç oldu. 1955'te İskenderiye'ye taşındı. Hayatı boyunca evlenmeyen Şükrî 15 Aralık 1958'de vefat etti. 1956'da el-ˁÂlemü'l-ˁArabî dergisinin özel bir sayısı Şükrî'ye ithaf edildi.

Mısır'da yenilikçi şiirin önde gelen şairlerinden biri olan Abdurrahman Şükrî'nin şiiri içerik bakımından iki döneme ayrılabilir. Divanının ilk ciltlerini kapsayan birinci dönemde millî duyguları dile getiren şiirler kaleme almakla birlikte sonradan yazdıklarında bu nitelik görülmez. Divanın V. cildi olan Ḫaṭarât'ın girişinde yeni şiir anlayışını ortaya koyar. Şiir belli bir sınıfın ve dinî grubun değil her milletten insanın hissiyatını dile getirir. Ona göre şair iyi yetişmiş olmalı ve okuyucusunu kendisi oluşturabilmelidir. Ayrıca şairin yalana, vehme sığınmasının gerektiğine dair düşünceyi eleştirir. Zira tevehhüm gerçeği ortaya koymayan, basit ve geçici bir faaliyettir. Buna karşılık tahayyül bir tasdiktir; ebedî olguları, nesne ile benzeri arasındaki ilişkiyi ve sıfatla mevsuf arasındaki doğru irtibatı teyit eder. Teşbih özellikle hatırlatıcı ve ilham verici olmalı, hakikati keşfetmede kullanılmalıdır. Ayrıca şiirde organik birlik arayan Şükrî duygu ve düşüncenin aynı şey olduğunu savunur (Moreh, Modern Arabic Poetry, s. 67). Romantik ve lirik tarzda yazan Şükrî'ye ait şiirin ana özelliği hüzün, yeis ve karamsarlığın hâkim unsur olmasıdır. Eleştirmenler, onun bu pesimist tavrını kendisinin ve çağdaşlarının yetiştiği sömürge şartlarına bağlamaktadır. Şükrî şiirinde dinî konulara yer vermemekle birlikte onun ateist çizgisinden de bahsedilemez. Şükrî'nin şiirini şekil açısından ele alan bazı araştırmacılara göre o, sadece Mısır'da değil bütün Arap dünyasında serbest şiir (şi'r mürsel) yazan ilk şairlerden kabul edilir; ancak S. Moreh bu türde ilk denemelerin XX. yüzyıldan önce başladığını belirtir (BSOA, XXIX/3 [1966], s. 487 vd.).

Şükrî'nin üzerinde iki yönlü bir etkiden söz edilebilir. Şair bir taraftan

klasik Arap şiirinden beslenirken diğer taraftan aldığı eğitimin tesiriyle özellikle İngiliz şairleri başta olmak üzere Batılı lirik şiirden büyük ölçüde etkilenmiştir. Mersafî'nin el-Vesîletü'l-edebiyye'si vasıtasıyla Şerîf er-Radî gibi klasik dönem şairleriyle tanışmış ve 1939'da er-Risâle dergisinde Abbâsî dönemi şiiri hakkında bir dizi makale yayımlamıştır. Onun etkilendiği şairler arasında Beşşâr b. Bürd, Ebû Temmâm ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî zikredilebilir. Bunun yanında Shelley, Byron ve Goethe gibi Batılı şairlerden de büyük ölçüde etkilenmiştir. Şükrî'nin şiirinde Batı tesirini çeşitli örneklerle gösteren Şevkī Dayf'a göre onun "Nâbulyûn ve's-sâḥirü'l-Mıṣrî" başlıklı şiiri Thomas Gray'in "The Bard" adlı şiirinden mülhemdir (el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır, s. 134). Şükrî, Akkād ve Mâzinî şiirde Arap romantizminin kurucularından kabul edilir. Bu üç şair geleneksel şiir sanatına ve retoriğine karşı çok sayıda makale yazmış, şiirde gelenekselleşmiş kalıpların dışına çıkılarak bireyselliğin ve duygunun ön plana alınması gerektiğini savunmuş (Allen, s. 232), eleştirilerini de özellikle neo-klasik şiirin önde gelen temsilcileri olan Ahmed Şevkī ve Hâfız İbrâhim'e yöneltmiştir.

Eserleri. Hamdî es-Sekkût ve M. Jones, Abdurrahman Şükrî'nin roman, hikâye, makale ve şiirlerine dair ayrıntılı bir liste vermiştir (Aʿlâmü'l-edebi'l-muʿâṣır, III, 101-146). 1. Dîvânü ʿAbdirraḥmân Şükrî (I-VII, İskenderiye 1327-1337/1909-1919). Şükrî hayattayken yayımladığı divanının ciltlerini Ḍavʾü'l-fecr, Leʾâliʾü'l-efkâr, Enâşîdü'ṣ-ṣabâ, Zehrü'r-rebîʿ, el-H̲aṭarât, el-Efnân, Ezhârü'l-h̲arîf şeklinde isimlendirmiştir. Nîkûlâ Yûsuf, Şükrî'nin divanını Dîvânü ʿAbdirraḥmân Şükrî adıyla tekrar yayımlarken (I-VIII, Kahire 1960) VIII. ciltte onun er-Risâle, el-Muḳteṭaf ve el-Hilâl dergilerinde yazdığı şiirleri toplamıştır. 2. el-İʿtirâfât ve hüve ḳıṣṣatü nefs (İskenderiye 1916). 3. es̱-S̱emerât (İskenderiye 1335). el-Cerîde'de yazdığı makalelerini kapsar. 4. Ḥadîs̱ü İblîs (İskenderiye 1335). el-Cerîde, Cerîdetü'l-ʿUkâẓ ve el-Beyân'da neşredilen bazı makalelerinden oluşmuştur. 5. eṣ-Ṣaḥâʾif (İskenderiye 1918). 6. el-Ḥallâḳu'l-mecnûn (İskenderiye 1919). Kısa hikâyeleri içerir. 7. Dirâsât fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî. Muhammed Receb el-Beyyûmî tarafından derlenen bu kitap Şükrî'nin er-Risâle, es̱-S̱eḳāfe ve el-Hilâl gibi dergilerde yayımlanan şiir hakkındaki yazılarından meydana gelmiştir (Kahire 1415/1994). 8. Naẓarât fi'n-nefs ve'l-ḥayât. Muhammed Receb el-Beyyûmî'nin Şükrî'nin el-Muḳteṭaf'ta yayımlanan yazılarından derlediği bir kitaptır (Kahire 1996). 9. el-

Müˀellefâtü'n-neṣ̱riyyetü'l-kâmile (nşr. Ahmed İbrâhim Hevvârî, I-II, Kahire 1998). Abdurrahman Şükrî hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır (1980 yılına kadar olan çalışmaların bir listesi için bk. Hamdî es-Sekkût - M. Jones, III, 147-211; sonrakiler için bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 125-128; Mounah A. Khoury, Poetry and the Making of Modern Egypt, Leiden 1971, s. 173-195; S. Moreh, Modern Arabic Poetry 1800-1970, Leiden 1976, s. 65-79; a.mlf., "Blank Verse ('al-shi'r al-mursal') in Modern Arabic Literature", BSOAS, XXIX/3 (1966), s. 483-505; a.mlf., "S̲h̲ukrī ʿAbd al-Raḥmān", EI² (İng.), IX, 498; Tarek Abdullah Jawd Fakhral-Deen, Abd al-Rahman Shukrî (1886-1958): An Egyptian Writer in the Age of Imperialism and Nationalism. A Study in the Influence of European Thought on Modern Arabic Literature (doktora tezi, 1977), New York University; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 128-136; Hamdî es-Sekkût - M. Jones, Aʿlâmü'l-edebi'l-muʿâṣır fî Mıṣr: ʿAbdurraḥmân Şükrî, Kahire 1980, III, 101-211; Ahmed Ubeyd, Meşâhîru şuʿarâˀi'l-ʿaṣr fi'l-aḳṭâri'l-ʿArabiyye, Dımaşk, ts. (Matbaatü't-terakkī), I, 249-267; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 112-121; Abdülfettâh Abdülmuhsin eş-Şattî, ʿAbdurraḥmân Şükrî nâḳıden ve şâʿiren, Kahire 1999, tür.yer.; R. Allen, An Introduction to Arabic Literature, New York 2000, s. 125, 232; Abdülazîz en-Nu'mânî, ʿAbdurraḥmân Şükrî er-râˀidü'l-müceddid, Kahire 2002, tür.yer.; A. M. K. al-Zubaidi, "The Diwan School", JAL, I (1970), s. 36-48; Abdülmuhsin Bedr, "Ehemmiyyetü'n-nüsḫati'l-ḫâṣṣa bi-ʿAbdirraḥmân Şükrî min Dîvâni 'Ezhâri'ş-şerrî' li-Bûdlîr-The Significance of Shukri's Reading of Baudelaire's 'Flowers of Evil'", Elif: Mecelletü'l-belâġati'l-muḳārene, II, Kahire 1982, s. 52-69; R. C. Ostle, "S̲h̲ukrī, ʿAbd al-Raḥmān (1886-1958)", Encylopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 715-716; Halîl el-Mûsî, "Şükrî, ʿAbdurraḥmân", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 736-737.

Hilal Görgün

ŞÜKRÎ-i BİTLİSÎ

(شكرئ بدليسي)

(ö. 937/1531 [?])

Selimnâme adlı eseriyle tanınan müellif ve şair.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Bitlis'te doğdu. İlk eğitimini gençliğinde bir süre dolaştığı Gîlân ve Herat'ta aldı. Önceleri Bitlis hâkimi (beyi) Şeref Han'ın hizmetinde bulundu ve bir süre Bitlis'te emirlik yaptı. Yavuz Sultan Selim tahta çıkınca İstanbul'a giderek padişahın huzuruna kabul edildi ve ona bir kaside sundu. Aldığı câize dışında Diyarbekir yöresinde zeâmet tasarrufuyla taltif edildi. Daha sonra bir süre Dulkadırlı Beyi Şehsüvaroğlu Ali Bey ile onun halefi Koçi Bey'in maiyetinde

bulundu. Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır seferleriyle Kanûnî Sultan Süleyman'ın Belgrad ve Rodos seferlerine katıldı. Çeşitli yerlerde müderrislik, müftülük ve kadılık yaptı. Eserinin sonunda verdiği biyografisinde aklî ve naklî ilimlerden anladığını, mûsikiyle ilgilendiğini, tambur çaldığını belirten Şükrî, Çağatay Türkçesi ile Farsça, Ermenice, Arapça, Kürtçe ve Hintçe bildiğini, inşâda söz sahibi olduğunu, yüzme, binicilik ve okçuluk sporlarıyla uğraştığını ifade eder. Ayrıca kendini dönemin en iyi hatip ve vâizleri arasında sayar. Muhtemelen 937 (1531) yılında ölmüştür. Oğlu Molla Şihâbî'nin manzum bir Târîh-i Yemen yazdığından söz edilir (Osmanlı Müellifleri, III, 72).

İyi bir şair olan Şükrî-i Bitlisî Yavuz Sultan Selim dönemini konu alan Selimnâme'siyle ün yapmıştır. Selîmînâme, Fütûhât-ı Selîmiye, Fütûhât-ı Selîm Hân adlarıyla da anılan, Türkçe olarak mesnevi tarzında yazılmış 5829 beyitlik eserdir. Müellif, bir süre hizmetinde bulunduğu ve hocalık yaptığı Şehsüvaroğlu Ali Bey'in, Sultan Selim'in İskender'den daha büyük olduğunu, bu sebeple kendisine Ahmedî'nin İskendernâme'si tarzında bir eser yazmasını tavsiye ettiğini, bunun üzerine eseri kaleme aldığını belirtir. Klasik bir girişten sonra dönemin padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'a

övgüyle başlar. 927 (1521) yılında tamamlandğı anlaşılan eserin bazı nüshaları 1521'de Canbirdi Gazâlî isyanının bastırılmasına, bazıları da 1523 yılına kadar gelir. Bu arada Selim'in Trabzon valisi iken Gürcistan'a yaptığı seferler ve kardeşleri arasında cereyan eden taht mücadeleleriyle İran ve Mısır'a yönelik seferleri ve zaferleri hakkında orijinal ve ayrıntılı bilgiler verilir. Diyarbekir'in ilhakında önemli hizmeti geçen Şükrî, Mercidâbık ve Ridâniye savaşlarına katılarak Tomanbay'ın idamında görev almıştır. 1519'da Celâlî ve iki yıl sonra Canbirdi Gazâlî ayaklanmalarını bizzat bu isyanları bastıran Şehsüvaroğlu Ali Bey'den nakletmiştir. Daha sonra eksik ve yanlışlarını, maktul Şehsüvaroğlu'nun yerine getirilen Yavuz Sultan Selim'in kapıcıbaşılarından Halil oğlu Koçi Bey'den aldığı bilgilerle tamamlayan Şükrî, bir rivayete göre Şehsüvaroğlu'nun anlattıklarına dayanan Selimnâme'sini imha etmiş ve ağırlıklı olarak Koçi Bey'den naklen yeni bir eser meydana getirmiştir (930/1524). Ancak günümüze ulaşan bazı nüshaların (Viyana ve Erzurum yazmaları gibi) ilk telife dayandığı anlaşılmaktadır. Eserini 936 (1530) yılında Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa vasıtasıyla Kanûnî Sultan Süleyman'a sunmuştur. Eseri beğendiği anlaşılan Sultan Süleyman, kendi şehzadelik dönemi için bir Süleymannâme yazdığı takdirde kendisinin sancak beyliğiyle taltif edileceğini söylemiş, fakat Şükrî'nin ömrü buna yetmemiştir. Âlî'ye göre Bitlisî bu eserinin bazı bölümlerini yazmış, ancak tamamlayamamıştır.

Şairin gözlemlerine ve birinci elden duyduklarına dayanarak kaleme aldığı Selimnâme'nin Yavuz Sultan Selim dönemi için çok önemli bir kaynak olduğunda şüphe yoktur. II. Bayezid'in cenaze törenini anlatırken verdiği bilgilerden bazı eski Türk geleneklerinin o dönemde hâlâ yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Yavuz Sultan Selim'in seferleri dolayısıyla Doğu Anadolu bölgesinin toponimisi hakkında önemli bir kaynak olan eserin Çağatay ve Âzerî Türkçeleri'nin bazı özelliklerini yansıtması filolojik değerini ortaya koyar. Selimnâme'nin günümüze birçok yazma nüshası ulaşmıştır (Selimnâme, neşredenin girişi, s. 20-25). Eserin birbirinin tamamlayıcısı gibi görülen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshaları (Hazine, nr. 1597-1598) minyatürlüdür.

Selimnâme, başta Gelibolulu Mustafa Âlî ve Hoca Sâdeddin Efendi olmak üzere birçok tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Çerkezler Kâtibi Yûsuf 1030 (1621) yılında eseri kısmen özetleyerek ve yer yer

genişleterek nesre çevirmiş (TSMK, Hazine, nr. 1422), ancak Cevrî İbrâhim Çelebi hatalı bulduğu bu çalışmayı yaptığı düzeltmelerle tekrar nazma çevirmiştir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1310). Selimnâme üzerinde önce Alfons Leopold Steidl bir doktora tezi hazırlamış ve eseri Die Wiener Handschrift des Selīmī-nāme adıyla Almanca'ya çevirmiştir (Viyana 1938). Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar ve Ahmet Gül tarafından hazırlanan çalışma ise (İstanbul 1995) ihtiva ettiği bazı hatalar yüzünden rağbet görmemiştir. Mustafa Argunşah'ın yüksek lisans tezinde ise (Kayseri 1995) daha ziyade eserin dil özellikleri üzerinde durulmuş ve Selimnâme'nin üç yazma nüshasından tenkitli neşri yapılmıştır (Kayseri 1997). Türkçe şiirlerinde Ali Şîr Nevâî'nin tesirinde kalan Şükrî'nin Yavuz Sultan Selim'e

kasidesi ve onun ölümü dolayısıyla mersiyesiyle Kanûnî'yi İran seferine teşvik eden bir kasidesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Şükrî-i Bitlisî, Selimnâme, TSMK, Hazine, nr. 1597-1598; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 249a-250a; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 325; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 233-235; Kınalızâde, Tezkire, I, 519; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1237; Sicilli Os-mânî, III, 155; Osmanlı Müellifleri, III, 72; Levend, Gazavatnâmeler, s. 22-24; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 210; Babinger (Üçok), s. 58-59; Zeynep Tarım Ertuğ, Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Ankara 1999, s. 92-93, 153; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign Suleyman the Magnificent", The Magnificent Ottoman Empire in the Reign of Suleyman the Magnificent (ed. Tülay Duran), İstanbul 1988, II, 180-181; Mustafa Argunşah, "Şükrî-i Bitlisî, Selim-nâmesi ve Eserin Dili", TDA, sy. 55 (1988), s. 51-72; a.mlf., "Bitlisli Şükrî'nin Yavuz Sultan Selim Mersiyesi", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Kayseri 1994, s. 211-218; H. Jansky, "Die Chronik des Ibn Tulun als Geschichtquelle über den Feldzug Sultan Selim's I, Gegen die Mamluken", Isl., XVIII (1929), s. 24-33; A.

Leopold Steidl, “Die Wiener Handschrift des Selîmî-nâme, von Şükri”, WZKM, sy. 49 (1942), s. 180-233; Şehabeddin Tekindağ, “Selim-nâmeler”, TED, sy. 1 (1970), s. 215-216; Ahmet Uğur, “Şükrî-i Bitlisî ve Selim-nâmesi”, AÜİFD, sy. 25 (1981), s. 325-347; İsmail E. Erünsal, “Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri”, Osm.Ar., IV (1984), s. 9.

Abdülkadir Özcan

ŞÜKRÎ FAYSAL

(شكري فيصل)

Şükrî b. Ömer b. Faysal ed-Dımaşkī (1918-1985)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, araştırmacı ve yazar.

Dımaşk’ta Humus asıllı yoksul bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Dımaşk hadis ve fıkıh âlimlerinden dayısı Mahmûd Yâsîn’in evinde yetim olarak büyüdü. İlk eğitimini dayısının kurup yönettiği bir okulda aldı. Lise öğreniminden sonra girdiği Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nden 1942’de mezun oldu. Ardından Dımaşk’a döndü; bir yandan liselerde Arap dili ve edebiyatı öğretmenliği yaparken diğer yandan Suriye Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nin derslerine devam etti ve 1946 yılında burayı da bitirdi. Bu arada Maarif Bakanı Sâtı‘ el-Husrî’ye modern eğitim programlarının hazırlanmasında yardım etti. “Tekārîrü Sâtı‘ el-Husrî” diye bilinen bu programlara uygun biçimde Haldûn el-Kinânî ve Enver Attâr ile birlikte ez-Zâd mine’l-edebi’l-ʿArabî, el-Fünûnü’l-edebiyye, en-Nuṣûṣü’l-edebiyye gibi ders kitapları hazırladı.

1946’da öğretim görevlisi olarak girdiği Dımaşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi kendisini lisans üstü öğrenimi görmesi için Kahire Üniversitesi’ne gönderdi. Şükrî Faysal burada bir taraftan ilmî çalışmalarını yürütürken diğer taraftan Arap Birliği Kültür İşleri Müdürlüğü’nde kültür ataşesi olarak çalıştı; idare başkanı Ahmed Emîn’e Arap eğitim-kültür ve ilimler organizasyonunun hazırlanmasında yardım etti. Bu organizasyon eğitim ve kültür müzesinin kurulmasını, ayrıca tercüme projeleri ve kültürel kongrelerin düzenlenmesi işini gerçekleştirdi. Şükrî Faysal, 1948’de Emîn el-Hûlî’nin yönetiminde Menâhicü’d-dirâseti’l-edebiyye: ʿArż ve naḳd ve iḳtirâḥ başlıklı yüksek lisans tezini bitirdi. 1949 yılında Arap Lehçeleri Enstitüsü’nün Doğu Dilleri Bölümü’nden diploma aldı. 1951’de yine Hûlî’nin yönetiminde el-Müctemaʿâtü’l-İslâmiyye fi’l-ḳarni’levveli’l-hicrî: Neşʾetühâ muḳavvimâtühâ teṭavvuruhe’l-luġavî ve’l-edebî başlıklı asıl doktora teziyle Ḥareketü’l-fetḥi’l-İslâmî fi’l-ḳarni’l-evvel: Dirâse

temhîdiyye li-neşʾeti'l-müctemaʿâti'l-İslâmiyye isimli ek doktora tezini tamamladı.

Kahire'den Dımaşk'a dönünce kısa bir süre Tâlim ve Terbiye Kurulu üyesi olarak eğitim programlarının hazırlanması ve ders kitaplarının kontrolü görevini yürüttü. Bir taraftan da eş-Şübbânü'l-müslimûn, el-İhvânü'l-müslimûn ve en-Nâdi'l-Arabî gibi derneklerle ve bazı kültür faaliyetleriyle ilgilendi. 1952 yılı sonunda Dımaşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde eski Arap edebiyatı doçentliğine tayin edildi. Aynı yıl klasik şiir ve kriterleri üzerine önemli bir girişle birlikte Ebû Ali el-Merzûkī'nin Şerḥu Dîvâni'l-Ḥamâse li-Ebî Temmân adlı eserine yazdığı şiir teorisi ve eleştirisine ilişkin özgün girişi Muḳaddimetü'l-Merzûḳī adıyla yeniden yayımladı. 1956'da Dımaşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde profesör oldu ve üniversite tarafından 1956-1957 öğretim yılında Almanya'ya gönderildi. Almanya'da bir yandan Almanca'sını geliştirmeye çalışırken diğer yandan Tübingen, Marburg ve Berlin üniversitelerinin kütüphanelerinde Arapça yazmaları inceledi ve Dımaşk Arap Dil Kurumu kütüphanesi için bazı yazmalar seçti. 1957-1984 yılları arasında çeşitli ülkelerde düzenlenen edebiyat kongrelerinde tebliğler sundu. Dımaşk Arap Dil Kurumu'nu temsilen, 1975'te Bağdat'ta düzenlenen Arapça yazmaları koruma ve onlardan yararlanmayı kolaylaştırma komisyonu ile Arapça Yazmalar Enstitüsü tarafından bastırılan (Küveyt 1985) Arapça yazmaların tahkik esasları ve yöntemleriyle ilgili çalışmaya iştirak etti. Adnân Hatîb ile Vehbe ez-Zühaylî'nin de yer aldığı İslâm'da insan hakları vesikası projesinin hazırlanmasına katıldı ve kaleme alınan 125 maddelik bildirge yayımlandı (Mecelletü'l-İḥyâ, Rabat 1983). Şükrî Faysal, hayatının son yıllarında Medine İslâm Üniversitesi İlmî Araştırmalar Merkezi müdürlüğü, Edebiyat ve Edebî Tenkit Şubesi başkanlığı görevlerinde bulundu. 1985 yılında İsviçre'nin Cenova şehrinde geçirdiği kalp ameliyatının ardından öldü, vasiyeti üzerine cenazesi Medine'ye götürülerek Cennetü'l-Bakīʻa defnedildi (10 Eylül 1985).

Şükrî Faysal, lise öğrencilik yıllarında Araplar'ın tek yönetim altında birleşmesini savunan Usbetü'l-ameli'l-kavmî adlı siyasî partiye ilgi duymuş, bu partinin Dımaşk'ta 1938'de kurduğu el-ʿAmelü'l-ḳavmî isimli gazetede takma adla siyasal ve sosyal içerikli yazılar kaleme almış, aynı doğrultudaki el-İttihâdü'l-kavmî partisiyle de ilgilenmiş ve onun ed-

Daʿvetü'l-ḳavmiyye adlı gazetesinde siyasal yazılar yazmıştır. 1954'te Dımaşk milletvekili olmak için katıldığı seçimde kazanamamış, ancak 1958 yılında Mısır ile Suriye birleşince Dımaşk'tan milletvekili seçilerek Kahire'deki parlamentoya girmiştir. 1961'de Dımaşk Arap Dil Kurumu (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) üyesi olan ve 1972'de kurumun genel sekreterliğine seçilen Şükrî Faysal birçok yazmanın yayımlanmasını sağlamıştır. Kahire, Bağdat, Ürdün Arap dil kurumları, Hindistan İlim Akademisi, Melik Faysal Müessesesi ve Suriye Arap Yazarları Birliği üyeliklerinde bulunmuştur.

Eserleri. A) Telifleri. 1. Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyye: ʿArż ve naḳd ve iḳtirâḥ (yüksek lisans tezi, Kahire 1952; Dımaşk 1965). 2. el-Müctemaʿâtü'l-İslâmiyye fi'l-ḳarni'levveli'l-hicrî: Neşʾetühâ muḳavvimâtühâ teṭavvuruhe'l-luġavî ve'l-edebî (asıl doktora tezi, Kahire 1952; Beyrut 1966 [2. bs.], Beyrut 1981 [5. bs.]). 3. Ḥareketü'l-fetḥi'l-İslâmî fi'l-ḳarni'l-evvel: Dirâse temhîdiyye li-neşʾeti'l-müctemaʿâti'l-İslâmiyye (ek doktora tezi, Kahire 1952, 1982 [6. bs.]). 4. Teṭavvurü'l-ġazel beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm min İmriʾilḳays ilâ İbn Ebî Rebîʿa (Dımaşk 1959, 1964, 1965 → [4. bs.], 1986 [6. bs.]). 5. eṣ-Ṣıḥâfetü'l-edebiyye

ve cihetün cedîde fî dirâseti'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır ve târîḫih (Kahire 1960). 6. el-Edeb ve'l-ġazvü'l-fikrî (Bağdat 1965). 7. Kütübün ve müʾellifûn: Ṭâhâ Ḥüseyn (Beyrut 1980). Eserde Tâhâ Hüseyin'in, yazdığı yirmi beş mukaddime bağlamında edebî tenkide dair görüşleri incelenmiştir. 8. el-Ḥareketü'l-luġaviyye fi'l-vaṭani'l-ʿArabî ḫilâle ḫamsîne ʿâmen 1918-1975: Edilletün bi-kütübihâ ve ebḥâs̱ihâ ve dirâsâtihâ (Dımaşk 1992).

B) Neşirleri. 1. Muḳaddimetü'l-Merzûḳī fî şerḥihî li-Ḥamâseti Ebî Temmâm (Dımaşk 1952). Eser daha önce bir dergide yayımlanmıştır (MMLADm., XXXVII [1371/1952], s. 75-103). 2. İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr (Şam şairleri kısmı: I-III, Dımaşk 1375-1383/1955-1964; bu kısmın baş tarafı, Dımaşk 1388/1968). 3. Ebü'l-ʿAtâhiye: Eşʿâruhû ve aḫbâruh (İbn Abdülber enNemerî'nin derlediği divanı, Dımaşk 1960, 1964, 1965, 1968). 4. Nâbiga ez-Zübyânî, Dîvân (İbnü's-Sikkît rivayeti, Beyrut 1388/1968). 5. İbn Asâkir, Târîḫu Medîneti Dımaşḳ (II, Dımaşk 1977; III, Dımaşk 1981 [Sekîne eş-Şehâbî ve Mutâʻ et-Tarabîşî ile birlikte]; V, Dımaşk 1982 [Riyâd Abdülhamîd Murâd - Rûhiyye

en-Nehhâs ile birlikte]). 6. Safedî, el-Vâfî bi’l-vefeyât (XI, Wiesbaden 1981).

Şükrî Faysal’ın diğer eserleri de şunlardır: ʿAvâʾiḳ fî ṭarîḳı’t-taʿrîb, Müşkiletü’l-luġati’l-ʿArabiyye fi’l-edebi’l-muʿâṣır, el-Luġatü’l-ʿArabiyye ẖılâle rubuʿı ḳarn fî meyâdîni’t-teʿallüm ve’t-taʿlîm, Mevḳıʿu’n-Nedve min ḥareketi’t-taʿrîb, Taʿrîbü’t-taʿlîmi’l-ʿâlî ve’l-câmiʿî fî rubuʿi’l-ḳarni’l-aẖîr, Muḥâḍarât fi’l-edeb, Dirâse ʿan İbn ʿAsâkir, Dirâse fi’ṣ-ṣıḥâfeti’l-edebiyye, Dirâsât ʿani’l-müʾerriẖi’l-Medenî, Dirâsât fi’l-edebi’s-Suʿûdî. Bunların dışında, başta Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-ʿArabî ile Suriye Kültür Bakanlığı’nın el-Maʿrife adlı dergisi olmak üzere çeşitli dergi ve gazetelerde Arap dili ve edebiyatı, edebî tenkit, ta‘rîb meselesi, Arap şiiri gibi konularda çok sayıda makalesi yayımlanmıştır (bir kısmının listesi için bk. MMLADm., LX [1985], s. 708-709, 732-733). Adnân el-Hatîb, ed-Duktûr Şük-rî Fayṣal ve ṣadâḳatü ẖamsîne ʿâmen adıyla bir monografi yazmıştır (Dımaşk 1986).

BİBLİYOGRAFYA

C. Fâris, Men hüve fî Sûriyye, Dımaşk 1949, s. 592; a.mlf., Men hüm fi’l-ʿâlemi’l-ʿArabî, Dımaşk 1957, s. 492-493; Ni‘me Zeydân, ʿÂlemünâ el-ʿArabî: Sûriyye ve Lübnân, Beyrut 1956, s. 606; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 151; Necîb el-Akīkī, Mine’l-edebi’l-muḳāren, Kahire 1976, II, 194-195; Hassân b. Bedreddin el-Kâtib, el-Mevsûʿatü’l-mûceze, Dımaşk 1979, IV, 50-52; Mahmûd M. et-Tanâhî, Medẖal ilâ târîẖi neşri’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 65, 160; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü’l-müʾellifîne’s-Sûriyyîn fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 404-405; M. Abdüllatîf Sâlih Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1408/1987, s. 132-133, 381-382; M. Mutî‘ el-Hâfız, Târîẖu ʿulemâʾi Dımaşḳ, Dımaşk 1991, III, 457-469; Abdülganî el-Atarî, ʿAbḳariyyât min bilâdî, Dımaşk 1995, s. 239-251; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü’l-Aʿlâm, Beyrut 1418/1998, I, 228-229; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü’l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 99-100; Nizâr Abaza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 122; Edîb İzzet v.dğr.,

Terâcimü aʿżaʾi ittiḥâdi’l-küttâbi’l-ʿArab, Dımaşk 2000, s. 949-950; Ca‘fer el-Hasenî, “Şükrî Fayṣal”, MMLADm., XXXVII (1962), s. 309-313; M. Lutfî es-Sabbâğ, “ed-Duktûr Şükrî Fayṣal”, Fayṣal, CVI, Riyad 1406, s. 123-126; Adnân el-Hatîb, “ed-Duktûr Şükrî Fayṣal ve ṣadâḳatü ḫamsîne ʿâmen, 1918-1985”, MMLADm., LX (1985), s. 666-738; Abdülvehhâb Hovmed, “Şükrî Fayṣal”, a.e., LXVII (1992), s. 63-99.

İsmail Durmuş - Mahmûd el-Arnaût

ŞÜKRULLAH

(شكر الله)

(ö. 868/1464’ten sonra)

Behcetü’t-tevârîẖ adlı eseriyle tanınan Osmanlı âlimi ve kadısı.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Babasının adı Şehâbeddin Ahmed, dedesinin adı Zeynüddin Zeki’dir; nisbesi Amasyevî ve Rûmî diye zikredilir. Kendi ifadesine göre 790’da (1388) doğdu ve 812’de (1409) Osmanlılar’ın hizmetine girdi. Fetret döneminin siyasî çalkantılarına şahit olduktan sonra II. Murad zamanında ilmiye mesleğine geçti. Bursa kadılığı görevinde bulundu ve II. Murad tarafından bazı Türk hükümdarlarına elçi sıfatıyla gönderildi. Osmanlılar’ın 1437’de Beyşehir ve Akşehir’i almaları üzerine 1444’te barış antlaşması yapmak için Karamanoğlu İbrâhim Bey’in yanına gitti. 1448 yılında muhtemelen tebrik ve ittifak amacıyla, ortak düşmanları Akkoyunlular’ı yenip Bağdat’ı alan Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah’a yollandı. Burada iyi kabul gördü ve Cihan Şah kendisine Osmanlılar’la akraba olduğunu bildiren bir kitap gösterdi. II. Mehmed döneminin başlarında Bursa’daydı. 861 Muharreminde (Aralık 1456) Behcetü’t-tevârîẖ adlı eserini yazmaya başladı. Şehzade Bayezid ile Mustafa’nın 861 (1457) yazında Edirne’de yapılan sünnet düğünlerinde İstanbul Kadısı Hızır Çelebi ile birlikte Fâtih Sultan Mehmed’in karşısında oturması sultan nezdindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir. Hayatını Bursa’da geçiren Şükrullah’ın ölüm tarihi bilinmemektedir. Câmiʿu’d-daʿavât adlı eserini yazdığı 868 (1464) yılından sonra fazla yaşamamış olmalıdır. Oğlu Ahmed Çelebi’nin 1483’te taht kavgası sırasında Bursa’yı ele geçiren Cem Sultan tarafından II. Mehmed’in kızı Selçuk Sultan ile birlikte antlaşma yapmak üzere II. Bayezid’e gönderildiği bilinmektedir (Behcetü’t-tevârîh, s. 39-40). Tarih ve dinî konularda çeşitli eserleri bulunan Şükrullah’ın mûsiki alanında da II. Murad’a bazı risâleler sunduğu kaydedilirse de kendisi bu konuda bilgi vermez. Şükrullah eserlerini Farsça yazmıştır.

Eserleri. 1. Behcetü’t-tevârîẖ*. Osmanlı hânedanına dair en erken kaynaklardan biri olup aynı zamanda Osmanlılar’dan bahseden ilk Farsça mensur eserdir. Müellif, Bursa’daki son yıllarında (1456-1459) Sadrazam Mahmud Paşa’ya ithafen yazdığı bu eser karşılığında sadrazam tarafından 1000 akçe ile ödüllendirilmiştir. Behcetü’t-tevârîẖ’in mukaddimesinde Beyzâvî, Taberî, İbnü’l-Cevzî ve İbn Hallikân’ın eserleriyle Mevlânâ Hasan b. Ali b. Hammâd’ın Ḳūtü’l-ervâḥ’ı gibi eserler kaynak olarak gösterilir. On üç bölümden oluşan Behcetü’t-tevârîẖ’in kâinatın yaratılışının anlatıldığı ilk bölümünde dünyanın beş dinî geleneğinden yani Zerdüştîler’in, Mûsevîler’in, Bizans ve Roma kiliselerine bağlı hıristiyanların ve müslümanların tarihî rivayetlerinden bahsedildikten sonra coğrafya bilgilerine, anâsır-ı erbaa, melekût âlemi gibi konulara değinilir. Sonraki bölümlerde İsrâiloğulları’nın peygamberleri, Hz. Muhammed ve ailesi, on kayıp kabile, sahâbîler, imamlar, ulemâ ve ünlü şeyhlerden bahsedilir. Onuncu bölümde klasik Yunan filozoflarına temas edilir. On birinci bölümde eski İran’ın efsanevî hükümdarı Keyûmers’ten itibaren Pişdâdîler ve Keyânîler anlatılır, ardından Emevîler’e geçilir. On ikinci bölüm Abbâsîler ve Fâtımîler’den itibaren Tâhirîler, Büveyhîler, Sâmânîler, Gazneliler ve Selçuklular’a ayrılmış olup Moğol istilâsıyla son bulur. Şükrullah Cengizoğulları’nı gaddar bir güç diye nitelendirir. Eserin on beş yapraktan oluşan son bölümü Osmanoğulları’na dairdir. Siyasî bir güç olarak başta Osmanoğulları olmak üzere Oğuz Türkleri’nin açık bir üstünlüğe sahip olduğunu ifade eden müellif Yazıcızâde’nin eserine nisbetle daha ayrıntılı bir Oğuz şeceresi

verir. Ayrıca Osmanoğulları’nın gazâ ve cihad ideolojisini benimsemiş anlayışa sahip bulunduğunu vurgular. Şükrullah, kâinatın yaratılışını anlatmak için İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminden alınan nûr-ı Muhammedî kavramından hareket etmiş, Osmanlılar’ın tarih boyunca dünya hükümdarlık hiyerarşisinde önceliğini ve üstünlüğünü ön plana çıkarmıştır. Behcetü’t-tevârîẖ’in Osmanlılar’a dair bölümü Th. Seif ve Nihal Atsız tarafından yayımlanmıştır. Th. Seif, eserin Almanca çevirisiyle birlikte Arap harfli Osmanlı Türkçesi metnini neşre hazırlamış (1925), Atsız ise sadece Türkçe tercümesini yapmıştır (1949). Eserin tamamı doktora tezi olarak hazırlanmış, metin de Türkçe’ye çevrilmiştir (haz. Hasan Almaz, 2004, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Behcetü’t-tevârîẖ, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Mustafa b. Ahmed Ali Fârisî

tarafından Sadrazam Maktul İbrâhim Paşa'ya ithafen Mahbûbü kulûbi'l-ârifîn adıyla bazı değişiklikler ve kısaltmalarla Türkçe'ye çevrilmiştir (TCYK, s. 82). Bazı nüshalarında Osmanlı tarihi kısmı eksik olan bu çevirinin çeşitli yazmaları vardır. Mehmed Zaîm'in Hümâ-i Câmiu't-tevârîh'inin Osmanlı bölümü Şükrullah'ın eserinin bir tercümesi şeklinde nitelendirilebilir (Babinger, s. 99). 2. Câmiʿu'd-daʿavât. Müellife göre 140 eserden derlenmiş, yirmi iki bölümde 472 duayı kapsamaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2793). Eser Kitâbü'd-Daʿavât (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2774) ve Edʿiye-i Meʾs̱ûre (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2554) adlarıyla da bilinir. 3. Menhecü'r-reşâd. On dokuz babdan oluşan eser 144 kaynaktan derlenmiştir. Kaynak diye gösterilen elli sekiz kitap arasında Kudûrî'nin el-Muḫta-ṣar'ı, Mergīnânî'nin el-Hidâye'si ve şerhi, Fetâvâ-yı Tâtâr Ḫan (el-Fetâva't-Tâtâr-ḫâniyye) gibi klasik fıkıh, hadis ve fetva eserlerinin yanı sıra Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i ve Ebû Ya'kūb es-Sicistânî'nin Kitâbü'l-Yenâbîʿi gibi tasavvufî ve bâtınî kitaplar da yer almaktadır. Eserde tevhid ve muvahhidle başlanarak sırasıyla ehl-i tahkīk, namaz, oruç, hac, umre, evliya ve dünyanın yaratılışı gibi konulara değinilir. Son bölümde, muhaddis Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve Necmeddin el-İsfahânî gibi müellifler kaynak gösterilerek İstanbul'un fethinden sonra mehdî ve deccâlin ortaya çıkışıyla ilgili haberler nakledilir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2112, vr. 1a-6b, 107a-110b). 4. Enîsü'l-ʿârifîn. Bugüne ulaşmayan eserden Kâtib Çelebi, Fâtih döneminde âlimlere dair yazılmış bir biyografi kitabı olarak söz eder. Atsız bu eserin âlimler hakkında değil müziğe dair bir kitap olma ihtimalini ileri sürer. Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1169) Enîsü'l-ʿârifîn adıyla kayıtlı, hikmet ve ahlâkla ilgili kitabın Şükrullah'ın bu eseri olması muhtemeldir. 5. Kasîde-i Emâlî Şerhi. Müellifin Menhecü'r-reşâd'ın girişinde (s. 41) bahsettiği kitap Ali b. Osman el-Ûşî'ye ait eserin şerhi olmalıdır. Büyük ölçüde Safiyyüddin el-Urmevî'nin Kitâbü'l-Edvâr'ının Türkçe tercümesinden meydana gelen ve üzerinde muhtelif çalışmalar yapılan Risâle min ʿilmi'l-edvâr'ın müellifi Şükrullah ile tarihçi Şükrullah'ın aynı kişiler olup olmadığı konusunda kesin bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Şükrullah, Behcetü’t-tevârîh (trc. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, tercüme edenin girişi, s. 39-43; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 94; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 114; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 198, 257-258; II, 1872, 1881; Sicilli Osmânî, III, 154; Osmanlı Müellifleri, I, 332; E. Blochet, Catalogue de la collection de manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs formée par M. Charles Schefer, Paris 1900, s. 109; Th. Seif, “Der Abschnitt über die Osmanen in Şükrullah’s persische Universalgeschichte”, MOG, II, 63-128; Babinger, GOW, s. 99; TCYK, s. 82; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 419; Th. Stavrides, The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453-1474), Leiden 2001, s. 3-4, 294-296; Zümrüt Şirinova, Şükrüllah’ın İlmü’l-Edvâr’ı (doktora tezi, 2008), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 7-22; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, “Mahmud Paşa”, İA, VII, 188.

Sara Nur Yıldız

ŞÜKÛFE

(شکوفه)

Osmanlı süsleme sanatlarında kullanılan natüralist tarzda yapılmış çiçek minyatürleri.

Sözlükte “çiçek” anlamına gelen şükûfe kelimesi tezhip sanatında, XVIII. yüzyılın birinci yarısında Avrupa resim sanatı etkisiyle ortaya çıkan çiçek minyatürleri için kullanılır. Çiçekçiliğin bir meslek haline geldiği, zevk ve safa dönemi diye adlandırılan Lâle Devri gündelik hayatta, sanat, ilim ve teknik alanlarında yenileşmenin başlangıcı sayılmış, bu değişim süsleme sanatlarında da etkisini göstermiştir. Uzun bir tarihî süreçte farklı üslûplarla gelişen Türk bezeme sanatları XVI. yüzyılda klasik çağına ulaşmışken Batı dünyasının zevk ve sanat anlayışının yaygınlaşmasıyla klasik dönemin renk, desen ve kompozisyon birikimi ihmal edilmiş, barok ve rokoko tarzı Türk tezyinatına girmiştir. Klasik üslûpta eser veren sanatkârlar bu akımın önüne geçememiş, buna karşılık natüralist bir görüşle yaptıkları çiçek ve çiçek buketi minyatürleri kısa zamanda benimsenmiş ve şükûfe tarzı diye adlandırılan yeni bir üslûp oluşmuştur.

Şükûfe tarzı bezeme dinî eserler başta olmak üzere padişah için hazırlanan divan, yazma eserler ve padişah resimlerinin bulunduğu albümler, tuğra ve fermanlar, hilye-i nebevî, levha ve murakka‘larda, zahriye, serlevha, unvan ve hâtime sayfalarında, koltuklar ve kenar suyu içinde, ruganî cilt bezemelerinde, bazan dalında veya vazoda tek çiçek, bazan buket, bazan da tezhip deseninin içine yerleştirilmiş olarak kullanılmıştır. Bu dönemde çiçeklerin bir araya gelmesiyle buket tasarımları çoğalmış, buketler bulundukları çini kaplardan çıkarılarak barok stili vazolara konmuş veya sapları kurdele ile bağlanmıştır. Fakat köklü bir medeniyetin kültür uzantısı olan

tezyinî Türk sanatları, Tanzimat’la birlikte Batı’dan gelen yabancı etkilere karşı bir süre millî kimliğini korumuş ve yapılan sanat eserlerine kendi damgasını vurmuştur. Böylece Türk rokokosu denilen yeni bir buket tarzı

ortaya çıkmıştır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (TY, nr. 9366) padişah albümünde portrelerin arka sayfalarında çiçek resimleri ve daha çok buketler yer alır. Bu albümde usta bir fırçanın eseri olan ilk altı çiçek tasarımında klasik Türk buketinin bütün özellikleri göze çarpar. Albümün sonuna doğru değişen işçilik ve tasarım şekli albümün farklı tarihlerde ilâveler yapılarak tamamlandığı izlenimini vermektedir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda şükûfe ismiyle bir moda haline gelen çiçek minyatürlerinde de kısmen üslûplaştırma vardır. İşçiliğinde klasik resimdeki gölgenin yerini ince tarama tekniği almış, renk ve ayrıntılar aslına uygun işlenmiştir. Bu çiçek resimleri her ne kadar soyut düşüncenin ürünü olarak kabul edilse de motif niteliğini kaybetmiş olduğundan "çiçek resmi" mânasında kullanılan şükûfe ismini almıştır. Böylece devrin nakkaşları arasında sanatkâr kişiliği yanında çiçek ressamı adıyla anılan bir zümre ortaya çıkmıştır.

XVIII. yüzyılın en önde gelen müzehhip, çiçek ressamı ve lake üstadı Ali Üsküdârî'dir. 1139 (1726-27) tarihli Gazeller isimli şiir kitabı (İÜ Ktp., TY, nr. 5650), ruganî cildi ve içindeki klasik tezyinatı yanında çiçek resimleriyle de nakkaşının yetenek ve tarzını ortaya koymaktadır. Ali Üsküdârî'nin bu eserde klasik bezemeyi ustaca kullandığı, ayrıca yaptığı çiçek türlerinde tabiata bir botanik uzmanı gözüyle baktığı ve âdeta çiçeklerin portrelerini çizdiği dikkati çeker. Aynı yüzyılda yetişen ve çiçek ressamı olarak tanınan Abdullah-ı Buhârî minyatürleriyle de ünlü bir musavvirdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı albümde (Hazine, nr. 2155) yer alan gül-i sadberk isimli katmerli gül sanatkârın ince işçiliği ve tasarım gücünü göstermektedir. XIX. yüzyılın başlarında yaşayan üstat Ahmed ve Hezargradî lakabı ile tanınan kardeşi Atâullah, talebesi Hüseyin Hüsnü efendiler çiçek ressamlığı alanında başarılı isimlerdendir. İstanbul Üniversitesi ile (AY, nr. 5769) Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 105; III. Ahmed, nr. 33; Mehmed Reşad, nr. 4) kütüphanelerinde Hüseyin Hüsnü Efendi'nin üslûbunu yansıtan eserler bulunmaktadır. Bu şükûfe ressamları ince işçilikleriyle ün salmış ve pesend tarzı ya da Atâ (Seyyid Ahmed Atâullah Efendi) yolu denilen tarzın öncülüğünü yapmıştır.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Medine, nr. 406) eserinden tanınan Hacı Baba ile İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (AY, nr. 6557) resminden bilinen Hâfız Basri Baba ünlü çiçek

ressamları arasında yer almaktadır. Lâle Devri çiçek ressamlarından Rakkâme Mehmed Efendi'nin, sarayda düzenlenen lâle yetiştiricileri yarışmasının sonunda derece alan lâlelerin resmini yaparak albüm haline getirdiği bilinmektedir. Bu dönemin yazma eserleri arasında isimleriyle beraber çiçek resimlerinin de yer aldığı veya çiçek isimlerinin yanında fiyatlarını gösteren şükûfenâme ve sünbülnâmelere rastlanır (Şükûfenâme-i Ali Çelebi, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 160/179; Risâle-i Esâmî-i Lâle, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 173/163).

BİBLİYOGRAFYA

İlhan Ayverdi -Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 2970; A. Süheyl Ünver, Ustası ve Çırağiyle Hezargradlı Zâde Ahmed Ataullah: Hayatları ve Eserleri, İstanbul 1955, s. 9 vd.; a.mlf., "Türkiye'de Lâle Tarihine Bir Bakış", TY, II/2 (1960), s. 5; a.mlf., "Türk Sanatında Çiçekler ve Buketler", Türkiyemiz, sy. 22, İstanbul 1977, s. 14; E. J. Grube, "Painting", Tulips, Arabesques and Turbans: Decorative Arts from the Ottoman Empire (ed. Y. Petsopoulos), New York 1982, s. 18; Yıldız Demiriz, Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslûpta Çiçekler, İstanbul 1986, s. 11; a.mlf., "18. Yüzyılda Çiçek Ressamlığı", 18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı: Sempozyum Bildirileri (20-21 Mart 1997), İstanbul 1998, s. 75; a.mlf., "Kitap Süslemelerinde Gül", İlgi, sy. 32, İstanbul 1981, s. 30; a.mlf., "Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ndeki 413 Sayılı Sümbülnâme ve Sanatımızdaki Yeri", Sanat Dünyamız, sy. 36, İstanbul 1986, s. 24; Feryal İrez, "Topkapı Sarayı Harem Bölümündeki Rokoko Süslemenin Batılı Kaynakları", Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık-4, İstanbul 1990, s. 21-33; İnci A. Birol - Çiçek Derman, Türk Tezyînî Sanatlarında Motifler, İstanbul 1991, s. 13; Çiçek Derman, "Osmanlı Asırlarında Üslûp ve Sanatkârlarıyla Tezhip Sanatı", Osmanlı, Ankara 1999, XI, 108; a.mlf., "Türk Tezhip Sanatının Asırlar İçindeki Değişimi", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 289; a.mlf., "Lâle", DİA, XXVII, 81; Nurhan Atasoy, Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek, İstanbul 2002, s. 271; a.mlf., "Türkler'de Çiçek Sevgisi ve Sanatı", Türkiyemiz, sy. 3, İstanbul 1971, s. 14; Ekrem Hakkı Ayverdi, 18. Asırda

Lâle (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 2006, s. 9; Gülnur Duran, Ali Üsküdârî, İstanbul 2008, s. 17; Kemal Çığ, “Türk Lâke Müzehhipleri ve Eserleri”, STY, III (1970), s. 243; a.mlf., “Türk Kitap Kapları”, Türkiyemiz, sy. 9, İstanbul 1973, s. 6.

İnci Ayan Birol

ŞÜKÜR

(الشكر)

Sözlükte "yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek; minnettarlık" anlamındaki şükr terim olarak "Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma" şeklinde tanımlanmıştır (Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "şkr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "şkr" md.; Fahreddin er-Râzî, XIX, 86). Kuşeyrî, tasavvufun önde gelenlerinin şükrü "derin bir saygıyla nimet sahibinin iyiliğini anmak" diye tarif ettiklerini belirtir (er-Risâle, II, 489). Türkçe'de Allah'a karşı minnettarlık için şükür, insanlara karşı minnettarlık için teşekkür

kelimeleri kullanılır. Şükrün karşıtı küfrdür (küfrân) (nimeti inkâr etme, nankörlük). Şükür hamd (övgü) kavramına yakın bir anlam taşımakla birlikte hamdin kapsamı daha geniştir. Nitekim bir kimse hem iyilikleri hem güzel nitelikleriyle övülür; şükür veya teşekkür ise sadece iyiliklere karşı gösterilen minnettarlığı anlatır (İbnü'l-Esîr, II, 493). Râgıb el-İsfahânî üç türlü şükürden bahseder. Nimeti hatırda tutmak kalple şükür, nimeti vereni övgüyle anmak dille şükür, nimet sahibine lâyık olduğu şekilde karşılık vermek organlarla şükürdür. Ona göre Sebe' sûresinin 13. âyetinde geçen, "Ey Dâvûd ailesi! Şükür için çaba gösterin" meâlindeki ifade ile şükrün bu üç çeşidine işaret edilmiştir. İsfahânî diğer bir açıdan şükrü yine üçe ayırır. Kendinden üstte olana şükür hizmet, övgü ve dua ile, aynı seviyede olana iyiliğe iyilikle karşılık vererek, aşağı seviyede olana ise onu ödüllendirmekle olur (el-Müfredât, "şkr" md.; eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 279).

Kur'ân-ı Kerîm'de şükür kelimesi ve türevleri yetmiş beş yerde geçmektedir. Bunların çoğunda Allah'ın nimetleri ve ihsanlarından söz edilmekte, dolayısıyla insanların Allah'a şükretmesi gerektiği bildirilmekte ve şükredenlere verilecek mükâfatlar anlatılmaktadır. Neml sûresinde (27/40) Hz. Süleyman'ın dilinden, "Şükreden ancak kendi iyiliği için

şükretmiş olur; nankörlük eden de bilsin ki rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, O büyük kerem sahibidir" buyurulmaktadır. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu âyette şükrün faydasının Allah'a değil kula yönelik olduğu ifade edilmektedir. Zira kul şükrederek Allah'a olan minnet borcunu ödemiş olur, ayrıca şükrettiği için O'ndan daha çok nimet umabilir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIV, 198). Nitekim diğer bir âyette Allah'ın şükredenlere nimetini arttıracağı belirtilmektedir (İbrâhîm 14/7). Fahreddin er-Râzî, maddî ve mânevî olmak üzere iki türlü nimetten bahsederek söz konusu artışın her iki nimet çeşidini kapsadığını söyler. Çok şükredenlerin daha fazla maddî nimet elde ettikleri görülmektedir. Mânevî nimetin artışına gelince bu nimetin zirvesi Allah sevgisidir. Allah'ın nimetlerine nâil olan kul sürekli O'nun lutufkârlığı ve nimetlerinin çeşitliliği üzerinde düşünür, bu sayede Allah'a olan sevgisi artar. Daha sonra nimetle ilgilenme düzeyini aşarak nimetin sahibine yükselir, ilgi ve sevgisini O'na yöneltir. Böylece şükür mânevî nimetlerin çoğalmasını da sağlamış olur (a.g.e., XIX, 85-86). Râzî'nin bu açıklamasını daha önce Ebû Bekir eş-Şiblî, "Şükür nimeti değil nimeti vereni görmektir" şeklinde özetlemiştir (Kuşeyrî, II, 492). Âyetlerde Allah'ın insanlara bahşettiği maddî ve mânevî nimetler arasında (meselâ bk. el-Mâide 5/6; en-Nahl 16/14; el-Hac 22/36) çeşitli kusurlarına rağmen onları bağışlaması (el-Bakara 2/52), onlara yardım etmesi (el-Enfâl 8/26), kurtarıcı âyetler göndermesi (meselâ bk. el-Mâide 5/89), duyu ve idrak yeteneği vermesi (en-Nahl 16/78; el-Mü'minûn 23/78; es-Secde 32/9) gibi nimetler sayıldıktan sonra, "Belki şükredersiniz" ifadesiyle nimetin verilişinin insanlar için şükür konusunda bir sınama olduğuna vurgu yapılır. Hz. Süleyman böyle bir sınavdan geçtiğini belirtmiştir (en-Neml 27/40). Aynı ifadeler nimet sahibine şükretmenin ahlâkî bir ödev olduğunu gösterir. Nitekim bazı âyetlerde Allah'ın lutufları sayılarak, "Ne kadar az şükrediyorsunuz! Fakat insanların çoğu şükretmez; hâlâ şükretmeyecekler mi?" gibi ifadelerle bu ödevi ihmal edenler uyarılmaktadır (meselâ bk. el-A'râf 7/10; Yâsîn 36/35, 73; el-Mülk 67/23).

Kur'ân-ı Kerîm'de şükür kavramı meşkûr şekliyle insanların hayırlı işlerinin karşılığı olarak da kullanılır (el-İsrâ 17/19; el-İnsân 76/22). Ayrıca âyetlerde hem insanlar (Fâtır 35/34; el-İnsân 76/3) hem de Allah için (el-Bakara 2/158; en-Nisâ 4/147) şâkir ve şekûr nitelemeleri geçmektedir. Bazı sûfîler insanlar için kullanıldığında şâkiri "varlığa şükreden", şekûrü "yokluğa şükreden"; bazıları şâkiri "verildiğinde şükreden", şekûrü

“verilmediğinde şükreden”; bazıları da ilkini “nimete şükreden”, ikincisini “belâya şükreden” diye açıklamıştır (Kuşeyrî, II, 491-492). Bu iki ismin Allah için kullanıldığında “şükrün karşılığını veren” veya daha genel olarak “iyi ve faydalı davranışları dolayısıyla kullarını ödüllendiren ve rahmetiyle günahlarını bağışlayan” mânasına geldiği belirtilir (Taberî, II, 55; IV, 338; VIII, 55-56). Fahreddin er-Râzî’ye göre şükür kavramı Allah hakkında mecazi mânada kullanılır (Mefâtîḥu’l-ġayb, IV, 161). Kuşeyrî ise bu bağlamda şekûr isminin “Allah’ın az amele bol sevap vermesi” anlamını içerdiğini belirtir (er-Risâle, II, 489). Bir âyette kulun hem Allah’a hem de ana babasına minnettarlığını göstermesi “şükret” emriyle (Lokmân 31/14), diğer bir âyette genel olarak insanların birbirine teşekkürü şükûr kelimesiyle (el-İnsân 76/9) ifade edilmiştir.

Hadislerde şükür kavramı hem “verdiği nimetten dolayı kulun Allah’a minnettar olması” hem “Allah’ın kullarının şükrüne karşılık vermesi, iyiliklerini ödüllendirmesi” hem de “insanların birbirine teşekkür etmesi” mânasında geçmektedir. Bazı hadis kitaplarında şükürle ilgili özel başlıklar bulunur (Wensinck, el-Muʿcem, “şkr” md.). “Aza şükretmeyen çoğa da şükretmez” meâlindeki hadis (Müsned, IV, 278, 375) şükrün insanlarda karakter haline gelmesi gerektiğine işaret eder. Diğer bir hadiste, “Allah’a şükretmeyen insanlara teşekkür etmez, insanlara teşekkür etmeyen Allah’a şükretmez” denilmiştir (Müsned, II, 258, 295, 303; Tirmizî, “Birr”, 35). İbnü’l-Esîr’e göre bu hadis, “Bir kimse kendisine yapılan iyiliğe teşekkür etmeyip iyiliği nankörlükle karşılarsa Allah da onun kendisine şükrünü kabul etmez” anlamına gelir (en-Nihâye, II, 494). Belâya sabretmenin de nimete şükretmenin de mümine sevap kazandırdığını bildiren hadis (Müsned, IV, 332, 333; Müslim, “Zühd”, 64) her durumda iyimser olmayı telkin etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî’nin aktardığı bir yoruma göre, “Yemek yiyip şükreden oruç tutup sabreden gibidir” meâlindeki hadiste (Müsned, II, 283, 289; Buhârî, “Eṭʿime”, 56) şükrün sevabının sabrın sevabından daha az olacağı yolundaki anlayışın yanlışlığı ortaya konmaktadır. İbn Hacer’e göre bu hadis, “Şükreden zengin mi, sabreden fakir mi daha üstündür?” şeklindeki tartışmaya dair olup bunların eşdeğerde sayıldığını gösterir; bu hususta değer farkı kişilere ve onların içinde bulunduğu durumlara göre değişir (Fetḥu’l-bârî, XX, 287). Şükür kavramının Allah’a nisbeti hadislerde de yer almaktadır. Dikenli bir dalı yoldan kaldıran, susuzluktan kıvranan bir köpeğe su içiren kimselerin bu

davranışları, “Allah ona şükretti ve onu cennetine koydu” sözleriyle değerlendirilmiştir (Müsned, II, 375, 521, 533; Buhârî, “Vuḍûʾ”, 33, “Eẕân”, 32; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 27, 160). Kuşeyrî’ye göre kulun Allah’a şükrü O’nun kendisine olan ihsanını anarak O’na hamdetmesi, Allah’ın kuluna şükrü de yaptığı iyiliği anıp onu övmesidir (er-Risâle, II, 489-490).

İslâm ahlâkı ve edep literatüründe şükür konusuna ayrılan bölümlerde genellikle bu husustaki âyet ve hadislerle manzum ve mensur güzel sözlerin aktarılmasıyla yetinilmiştir (meselâ bk. İbn Kuteybe, II, 177-194; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, s. 148-152, 153-154; İbn Abdülber, I, 310-318; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 78-79, 292-294). İbn Ebü’d-Dünyâ’nın eş-Şükr başlıklı risâlesinde de aynı yöntem izlenmiştir (Mevsûʿatü Resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ, III içinde, Beyrut 1414/1993).

Şükür konusu ağırlıklı biçimde tasavvufî-ahlâkî eserlerde incelenmiş olup bunların en önemlisi Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’idir. Kırk ana bölümden oluşan eserin 32. bölümü “Sabır ve Şükür” başlığını taşır (IV, 60-141). Gazzâlî burada, “Şükrederseniz size daha fazlasını veririm” meâlindeki âyeti (İbrâhîm 14/7) zikrettikten sonra başka âyetlerin de işaretiyle bu fazlalığın zenginlik, duaya icâbet, bağışlama ve tövbelerin kabulünde olacağını söyler. Ayrıca Yûnus sûresinin 10. âyetiyle Zümer sûresinin 74. âyetine dayanıp cennete gireceklerin ilk sözlerinin şükür olacağını ifade eder. Sâliklerin makamlarından olan şükür ilim, hal ve amelden oluşur. İlim hali, hal ameli doğurur. İlim nimetin nimet sahibinden olduğunu bilmek, hal ise O’nun ihsanından doğan sevinçtir; amel de nimet sahibinin istediğini yapmaktır. Amelin kalp, organlar ve dille ilgili yönlerinin bulunduğunu, şükrün anlamını kavrayabilmek için bu üç yönün açıklığa kavuşturulması gerektiğini söyleyen Gazzâlî ilim, hal ve amel kavramlarını şükürle ilgisi bakımından geniş biçimde tahlil eder. Şükrün hakikatini anlayabilmek için öncelikle var olan her şeyin nimet olduğunu ve bütün nimetlerin Allah’tan geldiğini bilmek gerekir. Bu aynı zamanda tevhid bilgisidir, nimeti başkasından bilmek ise bir tür şirktir. Şükrün hal düzeyinde nimeti ve nimete kavuşmayı önemsemeyip bizzat nimet sahibinden dolayı sevinmek gerekir. Bu durumda şükrün amacı nimetin kendisi değil onu veren olduğundan kul elindeki varlığı Allah’ın rızası uğruna ve O’nun istediği şekilde harcar. Bu halin işareti dünyanın sırf âhiretin tarlası olduğu için sevilmesidir. Amel yönünden şükrün kalp, dil ve

organlarla ilgisi vardır. Kalbin şükrü bütün yaratılmışlar için iyilik düşünmek, dilin şükrü Allah'a minnettarlığını ifade etmek, organların şükrü Allah'ın verdiği nimetleri O'na itaat sayılacak şekilde kullanmaktır. Buna göre Kuşeyrî'nin de kaydettiği gibi (a.g.e., II, 494) gözün şükrü başkalarında görülen kusuru örtmekle, kulağın şükrü duyulan kusurları ifşa etmemekle olur. Gazzâlî'ye göre Allah, razı olduğu ve olmadığı şeyleri ayırt etmesini sağlamak için katından gönderdiği vahiy bilgileriyle insana kalp basîreti vermiştir. Dinin hükümlerine uymayanlar şükür vecîbesini yerine getiremeyecekleri gibi basîretlerini kullanarak ibret gözüyle evrendeki gerçekleri, yaratılıştaki hikmetleri kavrayamayanlar da var olan şeylerin gerçek anlamlarına ulaşmaktan uzak kalacakları için yine nimetin değerini anlayamaz ve şükrünü eda edemezler, bu ise bir nankörlüktür. Gazzâlî, şükürle sosyal dayanışma ve paylaşma arasında ilişki kurarak ekonominin temel bir ilkesine dikkat çeker. Buna göre Allah'a giden yol O'na itaat etmek ve halkın geçimini sağlamaktan geçer (İḥyâʾ, IV, 95). Altın ve gümüşün yaratılışındaki hikmet onları tedavülde tutup insanların refahına katkıda bulunmaktır. Bunları saklayarak tedavüle çıkarmamak ise şükür görevini yerine getirmemektir. “Altın ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanları acıklı bir azapla müjdele!” meâlindeki âyeti (et-Tevbe 9/34) bu yönde yorumlayan Gazzâlî bunun ancak hikmet bilgisiyle öğrenilebileceğini ifade etmekte, sahip olduğu nimete ihtiyaç duyulduğu halde bunu önemsemeyenleri zalim ve nankör diye nitelemektedir (a.g.e., IV, 90-94).

Şükrün mü yoksa sabrın mı daha faziletli olduğu yolundaki meşhur tartışmayı da ele alan Gazzâlî, değişik durumlara göre sabrın veya şükrün daha faziletli sayılabileceğini delilleriyle açıklamakta, sonuçta sabrın ve şükrün değerinin bunları yerli yerince yapmaya bağlı olduğunu belirtmektedir. Kişiyi itaate ve hayırlı işlere yönelten şükür sabırdan daha üstündür ve böyle bir şükür sabrı da içerir. Çünkü nimetleri kötü yolda kullanmaktan sakınıp hayır yolunda kullanmanın zorluğuna katlanmak da bir sabırdır. Buna karşılık sabreden bir fakir malını faydasız işlerde harcayan bir zenginden daha üstündür. Her iki durumda da önemli olan sabır veya şükür sayılan davranışların görünüşü değil bunların içini dolduran mânevî ve ahlâkî özdür. Kendisine sabrın mı yoksa şükrün mü daha üstün olduğunu soranlara Cüneyd-i Bağdâdî, “Ne zenginin övülmesi varlıklı oluşundan ne de fakirin övülmesi yoksulluğundan dolayıdır;

bunların değeri şartlarının yerine getirilmesine bağlıdır” cevabını vermiştir. “Yemek yiyip şükreden oruç tutup sabreden gibidir” meâlindeki hadis de bu gerçeğe işaret etmektedir. Gazzâlî, varlıklar dünyasındaki sayısız nimetleri inceleyip bunlardan dolayı ne kadar çok şükredilmesi gerektiğine ve bu açıdan şükrün çeşitlerine dair İḥyâʾda yaptığı geniş açıklamaları (IV, 109-123) hatırlatarak bunlardan başka şükür çeşitlerinin de bulunduğunu söylemektedir. Buna göre, kulun Allah’ın nimetlerinin kendisine peş peşe gelmesinden dolayı bu kadarına lâyık olmadığı için mahcubiyet duyması şükürdür; şükürden âciz olduğunu itiraf etmesi, şükrünün azlığından yakınması, kendi şükrünün de Allah’ın lutuflarından sayıldığını bilmesi şükürdür. Yine nimetlerden dolayı kibre kapılmaması, nimetlere vesile olanlara teşekkür etmesi, nimet sahibinin huzurunda edebini koruması, aşırı talepkâr davranmaması, nimetleri güzellikle kabul edip en küçüğüne bile razı olması şükürdür (a.g.e., IV, 141). Nimet veren veya bir sıkıntıdan kurtaran Allah’a şükran ifadesi olarak yapılan secdeye şükür secdesi denir (bk. SECDE).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, II, 493-494; Müsned, II, 258, 278, 283, 289, 295, 303, 375, 521, 533; IV, 278, 332-333, 375; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 279-281; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, II, 177-194; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, II, 55; IV, 338; VIII, 55-56; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve’l-mesâvî (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, s. 148-152, 153-154; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis, I, 310-318; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 488-497; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, el-Âdâb (nşr. Ebû Abdullah Saîd el-Mendûh), Beyrut 1408/1988, s. 78-79, 292-294; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 60-141; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, IV, 161; XIX, 85-86; XXIV, 198; XXV, 249; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XX, 287; Sâlim b. Muhammed el-Karanî, “Ḥaḳīḳatü’ş-şükr beyne’s-selefi’ṣ-ṣâliḥ ve’l-Ḳaderiyye”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 41, Riyad 1424/2003, s. 247-343.

Mustafa Çağrıcı

ŞÜMEYTİYYE

(الشميطيّة)

İmâmiyye’den Yahyâ b. Ebû Şümeyt’in (ö. 67/687) mensuplarına verilen ad (bk. İMÂMİYYE).

ŞÜMÜNNÎ

(الشمنّي)

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümünnî el-Kusantînî el-Kāhirî (ö. 872/1468)

Hanefî fakihi.

Ramazan 801'de (Mayıs 1399) İskenderiye'de doğdu. Ailesi aslen Cezayir'in Kusantîne şehrine bağlı Şümünne köyünden olup dedesi ve babası tanınmış âlimlerdendi. Küçük yaşta babasıyla Kahire'ye giderek Veliyyüddin İbnü'l-Irâkī, Yahyâ b. Yûsuf es-Seyrâmî, İbnü'l-Hümâm, İbn Hacer el-Askalânî, Alâeddin el-Buhârî,

Şemseddin eş-Şattanûfî, Ali b. Muhammed el-Füvvî, Şemseddin el-Bisâtî, İbnü'l-Küveyk gibi âlimlerden aklî ve naklî ilimleri okudu, ayrıca tıp ve matematik öğrendi. Daha küçük yaşta Nâsırüddin İbnü'l-Furât, Kemâleddin ed-Demîrî, Ömer b. Reslân el-Bulkīnî, Nûreddin el-Heysemî, Cemâleddin İbn Zahîre'den ve diğer bazı âlimlerden icâzet aldı. Önce babası gibi Mâlikî iken daha sonra Hanefî mezhebini seçti. Hanefî fıkhı yanında Arap dili ve edebiyatı, hadis, tefsir, kelâm alanlarında tanındı. Cemâliyye Medresesi'nde ders verdi; Kayıtbay Türbesi'nde meşihatlık ve hatiplik, Lala Medresesi'nde meşihatlık görevlerini üstlendi. Başta Celâleddin es-Süyûtî ve Şemseddin es-Sehâvî olmak üzere birçok talebe yetiştirdi. Devlet adamlarının meclislerinden uzak duran Şümünnî âbid ve zâhid kişiliğiyle herkesin saygısını kazandı. 868 (1463) yılında kendisine Hanefî kadılığı teklif edildiyse de kabul etmedi. 27 Zilhicce 872 (18 Temmuz 1468) tarihinde Kahire'de vefat etti. Talebeleri Süyûtî ve Sehâvî'nin 27 Zilhicce olarak verdiği ölüm gününün bazı kaynaklarda 17 Zilhicce şeklinde geçmesi yanlış olmalıdır. Süyûtî hocasının vefatı üzerine elli beyitlik bir mersiye yazmıştır (Buġyetü'l-vuʿât, I, 379-381; Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 475-477).

Eserleri. 1. Kemâlü'd-dirâye fî şerḥi'n-Nuḳāye (Şerḥu'n-Nuḳāye).

Burhânüşşerîa’nın Hanefî fıkhına dair Vikāyetü’r-rivâye adlı eserinin torunu Sadrüşşerîa tarafından yapılan ihtisarının şerhi olup birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (meselâ Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2286; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 524, Esad Efendi, nr. 784, Hamidiye, nr. 481; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1660). 2. el-ʿÂli’r-rütbe fî şerḥi Naẓmi’n-Nuḫbe. İbn Hacer el-Askalânî’nin hadis usulüne dair Nuḫbetü’l-fiker adlı eseri Kemâleddin eş-Şümünnî tarafından er-Rütbe fî şerḥi’n-Nuḫbe (Naẓmu Nuḫbeti’l-fiker) adıyla manzum hale getirilmiş (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 344, vr. 1-7; Râşid Efendi Ktp., Râşid Efendi, nr. 11250, vr. 200b-208a), oğul Şümünnî de bunu şerhetmiştir. Hannân Abdülazîz Şâfiî’nin yüksek lisans tezi olarak neşre hazırladığı eser (Mekke Ümmü’l-kurâ Üniveristesi, 1418), ayrıca Hârûn b. Abdurrahman el-Cezâirî (Beyrut 2003) ve Mu‘tez Abdüllatîf el-Hatîb (Beyrut 1425/2004) tarafından edisyon kritiği yapılarak yayımlanmıştır. 3. Müzîlü’l-ḫafâʾ ʿalâ elfâẓi’ş-Şifâʾ. Kādî İyâz’ın eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir (İstanbul 1264; eş-Şifâʾın kenarında, I-II, Beyrut 1399/1979, 1409/1988; nşr. Abdüsselâm Muhammed Emîn, Beyrut 2000). Sehâvî hocasının bu eseri Burhâneddin el-Halebî’nin şerhinden ihtisar ederek yazdığını belirtir (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, II, 175). 4. el-Münṣıf mine’l-kelâm ʿalâ Muġni’bni Hişâm. İbn Hişâm en-Nahvî’nin Muġni’l-lebîb adlı eserine yazılan hâşiyedir (I-II, Kahire 1305, kenarında İbnü’d-Demâmînî’nin Tuḥfetü’l-ġarîb bi-şerḥi Muġni’l-lebîb adlı eseri olarak). Süyûtî bu eseri şerh (ayrıca bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1752), Sehâvî ise hâşiye diye nitelemektedir. Sehâvî hocasının bu eseri İbnü’d-Demâmînî’nin kitabından özetleyip yeni bilgiler eklediğini (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, II, 175), Şümünnî’nin çok yönlü değerli bir âlim olduğunu belirten Şevkânî ise bu hâşiyede rağbet edildiği kadar önemli bir özellik görmediğini ve büyük kısmının İbnü’d-Demâmînî’nin sözlerinden yapılan nakillerden ibaret bulunduğunu kaydeder (el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 120). el-Münṣıf’ın gerek bu özelliği gerekse birlikte basılması sebebiyle olmalı, bazı kaynaklarda İbnü’d-Demâmînî’nin şerhi üzerine yapılan bir hâşiye olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Ayrıca eserin İbn Hişâm’ın metnini bütünüyle açıklayan bir şerhten ziyade bazı ibarelerin izahıyla sınırlı bir hâşiye niteliği taşıdığı görülmektedir. Müellif önsözde, İbn Hişâm’ın kitabını okuttuğu sırada mütalaa ettiği Şemseddin İbnü’s-Sâiğ ez-Zümürrüdî’nin Tenzîhü’s-selef ʿan temvîhi’l-ḫalef’iyle (Muġni’l-lebîb’e reddiye) İbnü’d-Demâmînî’nin ta‘liki ve Tuḥfetü’l-ġarîb adlı şerhinde metne yönelik itirazlar ve izaha muhtaç

hususlar gördüğünü, bunlarla birlikte eserdeki şevâhidle beyitlerin açıklanması ve müşkül yerlerin şerhine dair talep üzerine bu kitabı yazdığını belirtir. Eserin I. cildi Abdülhamîd Abdülmübdî Ahmed Muhammed, II. cildi Ahmed Mahmûd es-Seyyid er-Rifâî tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (Kahire Üniversitesi, 1415-1416/1994-1995). 5. Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik. İbn Mâlik et-Tâî'nin nahve dair meşhur eserinin şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6254; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 933, Hafîd Efendi, nr. 392, Hamidiye, nr. 1292; Adana İl Halk Ktp., nr. 667, 716). Nûreddin el-Üşmûnî de Elfiyye'ye aynı adla bir şerh yazmıştır. 6. el-Umûrü'n-nâciḥa fî keşfi esrâri'l-Fâtiḥa (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 506). Kaynaklarda ayrıca Şümünnî'nin Evfaḳu'l-mesâlik li-teʾdiyeti'l-menâsik adlı bir eserinden bahsedilmektedir. Muhammed Zeynelâbidîn Selâme, İbn Hişâm en-Nahvî'nin el-İʿrâb ʿan ḳavâʿidi'l-iʿrâb adlı eserinin şerhi olan Ḥallü meʿâḳıdi'l-ḳavâʿidi'l-âtî s̱ebetet bi'd-delâle ve'ş-şevâhid adlı eseri Şümünnî'ye nisbet edip üzerine bir doktora çalışması yaparak neşre hazırlamışsa da (Ezher Üniversitesi, 1393/1973) Hasan Aksoy ve daha sonra Mahmûd Muhammed el-Âmûdî bu eserin Şümünnî'ye değil Şemseddin Sivâsî'ye ait olduğunu tesbit etmişlerdir (bk. bibl.). Aslında bu eser daha önce de Sivâsî'ye nisbet edilerek basılmıştır (İstanbul 1311).

BİBLİYOGRAFYA

Şümünnî, el-ʿÂli'r-rütbe fî şerḥi Naẓmi'n-Nuḫ-be (nşr. Mu'tez Abdüllatîf el-Hatîb), Beyrut 1425/2004, neşredenin girişi, s. 16-40; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 375-381; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 474-477; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 174-178; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 152; II, 1054, 1752, 1936, 1971; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 95-98; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 119-121; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 37-39; Serkîs, Muʿcem, I, 880, 1143; Brockelmann, GAL, II, 99; Suppl., II, 92-93; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, II, 218-219; Mustafa eş-Şek'a, Celâlüddîn es-Süyûṭî: Mesîretühü'l-ʿilmiyye ve mebâḥis̱ühü'l-luġaviyye, Kahire 1401/1981, s. 18-19; Hasan Aksoy, Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi: Tenkitli Neşir (doktora tezi,

1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1761; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 105; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Anâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 215-216; Mahmûd Muhammed el-Âmûdî, "Ḥallü meʿâḳıdi'l-ḳavâʿidi'l-âtî s̱ebetet bi'd-delâle ve'ş-şevâhid li'ş-Şümünnî-tevs̱îḳ ve nisbe", Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, X/2, Gazze 2002, s. 143-157; Ali Tevfîk el-Hamed, "eş-Şümünnî", Mv.AU, XV, 158-160.

Ahmet Özel

ŞÜPHE

(الشبهة)

Sözlükte “benzemek ve benzerlik sebebiyle başka şeyle karışmak” anlamındaki “şbh” kökünden türeyen şübhe (çoğulu şübühât) “benzer ve denk olmak, birbirine benzemesinden dolayı iki şeyi birbirine karıştırmak; belirsizlik, karışıklık ve kuşku” gibi mânalara gelir. Kelime dinî literatürde özellikle fıkıh ve fıkıh usulünde şer‘î bir hüküm, konu veya durumla ilgili kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt ve kararsızlığı ifade eder. Bununla birlikte fıkıh literatüründe bu terimin kullanıldığı bütün anlam ve alanları kuşatan bir tanımına rastlanmaz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin “helâl mi haram mı olduğu kesin olarak belli olmayan” şeklinde yaptığı tarif, bilhassa Şâfiî müelliflerinin birçoğu tarafından önemsiz bazı farklılıklarla tekrar edilen en kapsamlı tanım biçiminde öne çıksa da bu tanıma, sadece helâl ve haram arasındaki şüpheyi kapsamına alıp diğer hüküm kategorilerine değinmediği yolunda eleştiriler yöneltilmektedir. Ahmed b. Hanbel’e nisbet edilen “helâl ile haram arasında bir konum” ve “helâl ile haramın karışması” şeklindeki tanımlarda da benzer durum söz konusudur. Daha çok Hanefî eserlerinde yaygın olan “sabit olmadığı halde sabite benzeyen” veya “hakikat olmadığı halde hakikate benzeyen” biçimindeki tarif ise sadece had/kısas cezalarının düşmesinde etkili olan şüpheyi ifade ettiği gerekçesiyle eksik bulunmaktadır. Bu kavramla ilgili daha çok hadis şerhlerinde yer alan “delillerin çatışması durumu, âlimlerin ihtilâf ettiği şey, mekruh” gibi nitelemeler de şüphenin mahiyetini belirlemekten çok onun sebebini, hükmünü veya konusunu ortaya koymaktadır. Dinî literatürde şüphe kavramıyla yakın ilişkisi olan ve şüphenin sebebini veya farklı düzeylerdeki türlerini ifade eden şek, zan, vehm gibi başka kavramların da kullanıldığı görülür. Sözlükte “mutlak tereddüt” anlamına gelen şek usul bilginlerine göre bir şeyin olup olmadığı hususunda aklın tereddüt gösterip iki taraftan birini diğerine tercih edememesi durumunu anlatır. İki taraftan biri tercih edilmekle birlikte diğer taraf tamamen terkedilmezse, tercih edilen tarafa zan, zayıf tarafa vehim adı verilir. Zihin zayıf tarafı terkederse tercih edilen taraf “zann-ı gālib” adını alır. Fakihler şekke, galip seviyesine ulaşmayan

zannı da içine alacak biçimde bir şeyin varlığı ve yokluğu arasında mutlak tereddüt anlamını yüklerler. Fıkıh usulünde hüccetlerin zannî-kat'î şeklinde ayrılması da bunların şeklen veya mânen şüphe taşıyıp taşımadığına göredir. Şek, zan ve vehim kavramları belirli düzeylerde şüphe ifade etmekle birlikte bilginin doğruluk derecesini belirten bu kavramlarla şüphe arasında sebep-sonuç ilişkisi mevcut olup kesinliğe yaklaştıkça şüphe azalmakta, kesinlikten uzaklaştıkça şüphe artmaktadır. Diğer taraftan fıkıh eserlerinde şek kelimesi bazan "mutlak şüphe" anlamında kullanılır; ancak bu durumda daha ziyade yanılma ve karıştırmaya dayalı şüpheler söz konusudur. İştibâh, iltibâs ve ihtilât da benzer bir kullanıma sahiptir ve "iştibâh şüphesi" tabiri şüphenin özel bir türüne işaret etmektedir. Reyb kökünden türeyen kelimeler şekke yakın biçimde "kalbe huzursuzluk ve kuşku veren şüphe" mânasında kullanılmakla birlikte bu kök şekten farklı olarak "korku, endişe, suizan ve töhmet" anlamını da içerir.

Kur'ân-ı Kerîm'de şüphe kelimesi yer almamakla birlikte türevleri sözlük anlamlarında kullanılmakta (meselâ bk. el-Bakara 2/25, 70, 118; Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/157; el-En'âm 6/99, 141; er-Ra'd 13/16), şek kelimesi hemen hepsi "inanç konularıyla ilgili şüphe ve tereddüt" anlamında on beş yerde geçmekte (meselâ bk. en-Nisâ 4/157; Yûnus 10/94, 104; Hûd 11/62, 110; İbrâhîm 14/9; Sâd 38/8; ed-Duhân 44/9); reyb ve türevleri genellikle Hz. Peygamber'in çağrısına muhalefet edenlere nisbetle "inkârcı şüphe" mânasında birçok âyette zikredilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/23; et-Tevbe 9/45, 110; el-Hac 22/5; el-Hadîd 57/14). Değişik âyetlerde yer alan "lâ raybe" ifadesi de "şek ve şüphenin olmadığı kesin bilgi" anlamına gelmekte (meselâ bk. el-Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/9; el-Kehf 18/21), bu kökten türeyen "mürîb" şekkin sıfatı olarak kullanılmaktadır (Hûd 11/62, 110; Sebe' 34/54; Fussılet 41/45). Şüphe, şek, reyb ve türevleri hadislerde de sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "ryb", "şbh", "şkk" md.leri). Hükmü açık olmayıp helâl veya haram olma ihtimali bulunan şüpheli şeyler karşısında kişinin nasıl davranması gerektiği konusunda genel bir ilke ortaya koyan, "Helâl bellidir, haram da bellidir. Bu ikisi arasında birçok insanın bilmediği şüpheli şeyler vardır, bunlardan sakınan kimse dinini ve ırzını korumuş olur. Şüpheli şeylere yaklaşan kimse bir koru çevresinde hayvan otlatan ve neredeyse hayvanları koruya girecek olan çobana benzer. Dikkat edin, her hükümdarın bir korusu vardır; Allah'ın yeryüzündeki korusu da haram kıldığı şeylerdir" meâlindeki hadis (Buhârî, "Îmân", 39;

Müslim, “Müsâḳāt”, 107-108) birçok İslâm âlimi tarafından bütün fıkhî hükümlerin temelini teşkil eden dört beş hadisten biri kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’in, “Sana şüphe veren şeyi bırak, şüphe vermeyene bak” (Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 60); “Kalbine danış; iyilik nefsi mutmain ve kalbi ferah kılan şeydir. Günah ise içini tırmalayan ve başkaları sana fetva verse bile içinde tereddüt uyandıran şeydir” gibi sözleri (Müsned, IV, 227-228; Dârimî, “Büyûʿ”, 2) ve ihtiyatı esas alan uygulamaları da (bir örnek için bk. Buhârî, “Luḳaṭa”, 6; Müslim, “Zekât”, 164-166) bu ilkenin açılımları ve pratiğe yansımalarıdır. Şüphe durumunda ve imkân ölçüsünde hadlerin düşürülmesini isteyen hadislerle (Tirmizî, “Ḥudûd”, 2; İbn Hacer, Telḫîṣü’l-ḥabîr, IV, 56) bazı sahâbîlerin bu yöndeki ifade ve uygulamaları, İslâm ceza hukukunda geniş bir uygulama alanı bulan şüpheden sanığın yararlanması ilkesinin temelini oluşturur. Namazda şüpheye düşen kişinin düşündükten sonra namazını kanaatine göre tamamlamasını tavsiye eden hadislerle (Buhârî, “Ṣalât”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 88-89) abdestinden şüphe eden kimsenin kesin bir bilgi ve belirti olmadıkça abdestli sayıldığını bildiren rivayetler de (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 4; Müslim, “Ḥayıż”, 98-99) dinî hüküm ve davranışların vehim ve vesveseye değil kesin yahut kesine yakın bilgiler üzerine dayanacağı konusunda açık bir ölçü getirmektedir. Bu anlayışa dayandırılan, “Şek ile yakīn zâil olmaz” prensibi (Mecelle, md. 4) fıkhın tamamını kuşattığı kabul edilen beş küllî kaide arasında yer almaktadır.

Temizlik, ibadetler, yeminler, yiyecek içecek ve giyecekler, hukukî muameleler, had ve cinayetler başta olmak üzere fıkhın hemen bütün konularında birçok olay, nesne, fiil veya işlemle ilgili biçimde gündeme gelebilen ve ilişkili bulunduğu olay, fiil ve işlemlerin unsur (rükün), şart, sebep veya manilerinde söz konusu edilebilen şüpheyi konu, sebep ve nitelik bakımından belirli tür ve sayı ile sınırlandırmak kolay değildir. Şüphe fürû-i fıkıh eserleri yanında fıkıh usulü eserlerinin özellikle ehliyet ârızaları bahislerinde ele alınmış, şek kavramından hareketle ve ilgili meseleler ışığında kavâid-i fıkhiyye kitaplarında teorik incelemelere konu edilmiş, ayrıca İslâm ceza hukukunda hadlere dair ilgili ayrıntılı bir şüphe doktrini geliştirilmiştir. Hadislerde geçen helâl ile haram arasındaki şüpheli şeyler ifadesiyle ne kastedildiği hakkında

delillerin çatıştığı durumlar, âlimlerin ihtilâf ettiği hükümler, mekruhlar ve mubahlar gibi açıklamalar yapılmıştır. Şüphenin iki önemli sebebini ortaya

koyan ilk iki yorumdan ikincisinin gerçekte birincisinin kapsamında olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte delillerin çatışmasından kaynaklanan şüphenin gerek müctehidler gerekse mukallitler için, âlimlerin ihtilâfının ise genellikle avam ve mukallitler için söz konusu edildiğine dikkat çekilir. Bu da bir kişi için şüpheli olan şeyin başka biri için böyle olmayabileceğini ve şüphenin izâfî bir durum olduğunu göstermektedir. Hadiste şüpheli şeyleri insanların birçoğunun bilmediğinin belirtilmesi de şüphenin bu yönüne işaret etmektedir. Bu iki sebep, daha çok delillerin kapalı veya çelişkili görülmesi yahut fakihlerin farklı delil anlayışına ve hüküm çıkarma yöntemlerine bağlı olarak ortaya çıkan ve "hükümde şüphe" genel kategorisi altında toplanabilecek objektif şüpheler için söz konusudur. Şüpheli şeylerle mekruhlar veya mubahların kastedildiği yönündeki yorumlarda mekruh ve mubahların harama vesile olabilme özelliğinin dikkate alındığı ve harama götüren yolları tıkama (sedd-i zerâi'), ihtiyat, takvâ gibi düşünce ve tavırların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu bağlamda fiil ve terki her yönden eşit olan mubahın değil daha ziyade onun hilâfü'l-evlâ kısmının kastedildiği özellikle belirtilir. Bu yorumlar Hz. Peygamber'in şüpheli şeylerden kaçınmayı tavsiye eden sözleri yanında, "Bir kul, günaha girme endişesiyle yapılması sakıncalı olmayan bazı şeylerden uzak durmadıkça müttakiler derecesine ulaşamaz" (Tirmizî, "Ḳıyâmet", 19) ve, "Kendinizle haram arasına bir helâl perdesi koyun" (Heysemî, II, 1150) gibi hadislerine, ayrıca bazı âlimlerden nakledilen, "Mekruh kul ile haram arasında bir engeldir; mekruhu çok işleyen harama düşebilir. Mubah da kul ile mekruh arasında bir engeldir; mubahta aşırıya kaçan mekruha düşebilir" şeklindeki açıklamalara dayandırılmaktadır. İbn Hazm gibi âlimler ise harama vesile olma endişesi ve ihtiyat düşüncesiyle bazı mubahların terkedilmesi anlayışına karşı çıkmaktadır.

Fıkıhta şüphe doğuran sebepler, delillerin kapalı veya çelişkili görülmesi yahut fakihlerin farklı delil anlayışı ve hüküm çıkarma yöntemlerine bağlı olarak ortaya çıkan durumlarla sınırlı değildir. Kaynaklarda bir konuyla ilgili yanlış veya farklı bilgi verilmesi, helâl ve haram şeylerin birbirine karışması, karıştırma, şek, unutma, yanılma, bilgisizlik, eksik açıklama gibi objektif veya sübjektif sebeplere dayalı daha birçok şüphe çeşidinden söz edilmektedir. Bir kişi suyun temiz olduğunu bildirirken diğerinin onun pis olduğunu söylemesi; içinde temiz ve pis suların bulunduğu kapların, temiz ve pis elbiselerin, kesilen temiz ve murdar hayvanların, müslüman ve gayri

müslim cenazelerinin birbirine karışması; abdestli olup olmama veya abdesti bozup bozmama, guslü gerektiren bazı haller, namazın vakit, rükün veya rek‘atları, kazâya kalmış namazlar, zekâtın ödenmesi veya zekât verilen kişiler, ihram, tavafın şavtları, ramazan ve diğer ayların sübûtu, fecrin doğup doğmadığı veya güneşin batıp batmadığı, süt emzirme ve bunun miktarı, davanın konusu ve şahitlik gibi hususlarda tereddüt ve belirsizlik; kıble yönünü bilmeme veya karıştırma, kadınların temizlik, âdet ve istihâze günlerini şaşırması, büyük ölçüde şek, yanılma ve karıştırma sebeplerine bağlı olarak ortaya çıkan ve fıkıh eserlerinde haklarında geniş tartışma ve açıklamalar yapılan şüphe örnekleri arasında sayılabilir.

Şüpheli durumlar karşısında kişinin nasıl davranması gerektiği İslâm âlimleri tarafından geniş biçimde ele alınmıştır. Bu konuda belirli bir delil veya emâreye dayanmayıp sırf kuruntu düzeyinde kalan yahut dinde aşırılığa götüren vehim ve vesveselerle fıkhî ölçüler içinde dikkate alınacak şek ve şüphenin birbirinden ayırt edilmesi gerektiği hususunda görüş birliği vardır. Bu ölçülerin başında, hakkında kesin bilgi bulunan bir konuda ortaya çıkan şek ve şüpheye itibar edilmemesi kuralı gelir. Diğer bir kural da bir hususta şüphe duyan kişinin öncelikle bunu gidermek için gerekli ictihad, araştırma ve soruşturmayı yapması, bunun sonucunda herhangi bir yönde yakīn veya galip zan meydana gelirse ona göre davranması gereğidir. Ayrıca kaynaklarda şüphenin sebebine, derecesine, şüpheli durumla ilişkili kesinlik taşıyan şer‘î bir hükmün veya genel kaidenin mevcut olup olmamasına, şüpheli durum karşısındaki kişinin ilmî seviyesine ve imkânlarına göre farklı araştırma ve çözüm önerileri sunulmaktadır. Bu bağlamda ictihad, taharrî, istishâb, istişare, kura ve kalbe danışma gibi farklı yöntem ve prensipler geniş bir şekilde tartışılmaktadır. Araştırmaya rağmen şüphenin devam etmesi halinde dinî literatürde “ihtiyat” ve “vera‘“ kavramlarıyla ifade edilen düşünce gereğince harama düşmemek için şüpheli şeylerden imkân ölçüsünde kaçınma yolu tercih edilmelidir (ayrıca bk. İHTİYAT; İSTİSHÂB; VERA‘).

Ceza Hukukunda Şüphe. Şüpheden sanığın yararlanması ilkesi klasik fıkıh doktrininde had ve kısas cezaları bakımından genelde benimsenmiş, türleri ve miktarları nasla sabit olmayıp müctehidlerin ve yargının takdirine bırakılan ta‘zîr cezalarında ise geçerli sayılmamıştır. İlgili hadis ve rivayetleri asılsız veya delil olamayacak derecede zayıf gören, ayrıca neyin

şüphe sayılıp neyin sayılmayacağı hususunda objektif bir ölçütün bulunmadığını ileri süren Zâhirî hukukçuları hadlerin ve diğer cezaların şüphe gerekçesiyle düşürülmesini benimsememiştir. Buna karşılık çağdaş İslâm hukukçularının bir kısmı bu ilkenin ta'zîr cezalarına da uygulanmasına engel bulunmadığı görüşündedir. Ayrıca klasik doktrinde şüphenin bir tür ceza sayılan kefâretler üzerinde de etkili olduğu kabul edilmektedir. Klasik fıkıh eserlerinde suçun sübûtu ve cezanın düşmesinde etkili olan şüphenin hükümleri özellikle zina ve hırsızlık suçu hakkındaki bölümlerde daha ziyade suçun teşekkülü ve unsurlarıyla ilgili olmak üzere ayrıntılı biçimde işlenmekte, yer yer -fıkıh mezhepleri arasında bazı sınıflama ve terminoloji farklılıkları bulunmakla birlikte- şüphenin türleri ve her bir türün kavramsal içeriklerine dair teorik incelemelere de yer verilmekte, ancak bütün suç ve cezaları kapsamına alan genel ve sistematik bir şüphe teorisi ortaya konulmamaktadır. Hanefî fakihleri bu açıdan şüpheyi üçe ayırır. 1. Hükümde Şüphe. Kuvvetli delile dayalı olarak bir fiil veya işlemin haram olduğu sonucuna varılmakla birlikte aksi yönde bir delil veya görüşün bulunması sebebiyle ortaya çıkan şüphedir. Süreli evlilik, bâin talâkla boşadığı eşi iddet beklerken onun kız kardeşiyle evlenme gibi hakkında âlimlerin ihtilâf ettiği her türlü evlilik ve cinsel ilişki bu kapsama girmektedir. Bu tür şüphe zina haddinde, kadının evlenme akdinin veya meşrû ilişkinin mahalli olmaya elverişli olup olmadığı bağlamında gündeme geldiğinden "mahal şüphesi" veya "milk şüphesi" diye anılır. Hükümde şüphenin hırsızlık ve diğer hadlerle ilgili örnekleri de vardır. Delillerin farklılığı sebebine dayandığı için objektif bir nitelik taşıyan bu şüphe türünde tarafların iyi niyetli olup olmaması, yani işlem veya fiilin yasak olduğunu bilip bilmemesi sonucu etkilememektedir. 2. Fiilde Şüphe. Daha çok zina haddi bağlamında söz konusu edilen bu şüphe, bir erkeğin -kuvvetli veya zayıf şer'î bir delile dayanmaksızın-başkasıyla evli olan veya başkasından iddet

bekleyen kadın gibi aralarında evlenme engeli bulunan bir kadınla helâl olduğu zannıyla yaptığı evlenme akdine dayanarak ya da kendisine haram olan bir kadınla yanlışlıkla cinsel ilişkiye girmesi durumunda meydana gelen şüpheyi ifade etmektedir. Bu tür şüphe, akdin mahalli olan kadının helâl olup olmadığı değil tamamen ilgili kişinin yanlış kanaati ve karıştırmasına dayalı fiil hakkında olduğundan "fiil şüphesi" yahut "karıştırma şüphesi" diye adlandırılmaktadır. Fiilin zina vasfını ortadan

kaldırmayan bu şüphe sadece fâilden haddin düşmesinde etkili olmaktadır. Ancak bunun için fâilin iyi niyetli ve yanlışlığı haklı kılacak bir gerekçeye dayanmış olması şart olup yanlışlık yapması muhtemel görülmeyen kişilerin böyle bir iddiada bulunması geçerli sayılmaz. 3. Akid Şüphesi. Şahitsiz evlilikte olduğu gibi hukuken geçerli sayılmamakla birlikte evlenme engeli bulunmayan ehliyetli kişilerin evlenmeye ilişkin irade beyanlarını açıklamasıyla şeklen varlık kazanan nikâh akdine dayanarak cinsel ilişkiye girmeleri durumunda ortaya çıkan şüphedir. Şâfiî fakihleri şüpheyi mahalde, fâilde ve cihette (tarik) şüphe şeklinde bir ayırım yaparak ele almışlardır. Örneklerde farklılıklar bulunsa da hüküm bakımından fâilde şüphe Hanefîler'in fiilde şüphe, mahalde ve cihette şüphe hükümde şüphe kategorisine tekabül etmektedir. Mâlikî eserlerinde yapılan şüphe tasnifleri de bazı terim farklılıklarıyla Şâfiîler'inkine benzemekte, Hanbelî eserlerinde bu konuda teorik tasniflere fazla rastlanmamaktadır. Çağdaş fıkıh eserlerinde ise bütün suç ve cezaları kapsamına alan geniş ve ayrıntılı şüphe tasnifleri yapılmaktadır. Meselâ M. Ebû Zehre şüpheyi suçun unsurlarıyla ilgili şüphe, bilgisizlikten kaynaklanan şüphe, ispatta şüphe, nasların uygulanmasında şüphe şeklinde bir ayırıma tâbi tutmakta ve bunların her birinin altında başka şüphe çeşitlerine yer vermektedir (el-ʿUḳūbe, s. 200-240).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ryb", "şbh", "şkk" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "şbh", "şkk" md.-leri; et-Taʿrîfât, "şek", "şübhe", "ẓan", "vehm" md.leri; Müsned, IV, 227-228; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire 1413/1992, VI, 179-191; a.mlf., el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1405/1984, XII, 57-61; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu's-sünne (nşr. Züheyr eş-Şâvîş - Şuayb el-Arnâût), Beyrut 1403/1983, VIII, 12-18; Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 27-30; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), I, 225-228; II, 163-165, 186-189; IV, 172-174; İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedâʾiʿu'l-fevâʾid (nşr. Hâşim Abdülazîz Atâ v.dğr.), Mekke 1416/1996, III, 788-794; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1407/1987, III, 309-310; İbn Receb, Câmiʿu'l-ʿulûm ve'l-

ḥikem, Kahire 1382/1962, s. 58-67; a.mlf., el-Kavâʿid fi'l-fıḳ-hi'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 14-20, 45-57, 89-95, 137-138; Heysemî, Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnâût - M. Rıdvân el-Araksûsî), Beyrut 1993, II, 1150; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī - Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), I, 126-129; IV, 290-296; a.mlf., Telḫîṣü'l-ḥabîr (nşr. Abdullah Hâşim elMedenî), Medine 1384/1964, IV, 56; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 295-302; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Beyrut 1403/1983, s. 7-8, 50-76, 122-124; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 57-74; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetḥu'l-mübîn fî şerḥi'l-Erbaʿîn, Beyrut 1398/1978, s. 110-121; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 474, 528, 538-539, 588, 593-594; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire, ts. (Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), VII, 116-119; a.mlf., Keşfü'ş-şübühât ʿani'l-müştebihât (er-Resâʾilü's-selefiyye fî iḥyâʾi sünneti ḫayri'l-beriyye içinde), Beyrut 1348/1930; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), I, 152-155; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 39-45; R. Brunschvig, "Variations sur le thème du doute dans le fiqh", Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, Roma 1956, I, 61-82; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire 1394/1974, s. 198-240; Sâlih b. Abdullah İbn Hamîd, Refʿu'l-ḥarâc fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Mekke 1403, tür.yer.; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VI, 29-36; Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf, el-Mebâdiʾü'ş-şerʿiyye fî aḥkâmi'l-ʿuḳūbât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 297-356; Abdullah Mustafa Zîb Fevvâz, eş-Şübhe ve es̱erühû fî isḳāṭi'l-ḥudûd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (yüksek lisans tezi, 1990), el-Câmiatü'l-Ürdüniyye; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, III, 313-317; Muhammed b. Abdullah Muhayzîf, Derʾü'l-ʿuḳūbât bi'ş-şübühât, Riyad 1414; İsmail Efe, İslâm Ceza Hukukunda Şüphenin Yargıya Etkisi (yüksek lisans tezi, 1999), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yaʻkūb Abdülvehhâb Bâhüseyin, Ḳāʿidetü'l-yaḳīn lâ yezûlü bi'ş-şek, Riyad 1421/2000; Abdullah b. Muhammed b. Sâlih es-Süleyman, eş-Şek ve es̱erühû fî necâseti'l-mâʾ ve ṭahâreti'l-beden ve aḥkâmi'ş-şeʿâʾiri't-teʿabbüdiyye, Riyad 1421/2000, I-II; M. Revvâs Kalʻacî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 205-207; II, 1122-1125; Yûsuf Ahmed el-Bedevî, Aḥkâmü'l-iştibâhi'ş-şerʿiyye, Amman 1421/2001; Akīle Hüseyin, eş-Şübühâtü'l-müsḳiṭa li'l-ḥudûd: eẓ-Ẓurûfü'l-muḫaffife

ve'l-aʿẕâr el-müsḳiṭa li'l-ʿuḳūbât, Beyrut 1424/2003; İbrâhim Muhammed el-Cevârine, eş-Şek: Aḥkâmühû ve taṭbîḳātühû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Amman 1426/2006; M. Muâz Mustafa el-Hın, el-Ḳaṭʿî ve'ẓ-ẓannî, Dımaşk 1428/2007, tür.yer.; H. Mehmet Günay, Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı, İstanbul 2008, tür.yer.; Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 1-22; Hayati Aydın, "Kur'an Açısından Şeytanın Etkisi Bağlamında Vesvese ve Şüphe", İslâmî Araştırmalar, XV/4, Ankara 2002, s. 537-542; Sabri Erturhan, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI/2, Sivas 2002, s. 179-207; İsmail Yakıt, "Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Reyb ve Yakîn Kavramları", Kelam Araştırmaları, I/2 (2003), s. 49-56; Abdurrahman Kasapoğlu, "Şüphe İnkâr İlişkisi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV/1 (2004), s. 57-116; E. K. Rowson, "Shubha", EI[2] (İng.), IX, 492-493; "İştibâh", Mv.Fİ, X, 74-290; XI, 5-139; "İştibâh", Mv.F, IV, 290-304; "Şübhe", a.e., XXV, 338-343; "Şek", a.e., XXVI, 184-206; "Ẓan", a.e., XXIX, 178-189.

Hacı Mehmet Günay

ŞÜPHECİLİK

Varlık ve olayların gerçekliği ve niteliğiyle ilgili bilgilerin her zaman kuşkulu olacağını ileri süren akım; her türlü bilgiden şüphe edip onu eleştirmeyi ilke edinen felsefî tutum.

Bir kavram, olay veya nesnenin varlığı, niteliği, amacı vb. hususunda içine düşülen tereddüt, kuşku ve sıkıntı hali İslâmî literatürde vesvese, zan, hisbân, tevakkuf, hayret/tehayyür ve daha çok şübhe, reyb, şek kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bunlardan şüphe sözlüklerde "elbise giyme, örtüye bürünme" anlamındaki iltibas kelimesiyle açıklanır. Buna göre şüphe "bir şeyin üzeri örtülü, kapalı olduğundan onun niteliğinin tam olarak anlaşılamaması" demektir. Şüphe "bir şeyin nitelik yönünden benzeri olan" mânasındaki şibh, şebeh ve şebîh ile aynı kökten türeyip bir şey başka bir şeye benzediği için aralarında ayırım yapmanın ve onun hakkında bilgi edinmenin güçlüğü şüpheyi doğurur. Buna göre şüphe iki şeyin birbirine benzemesinden dolayı ortaya çıkan kapalılık, belirsizlik, muğlaklık sebebiyle zihnin kesin ve açık bir bilgiye ulaşamaması halidir. Aynı kökten gelen teşâbüh iki şey arasında ayırım yapmayı zorlaştıran benzeşme, müteşâbih ise -özellikle tefsir usulünde-başka bir ifadeye benzediği için yorumunda güçlük bulunan sözdür. İştibâh da "iltibas, şüphe" anlamına gelir. Teşâbüh ve iltibas şüpheyi doğurur. İltibasa yol açan şeyler somut veya soyut olabilir; maddî nesneler gibi kavramlar ve anlamlar konusunda da şüpheye düşülebilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "şbh" md.; Lisânü'l-ʿArab, "şbh" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 813; Atay, XXVIII [1986], s. 9). Aslında şüphecilik terim olarak bu ikincisindeki kuşku için kullanılır. Özellikle son dönem İslâm düşüncesinde şüphecilik yerine reybiyye/reybîlik terimine yer verilmektedir.

Reyb kelimesi "korku ve sıkıntı" ya da "ruha korku ve sıkıntı veren kuşku, korkulu şüphe, dinmeyen ruh sıkıntısı, suçlamayla karışık kuşku" diye açıklanır (Tâcü'l-ʿarûs, "ryb" md.; Şevkânî, I, 31; III, 110; Elmalılı, I, 164-165; Atay, XXVIII [1986], s. 9). Mütercim Âsım Efendi, "bir nesnede bir hâlet tevehhümüyle vâki olan şek ve şüphe" şeklinde tanımladığı reybin Türkçe'de "suizan, töhmet" mânasına geldiğini belirtir (Kāmus Tercümesi,

I, 282-283). Yine şüphecilik anlamında kullanılan şekkiyyenin türetildiği şek ise sözlüklerde “yakīnin zıddı, şüphe, iki şeyden birini diğerine tercih edemeyip tereddütte kalma” mânasına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “şkk” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “şkk” md; Kāmus Tercümesi, I, 282-283). Cürcânî’ye göre bu şekilde tercih yapamama durumuna şek, birini ihtimal dışı bırakmadan diğerini tercih etmeye zan, birini tercih edip diğerini bırakmaya zann-ı gālib denir (et-Taʿrîfât, “şkk” md.). Cüveynî’ye atfedilen bir tarife göre, bir konuda birbirine eşit veya farklı seviyede iki değişik kanaate sahip olma ve bu kanaatlerden hiçbirinin aklın muteber sonuçlar üretmesine imkân verecek derecede açıklık taşımaması durumuna şek, bir açıklık taşısa da yakīn derecesine ulaşmayan kanaate ise reyb denir. Yakīnin başlangıcı ilim olduğu gibi reybin başlangıcı da şektir (Tehânevî, I, 780; Kāmus Tercümesi, IV, 1090). Şu halde reyb psikolojik bir durum, şek ise bunun doğurduğu zihinsel sıkıntı, bir şeyin varlığı veya yokluğu, doğruluğu veya yanlışlığı konusundaki kuşku ve tereddüttür. Râgıb el-İsfahânî’ye ulaşan bir tarife göre şek, iki zıt şeyin insanın zihninde -birini diğerinden ayırmayı güçleştirecek biçimde-aynı ölçüde ve eşit durumda bulunmasıdır. Bu durum ya iki zıdda delâlet eden emârelerin o kimse için eşit değerde olmasından ya da hiçbir emârenin bulunmamasından ileri gelir. Şek bir şeyin varlığı, cinsi veya nitelikleriyle yahut varlık gayesiyle ilgili olup bir tür bilgisizliktir (cehl), ancak cehle göre daha özel bir durumdur; çünkü şekke düşenin aksine cahil kimse iki zıddın varlığı hakkında bile büsbütün bilgisiz olabilir. Buna göre her şek cehildir, fakat her cehil şek değildir (el-Müfredât, “şkk” md.; Tehânevî, I, 780).

Kur’ân-ı Kerîm’de şüphe kelimesi yer almamakla birlikte fiil ve isim olarak çeşitli türevleri on iki yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şbh” md.). Hz. Îsâ’nın çarmıha gerildiği iddiasını reddeden âyetteki “şübbihe” fiili (en-Nisâ 4/157), “Başka biri Îsâ’ya benzetilerek o kişi kendilerine Îsâ gibi gösterildi” veya, “Olay onlara karışık, kuşkulu geldi; öldürdüklerinin Îsâ olup olmadığı konusunda kuşkuya düştüler” anlamında yorumlanmıştır (meselâ bk. Taberî, IV, 351-355; Şevkânî, I, 600). Bazı âyetlerde teşâbüh ve iştibâh masdarından “benzeşmek, karışık ve kuşkulu olmak” anlamında fiiller ve “birbirine benzeyen” (el-Bakara 2/25; el-En‘âm 6/99, 141; ez-Zümer 39/23), “ne mânaya geldiği anlaşılamayan, ihtimal ve tereddüde açık olan” (Âl-i İmrân 3/7) mânasında isimler geçmektedir. Reyb ve aynı kökten türemiş değişik fiiller yirmi altı âyette yer almaktadır.

Bunların dördü (el-Bakara 2/2, 23; Yûnus 10/37; es-Secde 32/2) tefsirlerde genellikle “şek” kelimesiyle açıklanmakta ve Kur’an’ın gerek muhtevasında gerekse Allah katından gönderilmiş hak kitap olduğunda şüphe bulunmadığını, içeriğinin şüpheye mahal bırakmayacak derecede açık olduğunu ifade etmektedir (Taberî, I, 129-130; Fahreddin er-Râzî, II, 18-19). Kelime on iki âyette (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ryb” md.) insanlığın sonunun geleceği, yeniden dirilme, kıyamet ve âhiretin gerçekleşeceği hususunda şüphe bulunmadığını belirtir ve putperestlerin bu konulardaki şüpheci tutumu eleştirilir. Şek kelimesinin geçtiği on beş âyette (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şkk” md.) önceki peygamberlerin kavimleriyle putperest Araplar’ın Allah, din, vahiy, peygamberler ve onların davetlerine dair kuşkularından söz edilmektedir. Her üç kelime hadislerde sözlük anlamları yanında bilgi, inanç veya uygulamayla ilgili kaygı, kuşku ve zihin karışıklığını ifade edecek şekilde de kullanılmıştır. Şüphenin çoğulu (şübühât) “dinî hükmü açık olarak belirtilmediği için şüpheli kalan konular” anlamında çeşitli hadislerde geçer. Hadis mecmualarında bu konularda ihtiyatlı olunmasını isteyen hadislerin yer aldığı bablar bulunmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “şbh” md.). Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde alım satımla ilgili 34. bölümün (kitab) üçüncü babı “Karışık ve Şüpheli İfadelerin (müşebbehât) Tefsiri” başlığını taşır. Bir hadiste, “Doğru söz gönül rahatlığı, yalan söz huzursuzluk (rîbe) sebebidir” buyurulur (Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 60). Diğer bir hadiste eşler arasında haklı bir şüpheye dayanmayan kıskançlık yerilmiştir (Müsned, II, 445, 446; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 56). Şek kavramı yer aldığı hadislerin çoğunda kılınan namazın rek‘at sayısı, abdestli olunup olunmadığı, ramazan ve bayramın başlangıcı gibi fıkhî konulardaki tereddüt ve kuşkular için kullanılmıştır (bk. ŞÜPHE).

Felsefe literatüründe başlıca iki şüphecilikten söz edilir. İlki, eşya ve olaylarla onlara dair bilgilerin gerçekliğinden hiçbir zaman emin olunamayacağını düşünen, böylece şüphelenmeyi değişmez bir tutum şeklinde benimseyen; ikincisi, gerçeğe ulaşmak için düşünme faaliyetine bilinenlerden şüphelenerek başlanması gerektiğini savunup şüphelenmeyi bir yöntem olarak kullanan anlayıştır. Batı düşüncesi tarihinde Antikçağ sofistleri ilk grubu, özellikle Descartes’ın öncülüğünü yaptığı kuşkucu düşünürler ikinci grubu oluşturur. İslâm düşüncesinin klasik kaynaklarında şüphecileri ifade etmek için “mütehayyir, ehl-i şek, hisbâniyye” gibi tabirler

geçmekle birlikte modern felsefe dilindeki şüphecilik kavramını tam olarak karşılayan bir terime rastlanmamaktadır. Batı dillerinden gelen "septisizm"in karşılığında kullanılan "reybiyye" ve "şekkiyye" Batı felsefesinin etkisiyle son dönemlerde türetilmiştir. İbn Abdürabbih'in el-ʿİķdü'l-ferîd'inde (II, 407) Râfizîler'den söz edilen bir bölümde, Halife Me'mûn'un meclisine katılarak eşyanın vehim ve zandan (hisbân) ibaret olduğunu, varlığı herkesin kendi aklınca algıladığını, aslında eşyanın hiçbir gerçekliği bulunmadığını ileri süren biri hakkında "hisbâniyyeden bir kişi" denilmektedir. İbn Sînâ eş-Şifâʾda (s. 50-52), hakikat konusunda zihni karışık olan ve bu hususta aydınlanma ihtiyacı bulunan kimse için "mütehayyir", ikna edilmesi imkânsız kuşkucu için de "muannid" kelimesini kullanmıştır. Abdülkāhir el-Bağdâdî, varlıkların ve insan bilgisinin gerçeklik değeri taşıyıp taşımadığının bilinemeyeceğini ileri sürenleri ehl-i şek diye anmaktadır (Uṣûlü'd-dîn, s. 6-7). İslâmî literatürde konu genellikle "Sûfestâiyye" başlığı altında ve sofistler diye bilinen Antikçağ Yunan düşünürlerinin kesinlik karşıtı görüşlerini eleştiri bağlamında ele alınmıştır. Bunlardan Protogoras insan için doğrunun ancak onun gördüğü, duyduğu ve hissettiği şey olduğunu, duyumlar kişiden kişiye değiştiği için ne kadar birey varsa o kadar gerçekten söz edilebileceğini, şu halde mutlak gerçek iddiasının geçersiz sayıldığını ileri sürmüştür. Bir tür nihilizm savunucusu olan Gorgias varlık diye bir şey olmadığını, olsa bile insanın onu bilemeyeceğini, bilse de bu bilgiyi başkasına aktaramayacağını iddia etmiştir. İslâm kaynaklarında eleştirilen görüşlerden biri de şüphecilik denince ilk akla gelen düşünür olan Pyrrhon'nun şüpheciliğidir. Pyrrhon'na göre temel problemler üzerinde aynı düşünceyi paylaşan

iki felsefe ekolünün bulunmaması da gösteriyor ki düşünce insanı gerçeğe ulaştırmadığı gibi içinden çıkılmaz tereddütlere sürüklemektedir. Her konuda bir iddiayı ve onun aksini ispat etmek mümkündür. Eşyanın mahiyeti anlaşılamaz. Bu sebeple kesin tasdikten de mutlak inkârdan da kaçınmak gerekir. İslâm kaynaklarında Sûfestâiyye içinde değerlendirilen şüpheci temayüller eşyanın vehim ve hayallerden ibaret olduğunu, hakikat diye bir şeyden söz edilemeyeceğini ileri sürenler, varlık hakkındaki bilgilerin kişilere göre değişeceğini söyleyenler, varlığın bir gerçeği olsa bile insanın bunu bilemeyeceğini, bilgide kesinliğe ulaşamayacağını savunanlar olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. İlk zamanlarda bunlara ortak bir isim verilmezken Saʿdeddin et-Teftâzânî'nin Şerḥu ʿAķāʾidi'n-Nesefî'si

(s. 23) ve Tehânevî'nin Keşşâf'ı (I, 665-666) gibi muahhar kaynaklarda birinci akım İnâdiyye, ikincisi İndiyye, üçüncüsü Lâedriyye diye adlandırılmıştır. Sûfestâiyye'nin gerçek konusundaki kuşkucu, agnostik veya inkârcı görüşleri, felsefî eserlerde de eleştirilmekle birlikte daha çok kelâm âlimleri bilgi problemi çerçevesinde, "Eşyanın hakikati sabittir" şeklindeki kategorik önermeleriyle çelişen bu üç kesimin görüşlerini kısaca tanıtmışlar ve eleştirmişlerdir. Bu tutum kelâm tarihinde gelenek halini almıştır (bk. SÛFESTÂİYYE).

Muhtemelen Yunan kaynaklı bazı düşünürlerin Fars kültür coğrafyasındaki entelektüel faaliyetleri sayesinde şüpheci ve agnostik fikirlere dair sınırlı bilgiler zamanla İslâm kültür ortamına intikal etmişse de (Ess, s. 84-87) Gazzâlî'ye gelinceye kadar kelimenin felsefe literatüründeki anlamıyla şüphecilik diye anılacak sistemli ve yaygın bir düşünce hareketine müslümanlar arasında rastlanmaz. Ebû Hafs el-Haddâd, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, İbnü'r-Râvendî gibi fikir ve edebiyat adamlarının özellikle hâkim dinî inanç ve telakkiler hakkındaki sorgulayıcı, şüpheci, kötümser düşünceleri, iddia ve itirazları kelâm ve felsefenin kısa zamanda güç kazanması, bilhassa mantık ilmindeki hızlı gelişme sayesinde fazla yayılmadan kaybolmuş, sonuçta felsefî anlamda şüpheciliği hatırlatan bir kavram kullanıldığında genellikle Sûfestâiyye akla gelmiştir. Şiî-Bâtınîler'in yaymaya çalıştığı şüphecilik ise epistemolojik olmaktan ziyade politik amaçlar taşımış olup insanların inançları hakkında kuşku uyandırarak akıllarını çelmeyi ve neticede onlara kendi istedikleri bilgi ve kanaatleri yükleyip kendi taraflarına çekmeyi hedeflemekteydi. Zamanla hem ideolojik hem siyasî bakımdan büyük gelişme kaydeden ve önemli sonuçlar doğuran bu harekete fikir düzeyinde en büyük darbe Gazzâlî tarafından vurulmuştur. Bâtıniyye'nin şüpheci görüşleri akıl ve duyu bilgilerinin güvenilir bilgiler sayılamayacağı, dinî metinlerin bu yollarla anlaşılamayacağı, bu hususta yegâne otoritenin mâsum imam olduğu, dolayısıyla doğru bilgiye ancak imamların tâlimiyle ulaşılabileceği şeklinde özetlenebilir. Gazzâlî, Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye adlı eserinde onların şüphe uyandırıcı görüşlerini geniş biçimde hem tanıtmış hem de eleştirmiştir. Bu eleştirilerde mantığın kural ve ilkelerine uygun akıl yürütmelerle kesin bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu, bunun için bir imamın tâlimine ihtiyaç bulunmadığı, akıl yürütmeyle kavranan matematiğin prensiplerinden ancak ahmakların şüpheye düşeceği, hatta mantıkî bir kıyas formuna uygun

biçimde üretilmiş olması şartıyla Allah'ın varlığına ait bir delilin bile güvenilir sayıldığı, kural olarak mantığın genel geçer kanunlarına göre ulaşılmış bir delilden şüphe edilemeyeceği, nihayet yeterli donanıma sahip her insanın bu tür deliller üretebileceği belirtilir. Gazzâlî'nin bu entelektüel çabası sayesinde Bâtınîlik fikir düzeyinde büyük bir darbe aldığı gibi bu münasebetle ortaya koyduğu eserler, İslâm dünyasında Aristo mantığının meşruiyet kazanmasında en büyük paya sahip olmuştur. Ancak J. van Ess'in (s. 97), "Gazzâlî'nin yaşadığı dönemden itibaren İslâm'da şüphecilik ölmüştür" şeklindeki genellemeci ifadesi fazla abartılıdır. Nitekim şüphecilik düşünce tarihindeki üretici anlamıyla, yani şüpheyi gerçeğe ulaşmanın metodu sayan bir düşünce tarzı şeklinde anlaşılırsa bizzat Gazzâlî'yi bu mânadaki şüpheciliğin İslâm dünyasında ilk ve tek temsilcisi olarak görmek gerekir. Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel'in sonunda (s. 215-216), düşünce hürriyetinin ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemine dikkat çekerken şuursuz mezhep bağlılarını, kılavuzunun koluna takılıp giden körlere benzetir ve onları gerçeği ararken kendi yollarını kendi düşünceleriyle belirlemeye çağırır. el-Münḳıẕ'da anlattığına göre (s. 3-10) Gazzâlî'nin şüpheciliği daha gençlik yıllarında aktarılmış (mevrûs) kanaatlerden şüphelenmesi, eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu hususta kendi bildikleriyle o dönemdeki başlıca fikrî hareketlerin konuya dair görüşleri hakkında kuşkuya düşmesiyle başlamıştır. Dönemindeki başlıca fikir akımlarını inceleyen ve şüpheci sorgulamalarını duyu verilerine, apaçık olduğu kabul edilen aklî önermelere ve bu önermeleri üreten bilgi vasıtalarına kadar götüren Gazzâlî neticede "Allah'ın kalbine attığı bir nurla" bu şüphelerden kurtulduğunu, artık aklın zorunlu bilgilerini kesin biçimde kabul ettiğini belirtir. Gazzâlî bu şüphe tecrübesinin ardından aklın ilk prensiplerinin aranmaması gerektiğini, çünkü onların zaten mevcut olduğunu ifade eder; böylece geniş bir şüphe ve zihinsel/mânevî tecrübe sürecinin sonunda aklın otoritesine ve güvenilirliğine yeniden dönmüş olur. Buna göre Macdonald'ın bu tecrübe sürecinin sonunda Gazzâlî'nin artık kendini akla güveni yıkmaya adadığı yolundaki iddiasını (EI, II, 146) kabul etmek mümkün değildir.

Batı felsefesinde Michael Eyguem de Montaigne, Blaise Pascal, Descartes, Pierre Bayle gibi filozoflardan itibaren şüphecilik yeniden önem kazanmaya başlamış ve giderek felsefî düşünce ile bilimin ön şartı haline gelmiştir. Bu filozoflardan özellikle Descartes şüpheciliği bilgide kesinliğe ulaşmanın bir

aracı olarak kullanmış, bu sebeple onun şüpheciliği metodik şüphecilik diye adlandırılmıştır. Gazzâlî gibi Descartes da bütün bildiklerinin kendisine duyular yoluyla geldiğini, duyuların ise aldatıcı olduğunu düşünerek her şeyden şüphe etmiştir. "Şüphe ettiğim kesindir; şüphe etmek düşünmek, düşünmek de var olmak demektir. Düşünüyorum, o halde varım." Bu temel önermeden yola çıkan Descartes önce Tanrı'nın, daha sonra âlemin varlığı fikrine ulaşır. Sonuçta onda şüphe yerini akla olan sarsılmaz güvene bırakır. Akla karşı imanı savunan Bayle ise aklın sadece her şeyi daha karmaşık hale getirmeye ve şüpheler uyandırmaya yaradığını, felsefenin insana sağlayacağı en büyük faydanın felsefe yoluyla gerçeğe ulaşılamayacağını göstermek olduğunu, hiçbir bilimde gerçek kesinlik bulunmadığını, dinle bilim arasında ortadan kaldırılamaz bir çelişmenin var olduğunu savunmuştur. David Hume, cisimler dünyasının varlığını ancak bir ihtimal olarak görüp aklın böyle bir dünyayı hiçbir zaman kesinlikle kanıtlayamayacağını ileri sürerken Immanuel Kant, insanın nesneleri oldukları gibi (numen) değil ancak görünüşleriyle (fenomen) bilebileceğini, numenin özü gereği bilinemez olduğunu düşünmüş, buradan hareketle teorik akılla Tanrı'nın varlığına inanmanın da inkâr etmenin de mümkün görülmediğini, inanca ulaşmanın yolunun pratik akıl olduğunu savunmuştur.

Başta Descartes olmak üzere bazı Batılı düşünürlerle Gazzâlî'nin şüpheciliği ve diğer felsefî görüşleri üzerinde karşılaştırmalar yapılmakta, Gazzâlî'nin eserlerinin XII. yüzyıldan itibaren Batı'da tanınmasının metodik şüpheciliğin gelişmesinde etkili olduğu düşünülmektedir (meselâ bk. Ülken, s. 377-387; Çubukçu, s. 99-107; M. Akīl b. Ali el-Mehdî, s. 329-331).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ryb" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ryb" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 665-666, 780; Tâcü'l-ʿarûs, "şbh" md.; Kāmus Tercümesi, I, 282-283; IV, 813, 1090; Wensinck, el-Muʿcem, "ryb", "şkk" md.leri; Müsned, II, 445, 446; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992,

I, 129-130; IV, 351-355; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳ-dü'l-ferîd, II, 407; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 50-52; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 6-7; Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel, Kahire 1328, s. 215-216; a.mlf., Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 73-131; a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl (nşr. Ahmed el-Câlindehrî), Lahor 1971, s. 2-10; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 18-19; Teftâzânî, Şerḥu ʿAḳāʾidi'n-Nesefî, İstanbul 1308, s. 19-25; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 31, 600; III, 110; Elmalılı, Hak Dini, I, 164-165; Alfred Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1949, s. 17, 33-34, 86, 188-190; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, İstanbul 1957, s. 377-387; İbrahim Agâh Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphecilik, Ankara 1964, s. 99-107; J. van Ess, "Skepticism in Islamic Religious Thought", God and Man in Contemporary Islamic Thought (ed. Charles Malik), Beirut 1972, s. 83-98; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 1980, s. 279-280, 347, 403-406; M. Akīl b. Ali el-Mehdî, el-Menhecü'l-felsefî ʿinde'l-Ġazzâlî ve Dîkart li'l-vüṣûl ile'l-ḥaḳīḳa, Kahire, ts. (Dârü'l-hadîs), s. 329-331; Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 1-22; D. B. Macdonald, "al-Ghazālī", EI, II, 146.

Mustafa Çağrıcı

ŞÜRAHBÎL b. HASENE

(شرحبيل بن حسنة)

Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân, Ebû Vâile) Şürahbîl b. Hasene bint Mutâ‘ el-Kindî (ö. 18/639)

Vahiy kâtibi ve kumandan.

573 veya 574 yılında Mekke'de doğdu. Temîm kabilesine mensup olduğu zikredilmişse de aslen Kindelidir. Mekke'de Zühreoğulları'nın halîfi olarak yaşayan babası Abdullah, Şürahbîl çok küçük yaşta iken öldüğünden annesi Hasene'ye nisbet edilmiştir. Hasene'nin de kendi annesi olmadığı ve onun Şürahbîl'i küçük yaşta evlât edindiği belirtilir. Şürahbîl babasının vefatından sonra annesiyle evlenen, Kureyş kabilesine mensup Süfyân b. Ma‘mer el-Cümahî'nin yanında büyüdü. Gençlik yılları Mekke'de geçti ve okuma yazma bildiği için itibar gördü. Otuz beş yaşlarında aile fertleriyle birlikte müslüman oldu. İlk iman edenlerle birlikte müşriklerin işkencelerine mâruz kaldı ve ikinci kafile ile Habeşistan'a hicret etti. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin ardından o da Medine'ye geldi ve üvey babasının akrabaları olan Züreykoğulları'nın yanına yerleşti. Medine'ye gelişi 7 (628) yılındaki Hayber Gazvesi sırasında olmuştur. Bu tarihten sonra Şürahbîl birçok seriyye ve gazveye katıldı. Resûl-i Ekrem'in vahiy kâtipliğini yaptı ve çeşitli antlaşmaların metinlerini yazdı. Bunlardan biri, Tebük Gazvesi esnasında cizye vermek üzere kendileriyle antlaşma yapılan Eyle halkı ve önderleri Yuhannâ b. Ru‘be'ye gönderilecek metindir (Muhammed Hamîdullah, s. 117-118). Resûlullah vefat etmeden kısa bir süre önce Şürahbîl'i Mısır'a elçi olarak gönderdi ve Şürahbîl Resûlullah'ın vefatından sonra Medine'ye dönebildi.

Şürahbîl b. Hasene'nin adı Hz. Ebû Bekir döneminde sıkça duyulmaya başlandı. Halife onu Yemâme tarafında peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Müseylimetülkezzâb üzerine gönderdiği İkrime b. Ebû Cehil'e yardım etmek üzere oluşturulan yeni bir birliğin başında ve Müseylime'yi İslâm devletine itaate davet eden bir mektupla birlikte yolladı. Ancak

Müseylime'ye karşı savaşmakta aceleci davranan İkrime başarı sağlayamadı. Şürahbîl de yeterli kuvvete sahip olmadığı için aynı âkıbete uğradı. Hâlid b. Velîd'in Müseylime'yi bertaraf etmesinin ardından Hz. Ebû Bekir, Irak ve Suriye taraflarının fethi için ordular gönderdi. Suriye'ye yollanan orduların başında Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Yezîd b. Ebû Süfyân ve Amr b. Âs ile beraber dördüncü kumandan sıfatıyla Şürahbîl b. Hasene de vardı. Şürahbîl emrindeki 3000 kişiyle Tebük üzerinden Ürdün'e ulaştı. Gelen yardımcı kuvvetlerle asker sayısı 7500'e ulaşınca diğer ordu kumandanlarıyla birlikte Busrâ şehrini kuşattı. Irak'ta bulunan ve Suriye-Filistin ordularının başkumandanlığına tayin edilen Hâlid b. Velîd'in komutasında şehir fethedildi. Müslümanların Suriye'deki ilerleyişini durdurmak isteyen Bizans ordusu Ecnâdeyn'de İslâm ordusuyla karşılaştı (13/634). Hâlid b. Velîd, bu savaşta Şürahbîl'i Amr b. Âs ile beraber ordunun sağ cenah kumandanlığında görevlendirdi. Büyük fedakârlıklar gösteren Şürahbîl savaşın kazanılmasında önemli rol oynadı; ardından Beysan'a çekilen Bizans ordusunu takip etti. Zaferle sonuçlanan Fihl savaşında da kumandan olarak yer aldı. Dımaşk kuşatmasında Ferâdîs Kapısı'nı tuttu ve fetih sırasında şehre birlikleriyle bu kapıdan girdi. Yermük Savaşı'nın kazanılmasında da kumandan sıfatıyla Şürahbîl'in büyük payı oldu (15/636). Kudüs Bizanslılar'dan teslim alınırken Hz. Ömer'le birlikte şehre girdi.

Suriye-Filistin bölgesinde Akkâ, Sûr ve Taberiye gibi yerleri ele geçiren Şürahbîl b. Hasene 18 (639) yılında Amvâs'ta ortaya çıkan veba salgınında öldü. Kabri, Ürdün'de Livâü'l-ağvâri'ş-şimâliyye bölgesindeki Vâdilyâbis köyünde bir caminin son cemaat mahallinde özel bir bölmede bulunmaktadır. Mısır'ın fethinden sonra burada yaşadığına dair bazı kaynaklarda yer alan rivayetlerle (İbn Abdülhakem, s. 231, 314) kabrinin Kilis'te olduğuna dair rivayetler doğru değildir. Hz. Peygamber'in ilk vahiy kâtibi olan Şürahbîl b. Hasene (M. Mustafa el-A‘zamî, s. 66-67) hicretin ardından onun yanında bulunduğu dönemlerde de vahiy kâtipliğini yapmıştır. Kendisinden sadece bir iki rivayet nakledilmiştir. Râvileri arasında iki oğlu Rebîa ve Abdurrahman ile Ebû Abdullah el-Eş‘arî'nin adları geçmektedir (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 266).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 127-128; VII, 393-394; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 231, 314; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 698-699; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 512-513; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, III, 265-266; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 285; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1997, I, 167; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Beyrut 1398/1978, s. 66-67; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 117-118; Abdülmün‘im Abdürrâdî el-Hâşimî, Ḳādetü’n-nebî, Dımaşk-Beyrut 1410/1990, s. 89-120; C. E. Bosworth, “S̲h̲uraḥbīl b. Ḥasana”, EI² (İng.), IX, 508; Ahmed Saîd Hevâş, “Şüraḥbîl b. Ḥasene”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 630-631.

Mehmet Efendioğlu

ŞÜRAHBÎL b. SIMT

(شرحبيل بن السمط)

Ebû Yezîd (Ebü's-Sımt) Şürahbîl b. es-Sımt b. el-Esved el-Kindî eş-Şâmî (ö. 40/660 [?])

Sahâbîliği konusunda ihtilâf edilen kumandan ve vali.

Hem Câhiliye hem İslâm döneminde yaşadığı bilinmekle birlikte sahâbîliği konusunda ihtilâf edilmiştir. Buhârî onun sahâbî olduğunu belirtirken İbnü's-Seken ve İbnü'l-Esîr bunun kesin sayılmadığını belirtmiştir. Bazı kaynaklarda İbn Sa'd'a dayanılarak Şürahbîl'in Hz. Peygamber'i ziyarete geldiği ve bu ziyaret esnasında müslüman olduğu kaydedilmekteyse de İbn Sa'd'ın onu Şamlı tâbiîlerin ilk tabakasında zikretmesinden dolayı bu bilgiye güvenilmeyeceği anlaşılmaktadır. İbn Hibbân'ın Şürahbîl'i eserinde hem sahâbe hem tâbiîn bölümünde kaydetmesi onun da bu hususta kesin bir kanaate varamadığını göstermektedir. Şürahbîl'in irtidad hareketlerini bastırmaya yönelik askerî faaliyetlerde bizzat çarpıştığı, Yermük ve Kādisiye savaşlarına katıldığı, hatta Yermük'te babasıyla birlikte savaştığı (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 264) ve Kādisiye savaşının önde gelen kumandanlarından biri olduğu belirtilmektedir. Gerek Humus'un fethinde gerekse fetihten sonraki uygulamalarda bir kumandan sıfatıyla aktif rol oynadı. Humus'un boşaltılmış evlerini müslümanlara taksim etti. Sıffîn Savaşı'nda Muâviye tarafında yer aldı. Pek çok muharebede kumandanlık yaptı ve yirmi yıl kadar Muâviye'nin Humus valiliği görevini yürüttü. Şürahbîl'in Humus'ta veya Sıffîn'de öldüğü, cenaze namazını sahâbî Habîb b. Mesleme'nin kıldırdığı belirtilmekte, ölümü hakkında 36 (656), 40 (660) ve 42 (662) gibi üç farklı tarih verilmektedir. Şürahbîl b. Sımt, doğrudan Hz. Peygamber'den, ayrıca Selmân-ı Fârisî, Ubâde b. Sâmit, Ömer b. Hattâb, Amr b. Abese, Kâ'b b. Mürre gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş; kendisinden Cübeyr b. Nüfeyr, Amr b. Esved, Kesîr b. Mürre, Sâlim b. Ebü'l-Ca'd, Mekhûl b. Ebû Müslim gibi tâbiîler rivayette bulunmuştur. Şürahbîl'in gerek sened zincirinde yer aldığı gerekse metninde isminin

geçtiği rivayetler Kütüb-i Sitte ile diğer hadis kitaplarında kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 445; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 248-249, 372; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, III, 187; IV, 364; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXII, 455-463; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 141-143; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 513-514; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 418-421; Zehebî, el-Kâşif (nşr. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb - Muhammed Avvâme), Cidde 1992, I, 482; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 264, 329-331; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 322-323; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 117.

Mahmut Kavaklıoğlu

ŞÜRB

(الشرب)

Sâlikin ilâhî aşkı yoğun ve sürekli biçimde yaşaması anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte şürb “içmek” anlamına gelir. Kur’an’da üç yerde geçen (eş-Şuarâ 26/155; el-Kamer 54/28; el-Vâkıa 56/55) şirb kelimesi “içecekten alınan pay, hisse” demektir. Aynı kökten türeyen içecek şey, içki anlamındaki şarâbın ise hem olumlu (el-İnsân 76/5-6, 21; el-Mutaffifîn 83/28) hem olumsuz (el-En‘âm 6/70; Yûnus 10/4) kullanımları vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de cennette su, bal, yağ ve hamrdan yapılmış şarap ırmaklarının bulunduğu bildirilir (Muhammed 47/15). İçme eylemi daima susamışlığı (ataş) ve suya kanmayı (rey) çağrıştırır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî kıyamet günü kevser havuzundan bir defa içenlerin bir daha susamayacağını, cennette de söz konusu içeceklerin sürekli olacağını belirtir. Birincisine “susuzluğu ve harareti gidermek için içme”, ikincisine “haz ve zevk için içme” denir (el-Fütûḥât, II, 724).

Tasavvufta şürb, temiz kalplerin ve ruhların ilâhî ikramlardan kendilerine verilenlerle nimetlenmesi demektir. Bu hal, kulun rabbine yaklaşarak kalbine vârit olan müşahede nurlarıyla nurlandığından “susuz insanın su içmesi” anlamındaki şürbe benzetilmiştir (Serrâc, s. 449). Hücvîrî şürbü “taatin hazzı, ikramın zevki, ünsün lezzeti” şeklinde tarif ettikten sonra bedenin su ile, ruhun gönül huzuru ile tatmin edildiğini söyler. Ona göre şürb olmadan hiçbir şey gerçekleşmez (Keşfü’l-maḥcûb, s. 507). Kuşeyrî şürbü zevk-rey ve sekr-sahv terimleriyle açıklar. Zevk sâlikin ilâhî mânaları tatması, şürb onlarla beslenmesinin süreklilik göstermesi, rey kanmadır. Zevk şürbün başlangıcı, rey sonucudur. Zevk “mânevî sarhoşluk” mânasında sekrin başlangıcını, şürb tam sekr halini, rey ise “mânevî uyanıklık” anlamında sahv halini ifade eder. Sühreverdî’ye göre zevk iman, şürb ilim, rey ise haldir. Zevk kalbine ansızın mânevî haller gelip giden sâliklere (bevâdih, ehl-i zevk), şürb mânevî hallerin bir nebze daha kalıcı olduğu kişilere, rey ise ahval ehline hastır. İbnü’l-Arabî’ye göre zevk ilâhî

tecellilerin ilk esası, şürb tecellilerin ortası, rey her makamın son haddidir. İbn Acîbe ilmin meyvesinin amel, amelin neticesinin hal, halin neticesinin zevk, zevkin neticesinin şürb olduğunu söyler. Şürbü sekr, sekri de sahv takip eder. Sahvdan sonra kemale ve vuslata ulaşılır. Tasavvuf edebiyatında su, süt, bal şerbeti ve şarap farklı derecelerdeki ilim, mârifet, aşk ve mestliğin simgeleri diye kullanılır. Nitekim Hz. Peygamber bir rüyasını anlatırken kendisine sunulan bir kadehten süt içtiğini, artan kısmını Hz. Ömer'e verdiğini ifade ettikten sonra sütün ilmin simgesi olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Taʿbîr", 15, "Müsâḳāt", 1; Tirmizî, "Rüʾyâ", 9; Nesâî, "Ṣıyâm", 54).

Tasavvufta şürb ve şarap terimleri ilâhî aşkla ilişkilendirilir. Zünnûn'a göre şürb ilâhî muhabbeti avuç avuç, dolu dolu içmek ve kanmaktır (Serrâc, s. 449). "Aşk kadehinden öyle içtim ki bir daha susamadım" diyen Yahyâ b. Muâz er-Râzî'ye Bâyezîd-i Bistâmî, "Dünyadaki bütün denizleri içsen bile kanmamalısın, hararetin geçmemeli, daha fazlasını istemelisin" demiştir (Kuşeyrî, s. 221). İlâhî muhabbet kadehinden bir defa içip kananların yanı sıra içtikçe harareti artanlar ve kanamayanlar da vardır. Bâyezîd-i Bistâmî gibi kanmanın imkânsızlığını savunanlar olduğu gibi aksi görüş ileri sürenler de vardır (İbnü'l-Arabî, II, 551-552). Abdurrahman-ı Câmî'ye göre aşk ve şarap kabarıp coşma, çeşitli şekillere girme, vücudun bütün zerrelerine sirayet etme, insanı mertlik, cömertlik ve tevazu hallerine kavuşturma özelliklerine sahiptir. İkisi de insanı kendinden geçirir, kayıtsız duruma getirir, sırlarını ifşa etmesine sebep olur. Aşk ve şarapta içme arzusu tükenmez, kanmak söz konusu değildir (Levâmiʿ, s. 122-127).

Şarâb-ı ezelî, şarâb-ı elest "kadîm tecellî", şarâb-ı tevhid "ilâhî zâtta fâni olma", şarâb-ı aşk "coşkun aşk", şarâb-ı lâ-yezâlî "tecellî mertebeleri", şarâbhâne "melekût âlemi ve ârifin iç âlemi" anlamlarına gelir (Ca'fer Seccâdî, s. 498-503). Tasavvuf edebiyatında şürb ve şarapla ilgili sembollerden kadeh ve kâse sâliki cezbeye sevkeden mânevî hali, ârifin gönlü ve ilâhî

aşkın şarabıyla mest olan kişinin vücudunu, sâkî ise insanda ilâhî aşkı uyandıran, gönül kadehine ilâhî aşk şarabını sunan kimseyi, mürşid-i kâmili ifade eder. Şarap vb. remizlerle tasavvufî aşkı anlatan çok sayıda şiir yazılmıştır. İbnü'l-Fârız'ın el-Ḳaṣîdetü'l-ḫamriyye'si bu tür şiirlerin en

meşhurlarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, İstanbul 1317, s. 808; Kāmus Tercümesi, I, 315-318; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 449; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 203, 221; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Tahran 1338 hş., s. 507; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 507, 528, 542; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 724; a.e., Beyrut, ts., II, 551-552; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 63, 90-104, 318-328; Abdurrahman-ı Câmî, Levâmiʿ (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1360 hş., s. 122-129; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 233; Ca'fer Seccâdî, Ferhengi Lugāt u Iṣṭılâḥât u Taʿbîrât-ı ʿİrfânî, Tahran 1991, s. 498-503; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti't-taṣavvufi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 393-394.

Süleyman Uludağ

ŞÜREYH b. HÂRİS

(bk. KĀDÎ ŞÜREYH).

ŞÜREY‘İYYE

(الشريعيّة)

Allah’ın Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’e hulûl ettiğini ileri süren aşırı Şiî Şürey‘î’nin (ö. II./VIII. asrın sonları [?]) görüşlerini benimseyen gālî fırka

(bk. GĀLİYYE; HULÛL).

ŞÜRNÛBÎ

(bk. ŞERNÛBÎ).

ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT

(الشروط والسجلاّت)

Hukukî muameleleri ve mahkeme kayıtlarını belgeleme usulünü konu alan ilim ve bu alanda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “hukukî muameleleri kayıt altına almak üzere düzenlenen belge, senet” anlamındaki şartın çoğulu şürût ile “yargı kararını içeren belge, i‘lâm, mahkeme defteri” mânasına gelen sicillin çoğulu sicillât kelimelerinden oluşan bir tabirdir. İslâm’ın erken dönemlerinden itibaren şürût kelimesi, hem hukukî muamelelere dair yazılacak belgelerin düzenlenme esaslarını tesbit eden ilmi hem de bu alanda yazılan eserleri ifade etmek için kullanılmıştır. Literatürde ilmü’ş-şürût ve’s-sicillât, ilmü’t-tevsîk, ilmü’l-vesâik ve’s-sicillât, ilmü ezkâri’l-hukūk, ilmü’s-sakk, ilmü’l-mehâdır ve’s-sicillât diye anılan şürût ilminin İslâmî ilimler arasında seçkin bir yere sahip bulunduğu ve bu ilmin gereklerine uygun belge düzenlemenin bilgi, sanat, kültür ve tecrübe işi olduğu belirtilmiş, müslüman toplumlarda bu işle uğraşma itibarlı bir meslek sayılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de şartın “eşrât” (alâmetler) şeklindeki çoğulu ile (Muhammed 47/18) “sicil” (büyük kâğıt) kelimesi (el-Enbiyâ 21/104) birer defa geçmektedir. Birçok âyette peygamberlere indirilen bildirim ve hükümleri içeren metinler/yazılar “kitâb” (çoğulu kütüb) ve “sahîfe” (çoğulu suhuf) kelimeleriyle ifade edilmiş, ilmin tesbit ve neşir vasıtası olan yazının, kalem, kâğıt, defter gibi yazı malzemelerinin öneminden bahsedilmiştir (meselâ el-Bakara 2/282; el-Kalem 68/1; el-İnfitâr 82/11; el-Alak 96/1-5). Bu kelimeler ve türevleri hadislerde de geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “şrṭ”, “scl”, “ktb”, “sḥf”, “klm” md.leri).

İslâmiyet’ten önce okuma yazma bilenlerin sayısı az iken Kur’ân-ı Kerîm’in teşviki ve Hz. Peygamber’in aldığı tedbirler sayesinde toplumda okur yazarların sayısında önemli artışlar meydana gelmiş, kısa zamanda yazının kullanımı yaygınlaşmıştır. Kur’an’da borç ilişkisinin ispatını kolaylaştıran hususlar üzerinde önemle durulmuştur (özellikle el-Bakara 2/282). Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren bazı kişiler hukukî

muameleleri ücretsiz olarak yazıya geçirip belgelendirme işiyle tanınmaya başlamış, diğer taraftan davaların çoğalması kadıları aynı mesele hakkında verilen hükümler arasında doğabilecek çelişkileri gidermek için mahkeme kararlarını yazılı hale getirmeye yöneltmiştir. I. (VII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren İslâm coğrafyasının genişlemesi, müslümanların çeşitli kültür ve medeniyet çevrelerine mensup topluluklarla yakın temas içine girmesi vb. etkenler hem hukukî muamelelerin yazıya geçirilmesine eskisinden daha fazla ihtiyaç duyulmasına yol açmış, hem de bunlarla ve bu kapsamda sayılan mahkeme kayıtlarıyla ilgili belgelerin dil, üslûp ve içerik yönünden yeni şartlara uygun biçimde düzenlenmesini gerektirmiştir. Böylece ilmü'ş-şürût ortaya çıkmış, hukukî muamelerle ilgili belgeleri düzenleme hizmeti serbest meslek şeklinde veya resmî görev olarak yerine getirilmiştir (ayrıca bk. HÜCCET; MAHKEME; NOTER). Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde belgeler daha ziyade tabaklanmış deriler, hurma dalları, hayvanların kürek ve kaburga kemikleri gibi malzeme üzerine yazılıyordu. Emevîler'in sonlarına doğru belgelerin ince deri, kumaş ve nihayet kâğıda yazılması yaygınlaşmış, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd devrinden itibaren belgeler için kâğıt dışında zorlukla saklanabilen, kısa zamanda bozulabilen ve kolayca kazıntı ve silinti yapılabilen yazı malzemelerinin kullanımı yasaklanmıştır (Özcan, I, 178).

İlk tanımlarına Taşköprizâde'nin Miftâḥu's-saʿâde'siyle (II, 60) Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'unda (II, 1046) rastlanan ve kısaca "hukukî muameleler hakkında yargı önünde geçerli ispat vasıtası sayılabilecek yazılı belgelerin hazırlanış metodunu öğreten ilim" şeklinde tanımlanabilecek olan ilmü'ş-şürûtun konusu yazıya geçirilip belgelendirilmesi açısından hukukî muamelelerdir. Bu ilmin asıl amacı muamelelerin yazıyla belgelenmesi esnasında uyulması gereken kuralları öğretmek, diğer amacı ise üslûp ve içerik yönünden uygulama birliğini sağlayacak örnek form belgeler hazırlamaktır. Fakihler, bu ilmin belirlediği ilkeler çerçevesinde belge düzenlenmesiyle elde edilebilecek faydaları şu şekilde sıralamıştır: Hakların korunması, ileride meydana gelebilecek ihtilâfların önüne geçilmesi, ihtilâfın yargıya intikali halinde hakkın ispatının sağlanması, ticarî, iktisadî ve hukukî ilişkilerde güven ve istikrarın temini, fâsid akidlerin önüne geçilmesi (Serahsî, el-Mebsûṭ, XXX, 167; Hâcibzâde, vr. 1b). İlkelerinin bir kısmını fıkıhtan, bir kısmını inşâ ilminden, bir kısmını da başta divan sistemi olmak üzere devletin resmî belge düzenleme

esaslarından alan şürût ilmi ayrıca toplumların örf ve âdetlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Dolayısıyla bu ilim muâmelâtla ilgili hükümleri inceleme konusu yapması yönüyle fıkhın, edebî metinlerin üslûp ve yazım kurallarını inceleme konusu yapması yönüyle de edebiyatın bir dalı şeklinde kabul edilmiştir. Fakihler şürût ilmini öğrenmenin dinî hükmünün toplum açısından farz-ı kifâye, birey açısından mendup olduğu sonucuna ulaşmıştır (Karâfî, X, 152-153; İbn Ferhûn, I, 248).

Şürût ilmi açısından özel öneme sahip başlıca kavram ve terimler şunlardır:
1. Muamele. Düzenlenecek belgelerin konusunu

bir hakkın kurulması, sona erdirilmesi veya düşürülmesi amacıyla yapılan ibrâ, vakıf, nikâh, talâk, vasiyet, bey‘, hibe, icâre, sulh, vekâlet, kefâlet gibi hukukî muameleler yanında yargılama hukukunda kendisine birtakım hukukî sonuçların bağlandığı dava, ikrar gibi irade açıklamaları oluşturur (bk. MUAMELE). Devlet başkanının veya temsilcisinin yaptığı arazi iktâı, kadı tayini, barış antlaşması gibi muameleler de bu ilmin kapsamında kabul edilmiştir. Bazı araştırmacılara göre bu tür muameleler hakkında düzenlenen belgelere normal şürût belgelerinin özelliğini taşıdığı için “eş-şürûtü’s-sultâniyye” adı verilebilir (Özcan, I, 83). Yine kadıların vakıflara kayyım, velisi olmayan küçüklere vasî ve kendi alanlarındaki kamu işleri için memur tayini gibi işlemler hakkında düzenledikleri belgeler bu kapsamda değerlendirilmiştir. Şürût eserlerinin asıl konusunu muamelelerin yazıya geçirilmesi sırasında uyulması gereken kurallar teşkil etmekle birlikte bazı eserlerde ayrıca ele alınan her muamelenin tanımı, rükün ve şartları hakkında kısa bilgi verilmektedir. Bazı şürût eserlerinde muamele türleri arasında ayırım yapılarak bir hakkın doğuşu, sona erdirilmesi ve düşürülmesi amacı taşıyan muameleler “şürût”, yargılama hukuku alanına giren muameleler ise “mehâdır ve sicillât” başlığı altında incelenmektedir.

2. Kitâbetü’l-vesâik. Belgeleri yazım kurallarına uygun olarak ve hukukun aradığı biçimde düzenleme işidir. Aynı anlamda “kitâbetü’ş-şürût, akdü’ş-şürût, hıttatü’l-vesâik, kitâbetü’s-sak, adalet” vb. terimler, davalarla ilgili tutanakları tutma ve mahkeme kararlarını yazma işini belirtmek için de “kitâbetü’l-mehâdır ve’s-sicillât” tabiri kullanılır.

3. Şürûtî/kâtip. Şürût ilminde uzman olanlara şürûtî ve ehlü’ş-şürût dendiği

gibi belge düzenleme işini üstlenen kişi için bunların yanında kâtibü'l-vesâik, sâhibü'l-vesâik, kâtibü'ş-şürût, müvessik, vessâk, vesâikī, kâtibü's-sak, sakkâk, adl, kâtibü'l-adl, kâtib-i adl, âkıd, muharrir, mukavelât muharriri vb. terimlere; mahkemede resmî belgeleri düzenleme işini üstlenen görevli için de kâtip, kâtibü'l-kādî, muharrirü'l-mehâdır ve's-sicillât vb. tabirlere yer verilmiştir. Belge düzenleme işinin özel bir yetenek ve ehliyet gerektirdiğini dikkate alan fıkıh âlimleri bu işi ister özel ister resmî olarak yapacak kişide aranacak niteliklerin kadıda arananlara yakın olduğunu belirtmiş, adalet vasfını taşıması yanında başta muamelerle ilgili hükümler olmak üzere fıkhı ve yazım kurallarını iyi bilmesi, sözleşme metinlerini okunaklı ve hatasız bir şekilde kaleme alabilmesinin lüzumunu ifade etmiştir. Şürûtînin uyması gereken başlıca kurallar şunlardır: Besmele ve hamdeleden sonra tarafların kimlik ve adreslerini, muameleye ilişkin beyanlarını, ileri sürdükleri şartları ilâve ve eksiltme yapmaksızın kaydeder. İleride herhangi bir tahrif yapılmaması için belgede rakamları yazı ile yazar, satır aralarını fazla açmaz, satır sonlarını boş bırakmaz, metnin sonuna satır sayısını yazabilir. Bir mezhebin görüşünü esas alıp düzenlese bile diğer mezhebe mensup bir kadıya ispat vasıtası olarak sunulabileceğini dikkate alarak belgede mümkün mertebe diğer mezheplerin görüşlerine aykırı düşecek ibare ve hükümlere yer vermez. Kaleme aldığı metni taraflara ve şahitlere okur, itirazları olup olmadığını sorar ve itirazları yoksa metnin sonuna belgenin düzenlendiği tarihi yazar, şahitlere imzalatıp kendisi de imza eder ve belgeyi hak sahibine verir. Usulüne uygun biçimde düzenlenen bir belgenin unutma halinde hatırlatma, inkâr halinde ispatlama gibi iki temel fonksiyonu vardır.

4. Şart. Muamelelere dair yazılan belgeyi (kitâb) ifade eder. Bu isimlendirmede şart kelimesinin "alâmet" anlamının esas alınmış olup muamelenin hükümlerini doğru ve güvenilir biçimde göstermesi, tarafları bağlaması, hakları güvence altına alması gibi özelliklere (alâmet) sahip bulunduğundan böyle adlandırılmıştır (Serahsî, Uṣûl, II, 302-303; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1293; Celâleddin el-İmâdî, vr. 8a). İlk dönem şürût eserlerinde bu belgelere yazılı olması sebebiyle kitab ve sahîfe dendiği gibi üzerine yazıldığı malzeme, muamelenin türü, işlevi vb. hususlara göre başka adlar da verilmiştir. Meselâ işlenmiş deri üzerine yazıldığı için "rak" ve "ruk'a", kâğıt vb. ince malzemeye yazıldığı için "varak", ispat vasıtası olarak kullanıldığı için "hüccet", hakkı güvence altına aldığı için "vesika",

sorumluluk yüklediği için “ahd, uhde, kabâle”, unutma halinde borcun miktarını ve vadesini hatırlattığı için “zikrü’l-hak”, şahitler imzalama sırasında ellerini bastıkları için “sak” denmiştir. Fakat zamanla bu kelimelerden bazılarında anlam genişlemesi olmuş, bazılarının kullanımı terkedilmiştir. Nitekim geç dönem fıkıh ve şürût eserlerinin bir kısmında şart teriminin eş anlamlısı olarak sadece kitab, zikr, hüccet, sak, vesika (Celâleddin el-İmâdî, vr. 8a; Hâcibzâde, vr. 1b), bir kısmında hüccet, vesika ve sakkin (Molla Hüsrev, II, 512) zikredildiği görülmektedir. Osmanlı hukuk literatüründe kitâbü’ş-şart yerine şartnâme ve mukāvelenâme, belgenin konusunu belirtmek için vekâletnâme, kefâletnâme, ahidnâme, iktânâme vb. terimler, Tanzimat’ın ardından muameleleri hukuken belgeleyen yazılar için senet terimi kullanılmıştır. Bir muameleyi hukuken belgeleyen yazıda bulunması gereken kayıtlar şunlardır: a) Muamele. Muamelenin türüne göre belgelerde yer alacak bilgiler, ifade tarzları ve kullanılacak terimler farklı olabilir. Meselâ peşin bir alım satım muamelesine dair düzenlenecek belgede satılan mala (mebî‘), bedele (semen), mebîin teslimine, bedelin ödendiğine dair bilgiler, varsa tarafların ileri sürdüğü şartlar ve muameleye ait diğer bilgiler kaydedilir. b) Taraflar. Yine muamelenin türüne göre taraflar bâyi‘/müşteri, vekil/müvekkil, râhin/mürtehin vb. şekillerde nitelendirilerek her birinin adı, baba adı, mesleği ve ikametgâhı yazılır. Muamele ehliyet ve yetkisine sahip kişiler asâleten yahut vekâleten taraf olabilirken veli ve vasîler velâyet ve vesâyeti altındaki kişiler adına taraf olabilmektedir. c) Şahitler. Şahitlerin huzurunda hazırlanmayan bir yazı hukuken belge niteliğini taşımadığı için mahkemede ispat vasıtası olarak kabul edilmez. İsimleri ve imzaları belgede kayıtlı bulunan şahitler bu belgenin içeriğinin şahididir. d) Şürûtî/kâtip. Metnin sonunda belgeyi düzenleyen şürûtînin adı ve imzası yer almalıdır. Öte yandan Memlükler gibi bazı İslâm devletlerinde mahkemelerde mahkeme kâtipleri veya resmen şahit diye görevlendirilen kişiler nikâh, bey‘, ibrâ gibi muamelelerle ilgili ikrar ve beyanları taslak halinde kaleme alıp kadının onayına sunuyorlar, onun gerekli düzeltmeleri yapmasının ardından metni temize çekiyorlardı. Hüccet, sak, vesika gibi isimlerle anılan ve bir nüshası Dîvânü’l-kādî’de muhafaza edilen bu tür belgelerde mahkemenin adı ve yeri, kadının ismi, imzası, alâmeti ve mührü, kâtibin ismi ve hazır bulunan şahitlerin adları gibi kayıtlara yer veriliyordu.

5. Dîvânü’l-kādî. Aslî görevi davaları karara bağlamak olan kadılara değişik

dönemlerde hükümleri icra ve cezaları infaz etme, hukukî muameleleri belgeleme (noterlik), vakıflara nezaret etme, velisi olmayan yetimlerin, mahcûr ve müflislerin mallarını koruma gibi görevler de verilince nâib, zabıt kâtibi ve memurlar dışında idarî görevleri yürütmek için vasî, kayyım gibi vazifeliler tayin etme ve görev alanına

giren konularda yaptıkları her çeşit hukukî ve idarî tasarrufu yazılı belgeye bağlama mecburiyetinde kalmışlardır. Böylece her mahkemede kımetr (torba, kitaplık), harîta (çanta) ve sefed (sepet) adlı mahfazalarda saklanan bir dîvânü'l-kādî (kadı arşivi, mahkeme sicilleri) meydana gelmiştir. Dîvânü'l-kādînin ağırlıklı kısmı hüccet, mahzar ve sicil adı verilen belgelerden oluşmaktadır. Görevi sona eren kadı bu belgeleri yeni tayin edilen kadıya teslim eder.

6. Hüccet. Şer'î mahkemede ele alınan kazâî vak'a ile ilgili olarak "taraflardan birinin kadı huzurunda yaptığı ikrarı ve diğerinin bu ikrarı tasdik ettiğini kayda geçiren, fakat hâkimin hükmünü içermeyen belge" demektir (bk. HÜCCET).

7. Mahzar. Fıkıh ve şürût literatüründe mahzar "tarafların veya şahitlerinin hâkim huzurunda yaptığı ikrar, yemin veya inkârın yahut dava ile ilgili sunduğu bilgi ve delillerin kaydedildiği belge, dava tutanağı" anlamında kullanılmıştır. Her mahzarda davacı, davalı ve iki taraf arasında dava konusu olan mesele olmak üzere üç temel unsur bulunur. Mahkemenin adı ve yeri, kadının adı, alâmeti ve imzası, şahit ifadeleri ve düzenleme tarihinin de yer aldığı mahzarların konusu yargı alanına giren her türlü kazâî vak'adır. Osmanlılar'da Tanzimat'ın ardından dava tutanakları ayrıca "zabt-ı deâvî cerîdeleri" adı verilen defterlere kaydedilmeye başlanmıştır. Gaip olup vekili de bulunmayan bir kimse aleyhine açılan davada hâkimin davacıyı ve şahitlerini dinledikten sonra davaya ilişkin beyan ve bilgileri yazıp gaip kişinin ikamet ettiği belde hâkimliğine gönderdiği mektup da (kitâbü'l-kādî ile'l-kādî, el-kitâbü'l-hükmî) mahzar hükmündedir. Mahzar kelimesi zamanla farklı mânalar kazanmış, özellikle Osmanlı muhitinde "resmî makamlara şikâyet, talep, teşekkür vb. hususlar için sunulan çok imzalı arzuhal" anlamında kullanılmıştır (bk. ARZUHAL; MAHZAR).

8. Sicil/İ'lâm. Sözlükte "yazılı sayfa, büyük kâğıt, defter" gibi anlamlara

gelen sicil fıkıh ve şürût literatüründe “hâkimin yargılama sonucunda davalının ikrarına veya yeminden kaçınmasına yahut şahitlerin beyanına dayanarak verdiği hükmü içeren belge” demektir. Bazı fakihlerin sicil ve mahzar kelimelerini birbirinin yerine kullandığı, bir kısım fakihlerin de davalının ikrar veya yeminden kaçınmasına binaen verilen hükmü içeren belgeye -sak/hüccet anlamında olmak üzere-mahzar, şahitlerin beyanlarına dayanarak verilen hükmü içeren belgeye de sicil adını verdiği, ayrıca fıkıh ve şürût literatüründe hüccet ve vesika kelimelerinin sicil ve mahzar belgelerini kapsayacak biçimde kullanıldığı görülmektedir (Molla Hüsrev, II, 512). Mahzardaki bilgi ve deliller esas alınıp düzenlenen her sicilde davayı kazanan (mahkûmun leh) davayı kaybeden (mahkûmun aleyh) ve hüküm konusu (mahkûmun bih) olmak üzere üç unsur bulunur. Bu belgede ayrıca mahkemenin adı ve yeri, kadının adı, alâmeti ve imzası, kâtibin ve şahitlerin isimleri ve düzenleme tarihi yer alır. İki nüsha olarak düzenlenen mahzar ve sicillerin birer nüshası mahkemede kalır, diğer nüshalar hak sahibine verilir, gerektiğinde diğer tarafa da verilir. Zamanla sicil kelimesi bir yönden anlam değişikliğine, diğer yönden anlam genişlemesine uğramıştır. Nitekim Osmanlı hukuk literatüründe Tanzimat’tan sonra taraflara verilen sicil nüshasının karşılığında i‘lâm terimi kullanılmış, kadıların taraflara verdikleri i‘lâm ve hüccetlerle görevleri gereği tuttukları kayıtları içeren defterlere -dîvânü’l-kādînın karşılığı olarak-sicil/sicillât (kadı sicilleri, şer‘iyye sicilleri) adı verilmiştir. Bazan i‘lâm, ma‘rûz, hüccet, emir, ferman gibi belge türlerinden her biri ayrı bir deftere, bazan da karışık biçimde bir deftere kaydedilmiştir. Osmanlı dönemine ait şer‘iyye sicilleri içerisinde birçok kayıt türü bulunmakta, mahkemedeki işlemler sonucu oluşan kayıtlar yanında İstanbul’dan gelen belge sûretleri de yer almaktadır.

Belgelerin Dili ve İspat Değeri. İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren hukukî muamelelere dair belgelerle mahkeme kararları Arapça kaleme alınmaktaydı. Sonraki devirlerde Farsça ibarelere de yer verilmiş (el-Fetâva’l-Hindiyye, VI, 160-190), Osmanlılar’da yaklaşık XVII. yüzyıldan itibaren Türkçe yazılmaya başlanmıştır. Fıkıh âlimleri yazının yazıya benzeyebileceği ve belgenin tahrif edilebileceği gerekçesiyle bu tür belgelerin ispat vasıtası olabilmesi için ikrarla veya âdil şahitlerin tanıklığıyla pekiştirilmesi gerektiği hususunda görüş birliğine varmıştır. Fakihlerin çoğunluğu kadının, yazıyı tanısa bile evrakta tahrifat yapıldığından emin olamayacağı için içeriğini hatırlamadığı bir davaya

ilişkin verdiği eski hükmünü şahit olmaksızın onaylayıp yürürlüğe koyamayacağını söylemiştir. Ancak Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel istihsânen kadıların kendi sorumlulukları altındaki mühürlü bir arşivde saklanan sak veya sicillerle şahitsiz amel edebileceği kanaatindedir. Şâfiî mezhebindeki bir görüş de böyledir. Sonraki dönem Hanefî literatüründe örfen muteber olan hükümdar beratları, tapu kayıtları, kadı ve vali menşurları, eski vakıf senetleri, emannâmeler, esnaf ve tüccarların kendi el yazılarıyla tuttukları muhasebe defterleri gibi yazılı delillerin doğruluklarına dair şahit aranmaksızın ispat vasıtası kabul edileceği belirtilmiştir. Mecelle'de, bir hâkim tarafından usulüne uygun biçimde düzenlenen ve sahte olma ihtimali bulunmayan i'lâm ve senetle şahit olmaksızın amel edilebileceği belirtilmiş (md. 1821), yazılı delillerle ilgili maddeler de (md. 1606-1612) bu esasa göre düzenlenmiştir (ayrıca bk. HÜCCET).

Literatür. Şürût kurallarının toplum hayatıyla yakın ilişkisi ve pratik hayatta duyulan ihtiyaç sebebiyle konunun bazı fıkıh ve edebü'l-kādî kitaplarında ayrı bölümler halinde ele alınmasıyla yetinilmemiş, bu hususta müstakil eserler yazılmaya başlanmış, giderek şürûtla ilgili zengin bir hukuk nazariyesi ve literatürü oluşmuştur (İbnü'n-Nedîm, s. 292-344; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1046; Özcan, I, 183-200). Fıkıh mezheplerinin bölgesel planda da olsa yargı birliğini ve hukukî istikrarı sağlama gibi bir fonksiyon ifa etmesi, hukukî muamelelere ilişkin belgelerin yazımını üstlenenlerin bunları belirli bir mezhep disiplini içinde düzenlemesi şürût türü eserlerin mezheplere göre yazılmasını gerektirmiştir. Bu eserler, şürûtla ilgili aslî ve tâli konulara bütün halinde yer verme ve uygulamaya yönelik bilgi ve örneklendirmeler içerme özelliğiyle dikkati çeker. Kaynaklarda şürût ilminin öncüsünün Ebû Hanîfe olduğu ve bu alanda telif edilen ilk eserlerin de Hanefî fakihlerine ait bulunduğu kaydedilir. Şürût türünün gelişmesinde Şâfiî ve Mâlikî fakihlerin önemli, Zâhiriyye ve Taberiyye fakihlerinin kısmî katkılarının bulunduğu, Hanbelî fakihlerin ise bu konuda fazla mesai harcamadığı görülmektedir. Hanefî mezhebinde şürût ilminin temel konularını ayrıntılı ve sistematik biçimde kaleme alan ilk fakihin bazı kaynaklarda Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (Ziriklî, VIII, 228), bazılarında ise Hilâl b. Yahyâ el-Basrî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1046) olduğu belirtilir. Tabakat kitaplarında Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Zeyd Ahmed eş-Şürûtî, İbn Semâa et-Temîmî, Yahyâ b. Eksem, Hassâf, Bekkâr b. Kuteybe gibi âlimlerin şürût türünde

eser yazdıkları zikredilmekle birlikte bunlardan hiçbiri zamanımıza ulaşmamıştır.

Bu dal da günümüze kadar gelen eserlerin ilki Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’ye (ö. 321/933) aittir. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Hâkim es-Semerkandî’nin Kitâbü’ş-Şürûṭ ve ʿulûmi’ṣ-ṣukûk (nşr. Ahmed Câbir Bedrân, Kahire 1427/2006), Celâleddin b. Muhammed el-İmâdî’nin Ġurerü’ş-şürûṭ ve dürerü’s-sümûṭ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 722) ve Mehmed b. Eflâtûn er-Rûmî’nin eṣ-Ṣukûkü’ş-Şerʿiyye (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2697) adlı eserleri bu türün diğer örnekleridir. Zahîrüddin Hasan b. Ali el-Mergīnânî ve Kādî Celâleddin er-Rîğadmûnî, Necmeddin en-Nesefî gibi âlimlerin de bu dalda kitaplarının bulunduğu kaydedilir. Mâlikî mezhebinde İbn Lübâbe, Ferec b. Seleme el-Kurtubî, Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Mûsâ b. Ahmed el-Yahsubî el-Kurtubî gibi âlimlerin konuyla ilgili eserlerinin yanı sıra Muhammed b. Ahmed el-Attâr’ın el-Ves̱âʾiḳ ve’s-sicillât, İbnü’l-Hindî’nin el-Ves̱âʾiḳ ve’ş-şürûṭ, Ahmed b. Muhammed et-Tuleytılî’nin el-Muḳnîʿ fî ʿilmi’ş-şürûṭ (nşr. Fransisco Javier Aguirre Sadaba, Madrid 1994), Ebü’l-Hasan el-Mutayyitî’nin en-Nihâye ve’t-tamâm fî maʿrifeti’l-ves̱âʾiḳ ve’l-aḥkâm, Ebû İshak İbrâhim b. el-Hâc el-Gırnâtî’nin el-Ves̱âʾiḳu’l-muḫtaṣara (nşr. Mustafa Nâ-cî, Rabat 1987), Ali b. Yahya el-Cezîrî’nin el-Maḳṣadü’l-maḥmûd fî telḫîṣi’l-ʿuḳūd (nşr. Asuncion Ferreras, Madrid 1998) adlı kitapları zikredilebilir. Şâfiî mezhebinde Kerâbîsî, Müzenî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sayrafî, Ebû İshak el-Mervezî gibi âlimlerin eserlerinin yanı sıra İbn Habîb el-Halebî’nin Keşfü’l-mürûṭ ʿan meḥâsini’ş-şürûṭ, Minhâcî’nin Cevâhirü’l-ʿuḳūd ve muʿînü’l-ḳuḍât ve’l-muvaḳḳıʿîn ve’ş-şühûd (I-II, Kahire 1955) adlı kitabı da anılabilir. Tabakat kitaplarında Dâvûd ez-Zâhirî ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi fakihlerin de şürût dalında eser yazdıkları kaydedilmektedir. Osmanlılar döneminde telif edilen sak mecmuaları şürût türündeki eserlerin devamı ve örnekleri sayılabilir. Ruhi Özcan, Joseph Schacht, Emile Tyan, Jeanette Wakin, Vâil B. Hallâk (Wael B. Hallaq) gibi araştırmacılar şürût ilminin tarihî gelişimini, diğer hukuk sistemleriyle ilişkisini, fıkhın teorik hükümlerinin pratik hayata geçirilmesindeki etkisini ve belli başlı konularını farklı açıdan ele alarak eleştirel çalışmalar yapmışlar, böylece toplumların ticarî, iktisadî, hukukî ve içtimaî yapısı hakkında önemli bilgi ve belgeleri içeren kadı sicillerinin ve

şürût türü eserlerin tanıtılmasını sağlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, VI, 222; Tahâvî, Das Kitāb adkār el-ḥuqūq war-ruhūn aus dem al-Ğāmiʻ al-kabīr fiššurūt des Ebū Ğaʻfer Aḥmed ibn Muḥammed et-Taḥāwī (nşr. J. Schacht), Heidelberg 1927; a.mlf., The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sale from Ṭaḥāwi's Kitāb al-shurūṭ al-kabīr (ed. J. A. Wakin), Albany 1972; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 309-310; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 484-485, 535-536; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts., s. 292-344; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 92; XXX, 167-209; a.mlf., Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, II, 302-303; Celâleddin el-İmâdî, Ġurerü'ş-şürûṭ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 722, vr. 8a; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, III, 105; IV, 72-73, 405; İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 73, 75, 155-160; İbn Ebü'd-Dem, Edebü'l-ḳażâʾ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1404/1984, II, 184, 263-265; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. M. Bû Hubze), Beyrut 1994, X, 152-153, 375, 376, 400, 406; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, IV,1293; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IX, 1-6; Necmeddin İbrâhim b. Ali et-Tarsûsî, el-İʿlâm bi-muṣṭalaḥi'ş-şühûd ve'l-ḥük-kâm, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 119, vr. 1a, 20a; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʻd), Kahire 1406/1986, I, 44, 248, 282-287; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), s. 224-225; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 93-95; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1300, II, 511, 512; Alâeddin Ali b. Ebû Bekir b. İbrâhim b. Muhammed b. Müflih, Risâle fi'l-ʿamel bi'l-ḫuṭûṭ ʿinde'l-ḥükkâm ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. İbrâhim el-Matrûdî, Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 46 içinde), Riyad 1416/1996, s. 299-324; Minhâcî, Cevâhirü'l-ʿuḳūd ve muʿînü'l-ḳuḍât ve'l-muvaḳḳıʿîn ve'ş-şühûd (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1374/1955, I, 11-12; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 60; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, I, 33; X, 131-144, 156, 267-269; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 282-293, 390, 402, 450; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, VI,

312-320, 367-370; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1046; el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 160-389; Hâcibzâde Muhammed b. Mustafa, Bidâatü'l-hükkâm fî ihkâmi'l-ahkâm, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2273, vr. 1b; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 245; V, 435-437, 468; VI, 92; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1316, IX, 139-144, 151, 161, 217-219, 242-243; Türk Hukuk Lûgati, Ankara 1944, s. 134, 202, 309; E. Tyan, Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman, Beyrut 1945, s. 13-40, 46-48; Ali Himmet Berki, İslam Şeriatında Kaza, Ankara 1962, s. 53-60; Ebü'ş-Şitâ b. Hasan el-Gāzî, et-Tedrîb ʿale'l-ves̱âʾiḳı'l-ʿadliyye (nşr. Ahmed Gāzî el-Hüseynî), Rabat 1964, I, 1-5; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, s. e-f; J. A. Wakin, "Written Documents in Islamic Law", Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Leiden 1972, s. 347-354; Ruhi Özcan, el-Ḥâvî fî Şürûṭi'ṭ-Ṭaḥâvî (yüksek lisans tezi, 1972), Câmiatü Bağdâd, I, 15-39, 60-70, 83, 178, 183-200; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılâhlar, İstanbul 1973, s. 328-329; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 273-276; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 228; Resul Tosun, İslâm Hukukunda Mahkeme Sicilleri ve İspat Gücü (yüksek lisans tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-36; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîẖi'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, II, 371, 399-407, 427-435, 504; Muhammed b. Abdullah el-Âmir, ʿİlmü'ş-şürûṭ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve taṭbîḳātühû fî kitâbâti ʿadli'l-Memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye (yüksek lisans tezi, 1411/1991), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, s. 5-10; Hacer Kontbay, Endülüs'te Şürût İlmi (yüksek lisans tezi, 2009), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 57-100; Wael B. Hallaq, "Model Shurūṭ Works and the Dialectic of Doctrin and Practice", Islamiq Law and Society, II/2, Leiden 1995, s. 109-134; Muharrem Önder, "Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Şurût İlmi", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 11, Konya 2008, s. 391-395; W. Heffening - [Coşkun Üçok], "Şart", İA, XI, 350; Pakalın, III, 61, 210; "Tevs̱îḳ", Mv.F, XIV, 134-139; "Sicil", a.e., XXIV, 190-196; "Ṣak", a.e., XXVII, 47-48.

Fahrettin Atar

eş-ŞÜRÛTÜ’l-ÖMERİYYE

(الشروط العمريّة)

Hz. Ömer tarafından zimmîler hakkında konulduğu ileri sürülen şartlar.

Hz. Ömer’in hilâfeti esnasında Irak ve İran’ın, Suriye, Ürdün, Filistin ve Mısır’ın fethi tamamlanmış, müslümanlar büyük bir gayri müslim nüfusla meşgul olmak durumunda kalmıştı. Barış veya savaş yoluyla bu fetihleri gerçekleştiren kumandanlar, ele geçirilen şehir yahut bölgelerde yaşayan gayri müslimlerin başta cizye vergisi olmak üzere hak ve mükellefiyetlerini tayin ve tesbit edip onlarla anlaşmalar yapmışlar, bunları Hz. Ömer’in onayına sunduktan sonra yürürlüğe koymuşlardır. Kudüs’ün teslim anlaşması, Kudüslüler’in teklifi dolayısıyla oraya giden ve şartları bizzat belirleyen Hz. Ömer tarafından imzalanmıştır. Ebû Yûsuf’un Kitâbü’l-Ḫarâc’ı, Belâzürî’nin Fütûḥu’l-büldân’ı ve Taberî’nin Târîḫ’i gibi kaynaklarda yer alan bu şartlara, bir kısmı benzer veya aynı olan esaslar yanında çoğu zimmîlerin aleyhine bazı şartlar içeren ve Hz. Ömer’e nisbet edilen bir metin bazı muahhar kaynaklarda ve bilhassa bazı fıkıh kitaplarında “eş-şürûtü’l-Ömeriyye” veya kısaca “eş-şürût” yahut “ahidnâme-i Ömer” adıyla yer almaktadır.

Ebû Abdullah İbn Mende’nin Ġarâʾibü Şuʿbe adlı eserinde geçtiği söylenen (Müttakī el-Hindî, IV, 503-504) ve iki sayfa kadar olan bu metin Beyhakī (es-Sünenü’l-kübrâ, IX, 202), İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî (Sirâcü’l-mülûk, s. 110-111) ve İbn Asâkir’in (Târîḫu Dımaşḳ, II, 174-179) eserlerinde kaydedilmiş, daha sonraki müellifler tarafından da nakledilmiştir. Hz. Ömer’e izâfe edilen metnin bir kısmında şehirlerde

yeniden kilise ve manastır inşa edilmeyeceği, casusların saklanılmayacağı, âyinlerin açıkta yapılmayacağı, kıyafetlerin müslümanlarınkine benzetilmeyeceği, silâh imal edilmeyeceği ve üstte taşınmayacağı, çarşı pazarlarda açıktan haçlarla dolaşılmayacağı gibi eski kaynaklarda mevcut şartların bulunduğu görülmektedir. Buna karşılık eski kaynaklarda yer almayan, bir kısmı Emevîler ve çoğu Abbâsîler zamanında konulan

mâbedlerinden harap olanları, özellikle de müslüman mahallelerinde bulunanları tamir etmeyecekleri, müslümanların kiliselerine girmelerine engel olmayacakları, seyahat eden her müslümanı evlerinde üç gün barındıracakları, çocuklarına Kur'an okutmayacakları, kimseyi dinlerine davet etmeyecekleri, müslümanları daima hürmetle karşılayacakları, müslümanların konuştuğu dille konuşmayacakları, onların künyelerini almayacakları, eyerli hayvanlara binmeyecekleri, mühürlerini Arapça kazdırmayacakları, alkollü içki satmayacakları, bellerine zünnar takacakları ve aynı kıyafeti her yerde koruyacakları, müslümanların evlerinin içine bakmayacakları gibi Hz. Ömer'e ve onun devrine nisbet edilmesi doğru olmayan şartların yer alması dikkat çekmekte ve bu metnin sonradan ilâve edilen benzeri diğer maddelerinin de Hz. Ömer'e izâfe edildiği anlaşılmaktadır.

eş-Şürûtü'l-Ömeriyye metninin Hz. Ömer dönemine ait olmadığı hususuyla ilgili görüşlerin ileri sürülmesi, yalnızca yukarıda bir kısmı yazılan ve o dönem antlaşmalarında bulunmayan esasların burada mevcut olmasından ibaret değildir. Şöyle ki: Abdurrahman b. Ganm'dan (ö. 78/697) rivayet edilen ve Suriye yahut el-Cezîre bölgesi hıristiyanları tarafından Hz. Ömer'e yazılmış bir mektuptan ibaret olan bu metnin "falan şehir hıristiyanlarından Ömer'e…" şeklinde bir şehir adı zikredilmeden yazılmış olduğu görülmektedir. Ayrıca hemen hiçbir antlaşmada rastlanmayan bir üslûpla kaleme alınan şartlar, Hz. Ömer ya da onun vali veya kumandanlarından biri tarafından değil bir bölgenin hıristiyanları yahut bütün hıristiyanlar adına ve onların ağzından yazılmıştır. Belgede bir şehir isminin zikredilmemesi ve metindeki şartların hıristiyanlar tarafından kendileri için belirlenmesi belgenin daha başından itibaren Hz. Ömer'e nisbetinde şüphe uyandırmıştır. Tesbit edilebildiği kadarıyla bu belgeye ilk defa eş-şürûtü'l-Ömeriyye adını veren İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çok meşhur olan bu mektubun isnada ihtiyacı olmadığını, çünkü imamların bunu kabul edip kitaplarında zikrettiklerini ve delil olarak gösterdiklerini, halifelerin de bununla amel ettiklerini … belirtmesi (Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme, II, 663-664) yaygınlığın ve şöhretin metnin sıhhatine delil olamayacağı, sadece şöhretine bakılarak isnaddan müstağni kabul edilemeyeceği, metinde Hz. Ömer zamanında konulan bazı şartların bulunmasının metnin tamamının sahih kabul edildiğini göstermeyeceği gibi gerekçelerle eleştirilmiş, önemli farklılıklar taşıyan bu senedsiz metnin Hz. Ömer'e

nisbetinin doğru olamayacağı ileri sürülmüştür (a.g.e., II, 663). İbn Kayyim adı geçen eserinin dörtte birini bu metne ve bu metin üzerine yazdığı şerhe ayırmış, ayrıca bu şerhin ayrı bir kitap olarak kabul edilmesini istemiş (a.g.e., II, 778, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 14, 25), eserin nâşiri Subhî es-Sâlih de müellifin bu isteğini göz önüne alarak şerhi hem Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme içinde (II, 657-893) hem de ayrı kitap halinde Şerḥu'ş-Şürûṭi'l-ʿÖmeriyye adıyla yayımlamıştır (Dımaşk 1381/1961). eş-Şürûṭ metnini inceleyen Subhî es-Sâlih, bunun muhtevasının İslâm hukukunun gayri müslimlerle ilgili hemen bütün hükümlerini ve İbn Kayyim'in yaşadığı dönemde zimmîlere karşı sertleşen hukukî anlayışın esaslarını ihtiva ettiğini belirtir (a.g.e., neşredenin girişi, I, 14 vd.). Corcî Zeydân ise bu metne ahidnâme-i Ömer adını verip Hz. Ömer'e nisbet edilmesinin uygun olmadığı gibi bir anlayışın Halife Ömer'in âdil şahsiyeti göz önüne alındığında düşünülebileceğini söylemekle birlikte sonunda metnin Hz. Ömer'e aidiyetini kabul ederek inceleme cihetini tercih etmiştir (Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi, IV, 177-190). Hangi şehir halkınca düzenlendiğinin belirtilmemesi, mağlûp tarafça tertip edilmesi, Hz. Ömer zamanında yapılan diğer antlaşmalarda bulunmayan şartlar ihtiva etmesi gibi sebeplerle çağdaş müslüman ve Batılı araştırmacıların hemen hemen tamamı bu metni gayri mevsuk bulmuş ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan kısıtlamaların Hz. Ömer'e nisbet edilmesi gayretinden doğduğunu ileri sürmüştür (Fattal, s. 66-69; Tritton, s. 8-10; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 130-136; Fayda, s. 180; Öztürk, s. 239-240). Tarih boyunca bir kısım gayri müslim zümrelerin Hz. Peygamber'e "ahd" veya "ahid-nâme-i nebevî" adıyla bazı muahede metinleri nisbet ettikleri bilinmektedir; bunlardan biri "el-ʿAhd ve'ş-şürûṭ elletî şereṭahâ Muḥammed resûlullāh li-ehli'l-milleti'n-naṣrâniyye" ismiyle Antonius Vitray tarafından Arapça metni ve Latince çevirisiyle birlikte basılmıştır (Paris 1630; uydurma başka metinler için bk. C. Zeydan, IV, 174-177; Muhammed Hamîdullah, s. 180-190, 195-197 [nr. 96-97, 102], ayrıca bk. s. 549 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1356, IX, 202; İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü’l-mülûk, Kahire 1306, s. 110-111; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), II, 174-179; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü’r-rütbe fî ṭalebi’l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 106-107; Bedreddin İbn Cemâa, Taḥrîrü’l-aḥkâm fî tedbîri ehli’l-İslâm (nşr. H. Kofler, Islamica, VII içinde), Leipzig 1935, s. 27-34; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381/1961, II, 657 vd., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 14-46; a.mlf., Şerḥu’ş-Şürûṭi’l-ʿÖmeriyye (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381/l961, neşredenin girişi, s. c-k; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, IV, 503-504; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1329, IV, 174-190; A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam, Beyrouth 1958, s. 60-69; A. S. Tritton, Ehlü’ẕ-ẕimme fi’l-İslâm (trc. Hasan Habeşî), Kahire 1967, s. 1-10; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, Târîḫu ehli’ẕ-ẕimme fi’l-ʿIrâḳ, Riyad 1403/1983, s. 127-137; a.mlf., “Dirâsât fi’l-Ves̱âʾiḳı’l-İslâmiyye”, Âdâbü’r-râfideyn, V, Musul 1974, s. 191-203; Nâdiye Hüsnî Sakr, Maṭlaʿu’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsiyyi’s̱-s̱ânî, Cidde 1983, s. 168-173; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler, İstanbul 1989, s. 177-181; Levent Öztürk, İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi, İstanbul 1995, s. 239-240; Sellâm Şâfiî Mahmûd Sellâm, Ehlü’ẕ-ẕimme fî Mısṛ fi’l-ʿaṣri’l-Fâṭımiyyi’l-evvel, Kahire 1995, s. 175-184; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1422/2001, s. 180-190, 195-197, 549 vd.; B. C. Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğunda Cizye” (trc. Şinasi Altundağ), TTK Belleten, VIII/3 (1944), 601-606; Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, DİA, XIII, 426.

Mustafa Fayda

ŞÜRÜNBÜLÂLÎ

(الشرنبلالي)

Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısrî (ö. 1069/1659)

Hanefî fakihi.

994 (1586) yılında Mısır'ın Menûfiye bölgesinde Menûfülulyâ'nın (bugünkü Menûf) karşısında bulunan Şübrâbilûle beldesinde doğdu. Bu yer halk arasında Şürünbilâle/Şürünbülâle şeklinde telaffuz edildiğinden nisbesi Şürünbülâlî diye okunagelmiştir (Muhibbî, II, 39; Tahtâvî, s. 8; Muhammed Remzî, III, 100, 219). Şürünbülâlî, henüz küçük yaşta iken babası tarafından götürüldüğü Kahire'de ilk eğitimini aldı. Muhammed b. Hüseyin el-Hamevî, Abdullah en-Nahrîrî, Muhammed b. Mansûr el-Muhibbî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şelebî,

Nûreddin İbn Gānim el-Makdisî ve Abdurrahman el-Mesîrî gibi âlimlerden ders aldı. Şâzeliyye tarikatının Vefâiyye kolunun şeyhi Ebü'l-İs'âd Yûsuf b. Ebü'l-Atâ b. Vefâ'ya intisap etti. Tahsil hayatından sonra Ezher'e müderris tayin edildi. Gerek verdiği dersler ve eserleriyle gerekse örnek şahsiyetiyle devrinin en gözde âlimlerinden biri oldu; devlet adamları ve halk nezdinde büyük itibar kazandı. Müteahhirîn Hanefî fakihleri içinde seçkin bir yere sahip olan Şürünbülâlî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında kendi adını taşıyan oğlu Hasan eş-Şürünbülâlî, Ahmed b. Muhammed el-Acemî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, İsmâil b. Abdülganî en-Nablusî, Şâhîn b. Mansûr el-Ermenâvî, Muhammed b. Sâlih et-Timurtâşî, Hasan b. Ali el-Cebertî, Abdülhay b. Abdülhak eş-Şürünbülâlî, Sâlih b. Ali es-Safedî, Ali b. Ali es-Sivâsî ed-Darîr ve Abdürrahîm b. Ebü'l-Lutf el-Hüseynî el-Makdisî gibi âlimler bulunmaktadır. Şürünbülâlî 21 Ramazan 1069 (12 Haziran 1659) tarihinde Kahire'de vefat etti. Kabri Karâfetülkübrâ'da Türbetü'l-Mücâvirîn'dedir. Düzgün konuşması, güzel ahlâkı, mütevazi ve sûfî-meşrep kişiliğiyle tanınan Şürünbülâlî mezhep taassubundan uzak ve diğer mezheplerin görüşlerine saygılı bir âlimdi. Gerektiğinde Hanefî mezhebine

ait görüşleri eleştirir, çelişkili veya yanlış nakillere dikkat çeker, kendi görüş ve değerlendirmesini ortaya koyardı (örnek için bk. Keleş, s. 26-34, 41, 43-44). Son dönem ulemâsından İbn Âbidîn Reddü'l-muḥtâr'da, Ali Haydar Efendi Dürerü'l-ḥükkâm'da Şürünbülâlî'den çokça nakilde bulunmuşlardır. Çeşitli kütüphanelerde mevcut eserlerine ait yazma nüshaların binleri bulması eserlerine olan rağbeti göstermektedir.

Eserleri. Fıkıh yanında usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, akaid, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı alanlarında da yetkin bir âlim olduğu anlaşılan Şürünbülâlî'nin dilinin sadeliği, verdiği bilgilerin güvenilirliği ve mantıkî örgüsünün sağlamlığı bakımından dikkat çeken çok sayıda kitap ve risâlesi ilim çevrelerinde yaygın kabul görmüştür. 1. Nûrü'l-îżâḥ ve necâtü'l-ervâḥ. Tahâretle namaz ve oruç ibadetlerine dair olup müellifin önsözde kaydettiği üzere eserde mezhepte ehl-i tercih sayılan âlimlerin sahihliğini kesin bir şekilde belirttiği görüşler esas alınmıştır. Fıkha yeni başlayanların kolayca anlayabilecekleri bir üslûpla kaleme alınan bu özlü eserde hükümlerin dayandığı delillere ve diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmemiştir (Halep 1293; Kahire 1325, 1330, 1348, 1948; İstanbul 1329; Dımaşk 1963, 1985; nşr. Muhammed Ali Edlebî, Beyrut 1405/1985). Müellifin belirttiğine göre Nûrü'l-îżâḥ 14 Cemâziyelevvel 1032 (16 Mart 1623), İmdâdü'l-fettâḥ 1045 Receb sonunda (Ocak 1636, temize çekilmesi 12 Rebîülevvel 1046/14 Ağustos 1636) ve Merâḳı'l-felâḥ 1054 Receb ayı başlarında (Eylül 1644) tamamlanmıştır (İmdâdü'l-fettâḥ, s. 680; Merâḳı'l-felâḥ, s. 388). Eserde zekât ve hac yer almadığından Şürünbülâlî bu konulara dair muhtasar bilgileri Merâḳı'l-felâḥ'ın sonuna eklemiş, bazı çağdaş müellifler de Nûrü'l-îżâḥ'a yazdıkları şerhlere bu kısımları kapsayan ilâveler (tekmile) yapmışlardır (meselâ bk. Ebû Zeyd Şelebî, el-Miftâḥ şerḥu Nûri'l-îżâḥ ile birlikte Minḥatü'l-fettâḥ tekmiletü Nûri'l-îżâḥ, Kahire 1376/1956, 1378/1958; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Sebîlü'l-felâḥ fî şerḥi Nûri'l-îżâḥ ile birlikte Hibetü'l-fettâḥ bi-tekmileti Nûri'l-îżâḥ, Dımaşk, ts.; Beyrut 1990). Ayrıca Ebü's-Suûd Muhammed b. Ali el-Hüseynî Ḍavʾü'l-miṣbâḥ fî şerḥi Nûri'l-îżâḥ (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 499; Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 124), Osman b. Ya'kūb el-Kemâhî Süllemü'l-felâḥ şerḥu Nûri'l-îżâḥ (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 423 [müellif hattı]; Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 759), Hâmid el-İmâdî Miṣbâḥu'l-felâḥ şerḥu Nûri'l-îżâḥ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Fıkh-ı Hanefî, nr. 6160) ve İbn Âbidînzâde Miʿrâcü'l-felâḥ şerḥu Nûri'l-îżâḥ

(Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Fıkh-ı Hanefî, nr. 6667 [müellif hattı]) adıyla birer şerh yazmış, Muhammed Adnân Dervîş Hidâyetü’l-fettâḥ fî ẕikri edilleti Nûri’l-îżâḥ ismiyle bir çalışma yapmıştır (Dımaşk 1994; Nûrü’l-îżâḥ ve Merâḳıl-felâḥ üzerine yapılan nazım çalışmaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2055-2057). 2. İmdâdü’l-fettâḥ şerḥu Nûri’l-îżâḥ. Nûrü’l-îżâḥ’taki kapalı ifadelerin açıklandığı, görüşlerin delilleri ve hükümlerin illetleri üzerinde durulduğu bir şerh olup Beşşâr Bekrî Arâbî tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Burada da genellikle diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmemiştir. 3. Merâḳı’l-felâḥ bi-İmdâdi’l-fettâḥ. İmdâdü’l-fettâḥ’ın kısaltılmış şeklidir. Eser ayrı olarak (Kahire 1276, 1301, 1303, 1305, 1315, 1320, 1329, 1348, 1370; İstanbul 1330, 1331; nşr. Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid, Halep 1973; nşr. Abdülcelîl Atâ, Dımaşk 1411/1990; nşr. Salâh Muhammed Uveyza, Beyrut 1995) ve Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî’nin hâşiyesiyle birlikte (Bulak 1269, 1279, 1290, 1303, 1318; İstanbul 1327; Kahire 1320, 1356, 1372, 1389) basılmıştır. Süleyman Fâhir, Tahtâvî hâşiyesinden faydalanarak Merâḳı’l-felâḥ’ı Türkçe’ye tercüme etmiştir (Nurul İzah Şerhi Merak-il Felâh, İstanbul 1968). 4. Ġunyetü ẕevi’l-aḥkâm fî buġyeti Düreri’l-ḥükkâm. Molla Hüsrev’in Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulan

Dürerü’l-ḥükkâm fî şerḥi Ġureri’l-aḥkâm adlı eserine yazılmış bir hâşiyedir (Kahire 1294, 1304; İstanbul 1297, 1299, 1300, 1301, 1308, 1310, 1317, 1318, 1319, 1329). 5. Teysîrü’l-maḳāṣıd bi-şerḥi Naẓmi’l-ferâʾid. İbn Vehbân’ın fıkha dair Ḳaydü’ş-şerâʾid ve naẓmü’l-ferâʾid adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 570, 575; Lâleli, nr. 1035; Yenicami, nr. 476, 477). Müellif bu kitabı Seriyyüddin İbnü’ş-Şihne’nin aynı esere yazdığı şerhi ihtisar etmek, yeniden düzenlemek ve ilâvelerde bulunmak suretiyle kaleme almıştır. 6. İsʿâdü Âli ʿOs̱mâni’l-mükerrem bi-binâʾi Beytillâhi’l-muḥarrem (nşr. Süleyman b. Sâlih Âlü Kemâl, Mekke 1424/2003). 7. Müfîdetü’l-ḥüsnâ li-defʿi ẓanni’l-ḫuluvvi bi’s-süknâ (nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Risâletân fi’l-ḫuluvvât içinde, Küveyt 1409/1989, s. 57-93). 8. Eḥâdîs̱ü erbaʿîn. Devlet yönetimi ve adaletli devlet başkanlarıyla alâkalı kırk hadis içermektedir (İÜ Ktp., nr. 2139). 9. Merâḳı’s-saʿâdât fî ʿilmeyi’t-tevḥîd ve’l-ʿibâdât (nşr. Muhammed Riyâz el-Mâlih, Beyrut 1973). 10. el-İstifâde min aḥkâmi’ş-şehâde (Muhammed b. Merzûk el-Muaytık tarafından İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır; 1391). 11. el-ʿİḳdü’l-ferîd li-

beyânı'r-râciḥ min cevâzi't-taḳlîd (nşr. Ahmed Muhammed Ferrûh Senevber, Beyrut 2007). 12. et-Taḥḳīḳātü'l-ḳudsiyye ve'n-nefeḥâtü'r-raḥmâniyye fî meẕhebi's-sâdeti'l-Ḥanefiyye (Mecmûʿatü'r-resâʾil, Resâʾilü'ş-Şürünbülâlî). Çeşitli fıkhî konulara dair altmış risâleden oluşan mecmuadaki eserlerin muhtevası akademik bir çalışma çerçevesinde tanıtılmıştır (Keleş, s. 64-96). Çeşitli yazmaları günümüze ulaşan (TSMK, Medine, nr. 375 [müellif hattı]; İÜ Ktp., nr. 1529; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1044, Beşir Ağa, nr. 214; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1550; Râgıb Paşa Ktp., nr. 60.503; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1344) bu mecmuadaki risâlelerin bir kısmı şunlardır: en-Nefeḥâtü'l-ḳudsiyye fî ḳırâʾati'l-Ḳurʾân ve kitâbetihî bi'l-Fârisiyye, İkrâmü üli'l-elbâb bi-şerîfi'l-ḫiṭâb, el-Mesâʾilü'l-behiyyetü'zzekiyye ʿale'l-İs̱nâ ʿaşeriyye, Tuḥfetü aʿyâni'l-ġınâʾ bi-ṣıḥḥati'l-cümʿati ve'l-ʿiydeyni fi'l-finâʾ, Teceddüdü'l-meserrât bi'l-ḳasmi beyne'z-zevcât, İnfâẕü'l-evâmiri'l-ilâhiyye bi-nuṣreti'l-ʿasâkiri'l-ʿOs̱mâniyye ve inḳāẕü sükkâni'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye, Ḳahrü'l-milleti'l-küfriyye bi'l-edilleti'l-Muḥammediyye, Saʿâdetü'l-mâcid bi-ʿimâreti'l-mesâcid, Ḥisâmü'l-ḥükkâm el-muḥiḳḳīn li-seddi buġāti'l-muʿtedîn min evḳāfi'l-müslimîn, Teẕkiretü'l-bulaġāʾi'n-nüẓẓâr bi-vücûhi reddi ḥücceti'l-vülât ve'n-nüẓẓâr, Dürretü'ṡ-ṡemîne fî ḥamli's-sefîne, Saʿâdetü ehli'l-İslâm bi'l-müṣâfaḥâti ʿaḳıbe'ṣ-ṣalâti ve's-selâm. Bunların ve diğer bazı risâlelerin kütüphanelerde müstakil nüshaları da mevcuttur (eserleri için ayrıca bk. İsʿâdü Âli ʿOs̱mâni'l-mükerrem, neşredenin girişi, s. 18-27; yazma nüshaları için bk. Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, I, 404-411).

BİBLİYOGRAFYA

Şürünbülâlî, İmdâdü'l-fettâḥ şerḥu Nûri'l-îżâḥ ve necâti'l-ervâḥ (nşr. Beşşâr Bekrî Arâbî), Dımaşk 1423/2002, s. 680, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-14; a.mlf., Merâḳı'l-felâḥ (Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ içinde), Kahire 1356, s. 8, 388; a.mlf., İsʿâdü Âli ʿOs̱mâni'l-mükerrem bi-binâʾi Beytillâhi'l-muḥarrem (nşr. Süleyman b. Sâlih Âlü Kemâl), Mekke 1424/2003, neşredenin girişi, s. 12-27; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 283, 408; II, 38-39, 221, 238; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Kahire 1356,

s. 8; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 116, 118, 120, 121, 135-136, 234, 446-448, 477; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 58; Ser-kîs, Muʿcem, I, 1117-1118; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 225; Brockelmann, GAL, II, 406-407; Suppl., II, 430; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 126; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-Mıṣriyye, Kahire 1953, III, 100, 219; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 265-266; Yunus Keleş, Bir Hukuk Âlimi Olarak Şürünbülâlî ve Eserlerinin Fıkhî Değeri (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1279, 1405; III, 2055-2057; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 2006, s. 109, 141-142, 155, 158; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 404-411.

Şevket Topal

ŞÜŞTER

(شوشتر)

İran'ın güneybatısında tarihî bir şehir.

Zağros dağlarının güneyinde uzanan ve Kârûn nehrinin kollarının çevresinde gelişen verimli bir ovanın kenarında dik bir yamaç üzerinde kurulmuştur. Plinius'un adını Sostra şeklinde verdiği şehir efsanevî Pişdâdî Hükümdarı Hûşeng tarafından Şûş'tan (Elam'ın başşehri Susa; bk. DİA, XVIII, 438) sonra tesis edilmiş ve "Şûşter" (Şuş'tan daha güzel) adıyla tanınmıştır (EI² [İng.], IX, 512). Şehrin Arapça'daki ismi Tüster'dir. Hamdullah el-Müstevfî'nin Hûzistan'ın merkezi olduğunu söylediği Şüşter onun verdiği bilgiye göre bir süre sonra bilinmeyen bir sebeple harabeye dönmüş, Sâsânî kralları Erdeşîr ve Şâpûr (240-272) tarafından yeniden imar edilerek Şâpûr zamanında ortasına büyük bir set yapılmıştır. Bazı rivayetlerde ise şehri Pers İmparatoru Büyük Darius'un kurduğu ve nehirleri de bir kanalla onun birleştirdiği belirtilir. Günümüzde Hûzistan eyaletine bağlı olan şehrin nüfusu 97.000'dir (2008 tah.).

Hz. Ömer zamanında Nu'mân b. Mukarrin kumandasındaki kuvvetlere yenilen Hûzistan merzübânı Hürmüzân-ı Fârisî'nin Şüşter'e çekilmesi üzerine Basra Valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin emriyle şehir Ammâr b. Yâsir, Cerîr b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Berâ b. Mâlik, Meczee b. Sevr, Berâ b. Âzib, Huzeyfe b. Yemân ve Nu'mân b. Mukarrin'in de aralarında bulunduğu kumandanlar tarafından bir buçuk-iki yıl kadar kuşatıldıktan sonra muhtemelen 17 (638) yılında zaptedildi ve ondan sonra bütün Hûzistan müslümanların eline geçti. Şehrin 19, 20 ve 21 (642) yıllarında fethedildiğine dair rivayetler de vardır. Emevîler döneminde bir süre Hâricîler tarafından kale ve sığınak olarak kullanılan Şüşter, Haccâc b. Yûsuf

es-Sekafî'nin Şebîb b. Yezîd el-Hâricî'yi ortadan kaldırmasının ardından tekrar Emevî yönetimine girdi ve zamanla "dârü'l-mü'minîn" unvanını alacak kadar bir İslâm merkezi haline geldi. Abbâsîler döneminde tekrar

imar edilen Şüşter ile başşehir Bağdat arasında bir bağlantı gelişti ve burada Şüşterli tâcirlerle önemli şahsiyetlerin oturduğu Mahallâtüttüsteriyyîn adlı bir semt oluştu. 334'te (945) bölge Büveyhî topraklarına katıldı. İstahrî, Şüşter'de üretilen sırmalı kumaşların birçok yere gönderildiğini ve Kâbe örtüsünün de bu kumaşlardan yapıldığını söyler (Mesâlik, s. 92). 353 (964) yılında Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın, üzerine o dönemde bilinen dünyanın bütün ülkelerinin işlendiği çok gösterişli bir Şüşter kumaşı satın aldığı bilinmektedir. İbn Havkal'e (IV./X. yüzyıl) göre dünyanın en büyük su bendi burada bulunmaktadır (Sûretü'l-arż, s. 255); çağdaşı Makdisî de etrafı bahçeler ve nehirlerle çevrili Şüşter'den daha güzel bir yer görmediğini yazar (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 409).

İlhanlı Hükümdarı Abaka'nın bölgeyi Atabeg Yûsuf Han'a vermesi üzerine Şüşter'de bir asır süren Atabegler dönemi başladı. O sırada burayı ziyaret eden İbn Battû-ta bağ ve bahçeleri, suları, çarşısı, uzun köprüsü ve çeşitli eserleriyle şehrin büyüklüğünü anlatır (er-Riḥle, II, 20). 1375'te Muzafferîler'in, ardından Timurlular'ın hâkimiyeti altına giren Şüşter 914'te (1508) Şah İsmâil'in eline geçti ve bu devirde mahallî Şîa'dan Seyyid Vahiştu Han'ın ailesi tarafından yönetildi. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Ni'metullāhî ve Haydarî adlarındaki grupların çatışması neticesinde şehir Haydarhâne ve Ni'methâne denilen iki mahalleye ayrıldı; bu durum uzun süre devam etti. Şüşter, 1722-1729 yılları arasında İran'ın mâruz kaldığı düşman saldırılarından dolayı zor bir dönem yaşadı, ardından bölgenin idare merkezi oldu. 1832'de başlayan kolera ve 1876 veba salgınlarında nüfusunun büyük bir kısmını kaybetti; 1885'te Kârûn nehrinin taşması sırasında da büyük zarar gördü.

XIX. yüzyılda su kanallarının bozulması yüzünden ekonomisi kötüleşen Şüşter, XX. yüzyılın başlarında gittikçe gelişen Ahvaz'ın bölgenin merkezi haline gelmesi sebebiyle eski önemini kaybetti. 1973'ten itibaren durumu düzelmeye başlayan şehrin karşısında yeni mahalleler kuruldu ve iskân o tarafa doğru kaymaya başladı. Eski şehir çok sayıda tarihî mimarlık eseriyle günümüzde dikkatleri çeken bir konuma sahiptir. Bu eserler arasında en meşhur olanları, Abbâsîler zamanında yapılan ve birçok restorasyon geçirerek günümüze kadar gelen 445 (1053) tarihli Mescidi Cum'a, kuzeydeki Sâsânî dönemine ait Selâsil Kalesi, Kârûn nehrinin kollarından Gerger'in her iki kıyısındaki Antikçağ su değirmenleriyle üzerindeki

Sâsânîler döneminden kalma Bend-Mîzân (Şâpûrî Bendi) ve Şahpûr Köprüsü'dür. Ayrıca Berâ b. Mâlik, İmam-zâde Abdullah ve Seyyid Muhammed Giyâhıvar türbeleriyle şehrin 3 km. doğusunda bulunan Antikçağ'a ait Dastova harabeleri önemlidir. Sehl et-Tüsterî, Nûrullah eş-Şüşterî, Ahmed b. Yahyâ et-Tüsterî ve Ni'metullah el-Cezâirî Şüşterli meşhur âlimler arasında sayılabilir. Hallâc-ı Mansûr da birkaç yıl burada yaşamıştır. Aynı nisbeyi taşıyan Nasrullah b. Ahmed et-Tüsterî gibi diğer bazı kişiler ise Bağdat'taki Tüsteriyyîn semtine nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 550-554; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 92; İbn Havkal, Sûretü'l-arż, s. 255-256; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 409; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 54-55; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 34-36; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Siyâkī), s. 130-131; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, II, 20 vd.; Mîr Abdüllatîf Han Şüşterî, Tuḥfetü'l-ʿâlem (nşr. Samed Muvahhid), Tahran 1363 hş., s. 32-191; M. Hasan Han, Mirʾâtü'l-büldân (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis - Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1989, I, 696-697; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 234-236; M. Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. M. Ali Sûtî - Cemşîd-i Keyânfer), Tahran 1366 hş., s. 392-402, 430-431, 624-626, 632-634; Abdülhüseyin-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 506-508; M. Ali İmâm Ahvâzî, Târîḫ-i Ḫûzistân (nşr. Abdülmuhammed Rûhbahşân), Tahran 1379 hş., s. 160-162, 186-188, 285-289, 325-331, 344-355; J. H. Kramers, "Şüster", İA, XI, 586-588; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "S̲h̲us̲h̲tar", EI² (İng.), IX, 512-513; Recep Uslu, "Hûzistan", DİA, XVIII, 438.

Rıza Kurtuluş

ŞÜŞTERÎ

(الششتري)

Seyyid Ziyâüddîn Nûrullāh b. Şerefiddîn Abdillâh b. Nûrillâh b. Muhammed Şâh el-Mar‘aşî eş-Şüşterî (ö. 1019/1610)

Mecâlisü’l-mü˒minîn adlı eseriyle tanınan Şiî âlimi.

956’da (1549) İran’ın Hûzistan eyaletinin merkezi Şüşter’de (Şûşter) doğdu ve burada yetişti. Hz. Hüseyin’in oğlu İmam Ali Zeynelâbidîn’in soyundandır. Kadı Ziyâeddin, Kadı Nûrullah, “Üçüncü Şehid” lakaplarıyla ve Şüşter’in Arapça’ya Tüster şeklinde geçmesinden dolayı Tüsterî nisbesiyle de anılır. Mar‘aşî nisbesi ecdadından Hüseyin el-Asgar’ın torununun oğlu, Mar‘aş lakaplı Ali b. Abdullah ile ilişkili olup bazı kaynaklarda ileri sürüldüğü gibi Maraş şehrinden kaynaklanmamaktadır. Bununla birlikte Ali b. Abdullah’ın bu lakabı Maraş şehriyle ilgisi dolayısıyla aldığı, daha sonraki dönemlerde Şîa muhitinde Mar‘aşî nisbesiyle şöhret bulan ulemânın onun soyundan geldiği belirtilmektedir.

Çocukluk döneminde babasından ve Abdürrahîm eş-Şüşterî’den ders alan Şüşterî 979’da (1571) ilim tahsili için Meşhed’e gitti. Burada on yılı aşkın bir süre Abdülvâhid b. Ali et-Tüsterî ve diğer âlimlerin derslerini takip etti. Şehirde meydana gelen karışıklıklar yüzünden 990 Şevvalinde (Kasım 1582) Hindistan’a geçerek Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah’ın hizmetine girdi. Ekber Şah kendisine kazaskerlik ve vezirlik görevleri verdi. Oğlu Alâülmülk Muhammed Ali’nin kaydettiği bilgiye karşılık (eṣ-Ṣavârimü’l-mühriḳa, neşredenin girişi, s. y-b) Sünnî müelliflerin kitaplarında bu konuda farklı rivayetler bulunmaktadır. Mahallî Hindistan kaynaklarından faydalandığı anlaşılan Abdülhay el-Hasenî’nin naklettiğine göre Şüşterî önce tabip

Ebü’l-Feth b. Abdürrezzâk el-Geylânî ile yakınlık kurmuş, onun aracılığıyla Ekber Şah tarafından Lahor’a kadı tayin edilmiş ve oğlu Cihangir Şah zamanına kadar bu görevde kalmıştır. Abdülhay el-Hasenî ayrıca

Şüşterî'nin gizli tuttuğu Şîa mezhebine göre hüküm verdiği halde güçlü kabul ettiği delile göre dört Sünnî mezhepten biriyle hükmettiğini ileri sürdüğünü, eserlerini halktan gizlediğini, İḥḳāḳu'l-ḥaḳ ve Mecâlisü'l-mü᾽minîn'de Eş'ariyye hakkında ağır ithamlarda bulunduğunu, Mecâlisü'l-mü᾽minîn adlı eserini elde eden bir âlimin kitabı Cihangir Şah'a arzetmesi üzerine çok hiddetlenen sultanın emriyle kendisine dayak cezası uygulanırken Agra'da öldüğünü kaydeder. Şiî müelliflerinden Muhsin el-Emîn, Şüşterî'nin Hindistan'da kendisini Şâfiî olarak tanıttığını, şöhreti yayılınca Ekber Şah'ın onu çağırıp kadı tayin etmek istediğini, onun da dört mezhebin görüşlerinden dilediğiyle hüküm vermesine müsaade edilmesi şartıyla bu teklifi kabul ettiğini söyler. Cihangir sultan olunca Şüşterî'nin aslında Şiî olduğu ve dört mezhepten birinin görüşüne uydurarak Ca'feriyye'ye göre hüküm verdiği yolunda kendisine bilgi verildiği, sultanın buna inanmaması üzerine Mecâlisü'l-mü᾽minîn adlı kitabının getirildiği, sonunda kararlaştırılan dayak cezası sırasında Şüşterî'nin Ekberâbâd'da öldüğünü, kabrinin bir ziyaretgâh sayıldığını bildirir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 229). Celâleddin el-Hüseynî, Ekber Şah zamanında saray imamı olan tarihçi Abdülkādir el-Bedâûnî'nin Şüşterî'den övgüyle söz etmesini ve onun Şiî olduğunu belirtmesini (Muntakabu-t-tawâri<u>kh</u>, III, 193) delil göstererek Şüşterî'nin Şiîlik'ten dolayı değil kendisini çekemeyenlerin iftirası yüzünden öldürüldüğünü kaydeder (eṣ-Ṣavârimü'l-mühriḳa, neşredenin girişi, s. lâm). Bazı Şiî müellifleri, Şüşterî'nin tasavvufa meylini gösteren bir kısım ifadelerinin onun tasavvufu bütünüyle kabul ettiği şeklinde anlaşılamayacağını, Şîa akaidine dair düşünceleri göz önüne alındığında buna aykırı tasavvufî yaklaşımları kabul etmesinin söz konusu olamayacağını belirtmişlerdir. Muhsin el-Emîn, Şüşterî'nin ölüm yeri olarak Ekberâbâd'ı, İsfahânî Lahor'u gösterirken (Riyâżü'l-ʿulemâ᾽, V, 265) oğlu Alâülmülk Muhammed Ali babasının 26 Rebîülâhir 1019 (18 Temmuz 1610) tarihinde saltanat merkezi Agra'da öldüğünü belirtir (eṣ-Ṣavârimü'l-mühriḳa, neşredenin girişi, s. y-t). Abdülhay el-Hasenî ve Âgā Büzürg-i Tahrânî de Agra'da öldüğünü kaydeder. Ekberâbâd, Agra'nın diğer adı olduğuna göre Lahor'da öldüğüne dair bilgi yanlıştır.

Eserleri. 140'a yakın kitap ve risâle kaleme aldığı belirtilen Nûrullah Şüşterî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Mecâlisü'l-mü᾽minîn. Şîa mezhebinin Safevîler'le birlikte doğduğuna dair iddialara karşı kaleme alınan bu Farsça eser, başlangıçtan müellifin zamanına kadar bazı Şîa

âlimleri, râvileri, İmâmiyye’ye mensup meşhur sultan ve emîrler, mutasavvıf ve şairler hakkında önemli bilgiler içermektedir (Tahran 1268, 1299, 1326, 1335 hş.; nşr. Seyyid Ahmed - Abdümenâfî, I-II, Tahran 1365 hş.; Tebriz, ts.). 2. İḥḳāḳu’l-ḥaḳ ve izhâḳu’l-bâṭıl. Şâfiî âlimi Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî’nin Şiî ulemâsından İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin imâmete dair Nehcü’l-ḥaḳ ve keşfü’ṣ-ṣıdḳ ve’ṣ-ṣavâb adlı kitabını tenkit için kaleme aldığı İbṭâlü nehci’l-bâṭıl ve ihmâlü keşfi’l-ʿâṭıl’a reddiye olarak yazılmıştır (I-IV, Tahran 1273; Kahire 1326; Âyetullah Seyyid Şehâbeddin el-Hüseynî el-Mar‘aşî en-Necefî’nin ta‘likatıyla, I-XXXVI, Kum 1376-1421). Muhammed Hasan b. Muhammed el-Muzaffer en-Necefî bu esere Delâʾilü’ṣ-ṣıdḳ li-nehci’l-ḥaḳ adıyla bir tekmile yazmıştır (I, Tahran 1369; I-VI, Kum 2004). 3. Meṣâʾibü’n-nevâṣıb. Müellifin çağdaşı Mirza Mahdûm eş-Şerîfî’nin İmâmiyye’yi eleştiren Nevâḳıżu’r-Revâfıż adlı eserine reddiyedir. Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas’a sunulan eser, Mirza Muhammed Ali Müderris el-Cehârdehî er-Reştî’nin Farsça tercümesiyle birlikte basılmış (Tahran 1369 h.), ayrıca Muhammed Kutubşah’ın emriyle müellifin oğlu Alâülmülk Muhammed Ali tarafından Farsça’ya çevrilmiştir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XXI, 76-77). Eserin daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (I-II, Kum 1426/2005). 4. eṣ-Ṣavârimü’l-mühriḳa fî reddi (naḳdi/cevâbi)’ṣ-Ṣavâʾiḳi’l-muḥriḳa. İbn Hacer el-Heytemî’nin Şîa’nın imâmetle ilgili görüşlerini tenkit için kaleme aldığı eserine reddiyedir (nşr. Celâleddin el-Hüseynî, Tahran 1367 h./1326 ş.). 5. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri’l-Beyżâvî (Brockelmann, GAL Suppl., I, 739-740). 6. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Kâfiye. Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in kitabına Şehâbeddin Devletâbâdî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (a.g.e., I, 533). 7. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Tehẕîbi’l-manṭıḳ. Teftâzânî’nin eserine Şehâbeddin Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (a.g.e., II, 303). 8. es-Seḥâbü’l-muṭîr fî tefsîri âyeti’t-taṭhîr. Ehl-i beyt’le ilgili âyetin (el-Ahzâb 33/33) tefsirine dair bir risâledir (nşr. Hüdâ Câsim Muhammed Ebû Tabre, Türâs̱ünâ, X/38-39 [Cemâziyelâhir] 1415, s. 401-459; Şüşterî’nin eserlerinin bir listesi için bk. Abdullah Efendi el-İsfahânî, V, 266-268; M. Ali Müderris, III, 385-386; Aʿyânü’ş-Şîʿa, X, 229; Kays Âl-i Kays, III, 380-389).

BİBLİYOGRAFYA

Şüşterî, eṣ-Ṣavârimü'l-mühriḳa fî naḳdi'ṣ-Ṣavâʾiḳi'l-muḥriḳa (nşr. Celâleddin el-Hüseynî), Tahran 1367/1326, neşredenin girişi; a.mlf., es-Seḥâbü'l-muṭîr fî tefsîri âyeti't-taṭhîr (nşr. Hüdâ Câsim M. Ebû Tabre, Türâs̱ünâ, X/38-39 içinde), Kum 1415, neşredenin girişi, s. 407-413; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakabu-t-tawārik̲h̲ (trc. Sir Wolseley Haig), Delhi 1986, III, 193-196; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, s. 336-337; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 265-275; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum, ts. (Mektebeti İsmâiliyyân), VIII, 159-161; Brockelmann, GAL Suppl., I, 133, 533, 739-740, 970; II, 207, 303, 607-608, 941; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef-Tahran 1355-98, I, 290-291; VIII, 251; XV, 93-94; XIX, 370; XXI, 76-77; M. Ali Müderris, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), III, 384-387; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4523-4524, 4771; a.mlf., Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 280-281, 423, 554, 593; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, II, 358-359, 426; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, I, 247-248; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 228-230; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 378-390; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-h̯avâṭır, Beyrut 1420/1999, V, 658-659; M. Hidayet Hosain, "Nūr Allāh", EI² (İng.), VIII, 123-124; Şehîdî Sâlihî, "Tüsterî Marʿaşî", DMT, IV, 251-252.

Ahmet Özel

ŞÜŞTERİYYE

(الششتريّة)

Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüşterî’ye (ö. 668/1269) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

ŞÜTTÂRİYYE

(الشطّاريّة)

Abdullah-ı Şüttârî’ye (ö. 832/1428-29) nisbet edilen bir tarikat

(bk. ABDULLAH-ı ŞÜTTÂRÎ).

ŞÜYÛİYYE

(bk. SOSYALİZM).

ŞÜZÛRÜ’z-ZEHEB

(شذور الذهب)

İbn Hişâm en-Nahvî’nin (ö. 761/1360) nahve dair eseri.

Tam adı Şüẕûrü’ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi’l-ʿArab’dır. Müellif, olgunluk döneminde kaleme aldığı eserinin çok muhtasar olduğunu görerek Şerḥu Şüẕûri’ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi’l-ʿArab adıyla kapsamlı bir şerh yazmış ve kitap asıl önemini bu şerhten sonra kazanmıştır. İbn Hişâm, Şüẕûrü’ẕ-ẕeheb’de Ḳaṭrü’n-nedâ ve el-Elfiyye şerhinde (Evḍaḥu’l-mesâlik) uyguladığı yöntemden farklı bir yöntem izlemiştir. Bir mukaddime ile on beş bölümden (bab) meydana gelen eserin başında kelime ve çeşitlerinden bahsedildikten sonra sırasıyla şu bölümlere yer verilmiştir: 1. İ‘rab: Tanımı, lafzî, takdirî ve mahallî i‘rab. 2. Binâ: Mebnîlik, sükûn veya nâibi, fetha yahut nâibi, zamme veya nâibi, kesre üzere mebnî olanlar. 3. Nekre isim. 4. Ma‘rifenin çeşitleri. 5. Merfûât: Fâil, nâib-i fâil gibi on merfû çeşidi. 6. Mensûbât: Mef‘ûl çeşitleriyle hal, temyiz, müstesna gibi on beş mensûb çeşidi. 7. Mecrurât: Harf-i cer, izâfet ve mücâvere ile mecrur olma durumları. 8. Meczûmât: Meczûm muzari ve cezm edatları. 9. Fiilin amel etmesi: Fiilin ref‘ ve nasb ameli. 10. Fiil gibi amel eden isimler: Masdar, ism-i fâil gibi on ismin amel etme durumları. 11. Tenâzü‘: Ma‘mûlün kendisinden önce gelen âmillerden hangisine ait olduğu meselesi. 12. İştigal: Önce geçen bir ismin zamiriyle âmilin meşgul olması. 13. Tevâbi‘: İ‘rabı önceki bir kelimeye tâbi olan tekit, na‘t, atf-ı beyân, bedel ve atf-ı nesak. Bu bağlamda bir fasıl altında münâ-dânın tâbii olan kelime veya terkip ele alınmıştır. 14. Gayri münsarif: Kesre ve tenvin almayan mu‘reb isimler. 15. Aded: Sayılarla temyizlerinin i‘rabı.

Şüẕûrü’ẕ-ẕeheb’de Sîbeveyhi’den beri devam eden kelimenin isim, fiil, harf (edat) ve i‘rab taksimine mukabil mebnî, mu‘reb, âmil meselelerine ağırlık verilmesi, mebnîlerin özgün bir taksime tâbi tutulması, şerhte yer alan doyurucu ara bilgiler (istitratlar) eserin ve şerhin orijinal yönlerini oluşturur. Bunun dışında diğer eserlerinden farklı olarak kitabın şerhinde konuların çok daha geniş bilgiler verilerek açıklanması, bazı Kur’an âyetleriyle ilgili

i‘rab bilgilerine yer verilmesi, şâhid beyitler konusundaki açıklamalar İbn Hişâm’ın eserine ve şerhine ayrı bir önem kazandırmıştır. Şerhin kaynakları arasında İbn Mâlik’in İkmâlü’l-ʿUmde (kendi eseri ʿUmdetü’l-ḥâfıẓ ve ʿuddetü’l-lâfıẓ için yazdığı tetimme), aynı müellifin Teshîlü’l-Fevâʾid ve tekmîlü’l-Maḳāṣıd ve Şerḥu İkmâli’l-ʿUmde’si, Vâhidî’nin el-Vasîṭ’i (tefsir), Muhammed b. İbrâhim el-Mehdevî’nin Şerḥu’l-Hidâye’si, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī’nin Tekmiletü Iṣlâḥı mâ taġleṭu fîhi’l-ʿâmme adlı eseri, İbn Usfûr el-İşbîlî’nin el-Muḳarrib’i ve İbn Cinnî’nin el-Muḥteseb’i gibi eserler zikredilmektedir. Sözlerine ve görüşlerine yer verilip tartışılan dil âlimleri ise Sîbeveyhi, Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ahfeş el-Evsat, İbnü’s-Serrâc, Ebû Ali el-Fârisî, Zemahşerî, İbnü’l-Habbâz (Ahmed b. Hüseyin), İbnü’l-Hâcib ve İbn Mâlik et-Tâî gibi önemli şahsiyetlerdir.

Birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunan Şerḥu Şüẕûrü’ẕ-ẕeheb’in (bk. Brockelmann, GAL, II, 30; Suppl., II, 19-20; Fihrisü’l-kütübi’l-mevcûde, IV, 219-224) ilk baskısı Bulak’ta yapılmış (1253), daha sonra özellikle Kahire, Bulak ve İstanbul’da defalarca basılmıştır. Eserin ilk ilmî neşri, bazı not ve açıklamalarla birlikte Abdülmüteâl es-Saîdî tarafından Şeẕerât ʿalâ Şerḥi Şüẕûri’ẕ-ẕeheb adıyla gerçekleştirilmiştir (Kahire 1946). Daha sonra kitabı kendisinin yazdığı şevâhid şerhi Müntehe’l-ereb ile birlikte Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd neşretmiştir (Kahire 1355, 1374, 1377). Muhammed Seyyid el-Kîlânî, bir mukaddime ve Muhammed b. Muhammed el-Emîr es-Sünbâvî ile Muhammed b. Ubâde el-Adevî’nin hâşiyelerinden yararlanarak ilâve ettiği notlarla eseri el-İfâde min ḥâşiyeteyi’l-Emîr ve ʿUbâde ʿalâ Şerḥi Şüẕûri’ẕ-ẕeheb adıyla yayımlamıştır (Kahire 1960). Birçok dil ve edebiyat âlimi Şüẕûrü’ẕ-ẕeheb ve şerhiyle ilgili olarak şerh, hâşiye, ihtisar, takrir, nazma çevirme, şevâhid şerhi vb. çalışmalar yapmıştır (bk. bibl.). Son çalışmalar arasında Abdülkerîm Muhammed es-Sa‘d’ın el-Ḥâşiyetü’l-ʿaṣriyye ʿalâ Şerḥi Şüẕûri’ẕ-ẕeheb’i (Riyad 1989), Muhammed b. Muhammed Dîb Hamza’nın Ḥâşiyetü Ġāyeti’l-ereb ʿalâ Tehẕîbi Şüẕûri’ẕ-ẕeheb’i (Beyrut 1991) ve Nevvâb b. Cezzâ el-Hârisî’nin, Muhammed b. Abdülmün‘im el-Cevcerî’nin şerhi (Şifâʾü’ṣ-ṣudûr fî ḥalli elfâẓı’ş-Şüẕûr) üzerinde hazırladığı yüksek lisans tezi (Şerḥu Şüẕûri’ẕ-ẕeheb, el-Câmiatü’l-İslâmiyye külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye, Medine 1993) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm en-Nahvî, Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1965, neşredenin girişi; Serkîs, Muʿcem, s. 275; Brockelmann, GAL, II, 30; Suppl., II, 19-20; Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Matbaatü'l-Ezher), IV, 219-224; Ali Fevde Nîl, İbn Hişâm el-Enṣârî: Âs̱âruhû ve meẕhebühü'n-naḥvî, Riyad 1406/1985, s. 74-94; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1080-1084.

Zülfikar Tüccar

BOŞ SAYFA

TÂ

(التاء)

Arap alfabesinin üçüncü harfi.

Ebced tertibinde yirmi ikinci sırada yer alan harfin sayı değeri 400'dür. Türk alfabesinin yirmi dördüncü harfi olan te ince sesliler önünde "tâ"ya (ت), kalın sesliler önünde "tâ"ya (ط) tekabül eder. Fenike dilinde adı tavdır ve "işaret" anlamına gelir. İbrânîce ve Ârâmîce'ye aynı adla, Arapça'ya "tâ", Yunanca'ya tau adıyla intikal etmiştir. Haç işareti biçimindeki hiyeroglif şeklinden gelişmiş olup zamanla artı işareti (+) biçiminde kesişen iki çizgi şeklini, daha sonra üst uzantısını kaybederek bugünkü biçimini (T) almış olmalıdır. Hiyeroglif, geç ve yeni Fenike, erken ve yeni Ârâmî, Yunan, Etrüsk ve Latin şekilleri arasında belirgin bir yakınlık görülmektedir. Arapça tâ şekli hiyeroglif oda planından doğmuş olan "bâ"nın (ب) bir türevi olmalıdır. Arapça'da tâ' kelimesi "sağmal deve, deve sütü kabı; üzerinde yürünmesi kolay toprak" anlamlarına gelir (Halîl b. Ahmed, s. 28, 34).

"ت، د، ط" harflerinin mahreç sahası dil ucu ile üst ön dişlerin kökleridir. "ت" foneminin belirleyici sıfatları şiddet ve hemstir. Harfin telaffuzu sırasında dil ucunun diş köklerine iyice dayanması üzerine ses ve nefes akışının tam kesilmesinin ardından mahrecin birden açılmasıyla güçlü, patlamalı bir soluk akışı, cehrî olmayan hafif bir ses eşliğinde (hems) meydana gelir. Fonemin bu iki zıt özelliği onunla başlayan veya son bulan Arapça fiil masdarlarında "şiddet, kuvvet, sertlik" ile "incelik, zayıflık" şeklinde belirgin iki karşıt anlam yansıması olarak tesbit edilmiştir (Hasan Abbas, s. 55-59). İbn Sînâ "ت" fonemini, avuç içine (veya ele) parmakla ve güçlü biçimde çarpmaktan hâsıl olan sese eşdeğer görür (Meḫâricü'l-ḥurûf, s. 26, 46). Modern standart telaffuzda "ت" fonemi hafif soluk akışıyla söylenen kapantılı, sert, titreşimsiz bir diş kökü ünsüzüdür.

Aslı Grekçe veya Latince olup Arapça'ya Ârâmîce yoluyla giren kelimelerdeki orijinal "ت" fonemi Arapça "ط" ile temsil edilmiştir. Yine

Farsça'dan yapılan alıntılarda orijinal "ت" harfinin Arapça "ط" ile gösterildiğine sıkça rastlanır: Taberistân, Tûs, İstahr gibi. Bu durum Eski ve Yeni Farsça'da "ت" foneminin soluksuz bir ünsüz olduğunu gösterir. Modern Farsça'da "ت" fonemi Arapça'da olduğu gibi hafif soluklu bir ünsüzdür. İran'da Arap alfabesi kullanılmaya başlanınca "ت" fonemi "ت" için, "ط" harfi de Arapça'dan yapılan alıntılar için kullanılmıştır. Türk dilleri Arap harfleriyle yazıldığında ise genel olarak ince ünlüler eşliğinde "ت" harfi, kalın ünlüler eşliğinde "ط" harfi yazılmıştır.

Arap dilinde harf ve isim (zamir) olarak "tâ"nın birçok çeşidi ve işlevi vardır. Yazılış bakımından açık (ت) ve yuvarlak (ة) olmak üzere ikiye ayrılır. Sadece kelime sonlarında çeşitli işlevler için bulunan yuvarlak "ة" duruş halinde "hâ"ya (ه) dönüştüğü için bu adla da anılır. Açık tâ ise duruşta ve geçişte değişime uğramayıp fonetik değerini korur. Yuvarlak tâ daha çok isim ve sıfatların sonunda dişil eki fonksiyonunda bulunur; ancak dişil bir isme sıfat olarak kullanılan faûl, mif'âl, mif'îl, faîl, mif'al vezinlerindeki mübalağa sıfatları eril olarak gelir: "امرأةٌ صبورٌ" gibi. Bu kalıplar dişili gösteren bir isim gibi kullanılırsa "ة" alır: "قابلتُ صبورةٌ" gibi. Söz konusu tâ kadınlara özgü sıfatlara da gelmez: "حاملٌ حائِضٌ مُوْضعٌ" gibi. Cins isimlerine ve masdarlara tekil için "ة" gelir: "جَوْزٌ" (ceviz cinsi) → "جوزة" (bir tek ceviz); "أكْلٌ" (yemek) → "أكلة" (bir kere yemek) gibi. Sıfat ve masdarlardan isim elde etme (nakil) "tâ"sı olarak da gelir: "حَسَنٌ" (güzel) → "حَيَنَةٌ" (iyilik, güzellik) gibi. Bazı ism-i fâil ve mübalağa sîgalarında abartı için gelir: "راوية، علاّمة، لحّامة" gibi. Nisbet (mensubiyet) ifadesi için müntehe'l-cumû' sîgasına "ة" gelir: "أشعريّ => أشاعر => أشاعرة" gibi.

Baştan, ortadan veya sondan düşen vav ve "yâ"dan bedel olarak gelir:

"كُرَةٌ (كُرَوٌ)، صِفة (وصف)، إقامة (إقوام)" gibi. İsmin başka dilden alıntı olduğunu bildirmek üzere çoğuluna "ة" gelir: "جَوْرَبٌ => جواربة" gibi. Fiâl, fuûl veznindeki cemilerde çoğulluğu pekiştirmek için gelir: "فَحْلٌ => فُحول => فحولة", "حَجَرٌ => حجارٌ => حجارة" gibi. Sayılan öğenin eril olduğunu göstermek üzere 3-10 arası sayılara "ة" gelir: "ثلاثةُ رِجالٍ" gibi.

Açık tâ mâzi fiilin sonunda "تَ، تِ، تُ" ve türevleri şeklinde muhatap, muhatabe ve mütekellimde özne zamir (isim), gāibe sonunda dişil alâmeti harf (تْ) olarak gelirken muzâri fiilin gāibe, muhatap ve muhatabe

sîgalarının başında muzâri harfi (تـ) olarak bulunur. Bir görüşe göre "أنتَ، أنتِ" ve türevlerinde "أنْ" zamir, "تَ" ve "تِ" ise hitap harfidir. Cemi müennes sâlim eki "ات" olarak gelir. Yemin "vâv"ından bedel olarak ve daha çok "Allah" lafzıyla taaccüp bildiren yemin harf-i cerri olarak kullanılır: "تاللهِ" gibi. Bunun diğer isimlerle kullanılması nâdirdir. Üçlüyü dörtlü, dörtlüyü beşli köke (sülâsî, rubâî, humâsî) çevirmek için ilhak "tâ"sı olarak getirilir: "ع ف ر => ع ف ر ت (عِفريت (ع ن ك ب => ع ن ك ب ت (عَنْكَبُوت" gibi. "İftiâl" kalıbına işteşlik (müşâreket), dönüşlülük ve abartı gibi mânalar yüklemek için tâ gelir: "اِقتتل" (savaştı), "اِجتمع" (toplandı), "اِكتسب" (çok kazandı) gibi. İlk harfi "صـ ضـ ظـ ط" kalın harflerinden biri olan fiilin iftiâl kalıbında tâ "ṭâ"ya döndüğü gibi ilk harf "د، ذ، ز" ise dâl "tâ"ya dönüşür: "صَبَر =>اِصتبر => اِصطبر", "ذكر => اِذتكر => اِذدكر/اِذكر" gibi. İlk harf "أ، و، ي" ise bu harfler "tâ"ya idgam edilir: "وَحد => اِوْتحد => اِتّحد" gibi. Açık tâ timsâl, tibyân, melekût, ceberût vb. kelimelerinde zâit olarak gelirken takvâ (vḳy), takıyye (vḳy), Tevrat (vry), tücâh (vch), uḫt (uḫv), bint (bny) gibi kelimelerde vâv veya "yâ"dan bedeldir.

Kur'an kıraatinde "tâ"nın kendisine ve "ثـ ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ" harflerine idgamı câiz görülmüştür: "ت ث => ث: كما بَعِدت ثمود => كما بعد ثّمود", "ت د => د: أُجيبتْ دَعوتُكما => أُجيبَ دَّعوتكما" (Hûd 11/95; Yûnus 10/89) gibi (diğer örnekler için bk. ez-Zâriyât 51/1; el-İsrâ 17/97; Yûsuf 12/19; es-Sâffât 37/8; en-Nûr 24/4; en-Nisâ 4/56, 90; el-Âdiyât 100/1; Âl-i İmrân 3/72; en-En'âm 6/146; Yûsuf 12/83).

Ayrıca bunlardan "ث، ج، د، ذ، ط، ل" harflerinin "tâ"ya idgamı câiz görülmüştür:

"ث ت => ت: حديثِ تَعجَبون => حد يثّعجبون", "ج ت => ت: ذي المعارج تَعرج => ذي المعارتَّعرج" (en-Necm 53/59; el-Meâric 70/3-4; diğer örnekler için bk. el-Bakara 2/256; Âl-i İmrân 3/152; el-Mülk 67/3; el-Mâide 5/28).

Arap dilinde tâ harfi s̱, ḫ, d, ẕ, r, z, s, ş, ṣ, ż, ṭ, ', f, ḳ, k, l, m, n, h, v, y harfleriyle lugavî ibdâle girerek çok sayıda eş anlamlı veya yakın anlamlı kelimenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. T/S̱: tevb/s̱evb (geri dönmek); T/Ḫ: metn/meḫn (cimâ etmek); T/D: celt/celd (vurmak); T/Ẕ: hett/heẕẕ (söylemek); T/R: ṣat'/ṣar' (yere yıkmak); T/Z: naḥîte/naḥîze (tabiat, asıl); T/S: tûs/sûs (öz); T/Ş: tevḳ/şevḳ (can atmak); T/Ṣ: lıṣt/lıṣṣ (hırsız); T/Ż:

terḥ/żarḥ (yarmak); T/Ṭ: ġatt/ġaṭṭ (batırmak); T/ʿ: nevt/nevʿ (sallanmak); T/F: maḫtid/maḫfid (asıl); T/Ḳ: sebt/sebḳ (geçmek); T/K: ʿıtr/ʿıkr (asıl); T/L: ateh/aleh (delilik), T/M: teaṣ/meaṣ (ağrımak); T/N: atş/anş (eğmek), T/H: tibriye/hibriye (konak); T/V: tükele/vükele (kaygısız); T/Y: terbît/terbiye (eğitmek).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 28, 34; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, III, 228, 464, 554; IV, 239, 240, 433; İbnü's-Serrâc, el-Uṣûl fi'n-naḥv (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut 1405/1985, III, 206-207, 269-272, 400, 422-423, 432-434; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-İbdâl ve'l-muʿâḳabe ve'n-neẓâʾir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1962, s. 40-43, 54-56; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, I, 94-153; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 145-170; İbn Sînâ, Meḫâricü'l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 17-18, 26, 40, 46; Saymerî, et-Tebṣıra ve't-teẕkire (nşr. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyüddin), Dımaşk 1402/1982, II, 848-859, 939-941; Naim Hâzım Onat, Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 53, 129, 169, 170, 171, 173-175, 306-307; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâ-tü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 53, 119-123; Azîze Fevvâl Bâbestî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal, Beyrut 1413/1992, I, 317-326; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü'l-ḥurûfi'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, s. 55-59; F. C. de Blois, "Tāʾ et Ṭāʾ", EI² (Fr.), X, 1.

İsmail Durmuş

TÂ

(الطاء)

Arap alfabesinin on altıncı harfi.

Ebced tertibinde dokuzuncu sırada yer alan harfin sayı değeri 9’dur. T harfinin haç (†) biçimindeki hiyeroglif şeklinden gelişerek artı işareti (+) biçiminde kesişen iki çizgi şeklini, daha sonra da üst uzantısını yitirerek bugünkü biçimini (T) almış olduğu sanılmaktadır. Arapça’da “ط” harfi de “T”nin ters istikamette gelişmiş biçimine benzemektedir. Fenike, İbrânî ve Ârâmî alfabelerindeki tet ve Yunanca’daki theta Arapça “ط”ya, Arapça te (ت) ise tav ve tauya mukabil gösterilirse de şekil gelişimi ters olmuştur. Arapça’da ṭâ’ kelimesi “cinsel ilişkiye düşkün ihtiyar; vadinin aşağı kesimi, düz yer” gibi mânalara gelir (Halîl b. Ahmed, s. 40-41).

“Ṭâ”nın “د” ve “ت” ile paylaştığı mahreç sahası dil ucu ile üst ön dişlerin kökleri olarak belirtilirse de ṭâ kalın (ıtbâk/isti‘lâ) harflerden olduğundan dil ucunun önemli bir kısmı üst damak yüzeyinin ön kısmına doğru kapaklanır. Bu sebeple “ṭâ”nın üst damak sırtı harflerinden olduğu söylenmiştir. İbn Sînâ da bu harflerin mahrecini üst damak sathının önü diye belirlemiş, hepsinin nefesin/havanın tam hapsedilmesinden sonra birden boşalmasıyla meydana geldiğini, ancak “ṭâ”nın telaffuzunda dil ucunun daha fazla kısmıyla ve dil ortasının çukurlaşmasıyla hapsedilme işleminin gerçekleştiğini, âni ve şiddetli bir nefes boşalmasıyla fonemin tamam olduğunu belirtmiş ve iki elin hafif çukurlaşmış avuç içlerinin birbirine çarpılmasından çıkan sese eşdeğer görmüştür (Meḫâricü’l-ḥurûf, s. 17, 26, 45).

Başta Sîbeveyhi olmak üzere eski dilci, râvi ve kāriler “ṭâ”yı cehr sıfatıyla bugünkü dâd (ض) fonemine benzer şekilde telaffuz etmişlerse de çağdaş Arap lehçelerinin çoğunda ṭâ (ط) ve tâ (ت) fonemleri birbirine yaklaşmış, birçok yerde aynîleşmiş, bazı yörelerde “ت“ ”ط”nin kalın şekli olarak telaffuz edilir olmuştur. Günümüzde özellikle Malta ile Doğu Tunus bedevîlerinde tâ (ت) gibi, Güney Arabistan’da dâl (د) gibi telaffuz

edilmektedir. “Ṭâ”nın dâd şeklinde telaffuzu diğer Sâmî dillerinde görülmez. Eskilerin “ṭâ”yı “dâd”a benzer şekilde yumuşak ünsüz olarak telaffuz etmesi, cehr ve hems sıfatlarını birbirine karıştırmalarından ziyade bu fonemlerin aslında böyle olabileceği, belki de eski “dâd”ın bugün Iraklılar’ın telaffuz ettiği şekilde seslendirildiği, daha sonra iki sesin geliştiği ve değişime uğradığı, “tâ”nın hems sıfatı kazanarak bugün bilinen “ṭâ”ya (ط) dönüştüğü, “dâd”ın hem mahreci hem de sıfatı hemsten cehre değişerek günümüzde bilinen “dâd”a dönüştüğü belirtilmiştir. İbn Cinnî’nin, “Itbâk (kalınlık) sıfatı olmasaydı ṭâ dâl, sâd da sîn olur, dâd alfabeden kalkardı” sözü bu fonem değişimini teyit etmektedir (İbrâhim Enîs, s. 53-54). San‘a dahil Yemen’in geniş bir bölgesinde sesli harflerin önünde veya arasında bulunan “ṭâ”nın “dâd”a benzer şekilde yumuşak ünsüz gibi eski telaffuzu devam etmektedir. Ancak konuşma dillerinin çoğunda aynı pozisyondaki “tâ”nın da (ت) yumuşak ünsüz olarak telaffuzu söz konusudur. Ârâmîce yoluyla Yunanca ve Latince’den Arapça’ya geçen kelimelerdeki “t”ler ṭâ ile (ط), Farsça’dan Arapça’ya yapılan alıntılarda tâ (ت) genellikle ṭâ ile (ط) temsil edilmiştir: Ṭaberistan, Ṭûs, İsṭahr gibi. İran’da Arap alfabesi kullanılmaya başlanınca tâ (ت) olduğu gibi kalmış, ṭâ ise (ط) Arapça kelimeler için tercih edilmiştir. Türk dillerinde genellikle ince ünlüler eşliğinde “ت”, kalın ünlüler eşliğinde “ط” kullanılmıştır.

Sîbeveyhi, Benî Temîm’in, sonu “ص، ض، ط، ظ” olan fiillerde mütekellim zamiri “tü”yü (ت) kalın ses uyumu için “ṭâ”ya (ط) dönüştürdüğünü kaydeder: “فَحصتُ <= فَحصطُ” gibi (Kitâbü Sîbeveyhi, IV, 239-240; İbn Cinnî, I, 218). Ayrıca yine ilk harfi “ص، ض، ط، ظ” olan fiiller iftiâl babına nakledilince kalın ses uyumu için tâ (ت) harfi “ṭâ”ya (ط) dönüştürülür: “صَبر <= اِصتبر <= اِصطبر”; “ضرب <= اِضترب <= اِضطرب” gibi. Gerek eski gerekse yeni ṭâ (ط) sesindeki kalınlık, sertlik, patlama, şiddet, yumuşaklık, zayıflık gibi nitelikler onu içeren Arapça kelimelerin birçoğunda, özellikle onunla başlayan veya son bulan masdarlarda “büyüklük, irilik, yükseklik, genişlik, yarılma, kırılma, yumuşaklık, tazelik, keskingüzel koku” gibi anlam yansımalarına sebep olduğu tesbit edilmiş, bilhassa ondaki şiddet sıfatı “‘ ıṭr, ṭîb, ḫamṭ” gibi keskingüzel koku ifade eden birçok kelimede kullanılmıştır (Hasan Abbas, s. 119-122).

“Ṭâ”nın (ط) kendine ve “ت، ث، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض” harflerine idgamı câiz görülmüştür: “ط ط <= ط: اهبِطْ طالباً <= اِهبِطالباً”, “ط س <= س: جُطْ سالماً <= حُسًّالما”

gibi.

Ebû Amr b. el-Alâ şu âyetlerde “ṭâ”yı (ط) “tâ”ya (ت) idgam etmiştir:

“لَئن بَسطْتَ => بَسَتّ” (el-Mâide 5/28); “أحطْتُ => أحَتُّ” (Yûsuf 12/80); “فَرّطْتم => فَرَّتُّمْ” (en-Neml 27/22).

Yine Sûsî rivayetine göre Ebû Amr, “وعمِلوا الصّالحاتِ طُوبَى => الصالحاطُّوبَى” (er-Ra‘d 13/29) âyetinde tâ (ت) harfini “ṭâ”ya (ط), Âsım el-Cahderî şu âyette “ṭâ”yı (ط) “sâd”a (ص) idgam etmiştir: “أنْ يُصلْحا => أنْ يُصْطَلِحا => أنْ يُصَّلِحا” (Sîbeveyhi, IV, 460; Saymerî, II, 954).

Arap sözlük biliminde tâ fonemi t, c, ḥ, d, ẕ, ş, ṣ, ż, ẓ, ġ, f, ḳ, k, l, m, v harfleriyle değişim ve dönüşüme girerek eş anlamlı veya yakın anlamlı birçok sesteş kelimenin doğmasına imkân vermiştir: T/Ṭ: mett/maṭṭ (uzatmak); C/Ṭ: cümûḥ/ṭumûḥ (serkeşlik etmek); Ḥ/Ṭ: celmeḥa/celmeṭa (tıraş etmek); D/Ṭ: daḥv/ṭaḥv (yaymak); Ẕ/Ṭ: vaḳẕ/vaḳṭ (vurmak); Ş/Ṭ: şemḫ/ṭamḫ (büyüklenmek); Ṣ/Ṭ: faṣm/faṭm (kesmek), kaṣṣ/ḳaṭṭ (kesmek); Ż/Ṭ: ḳarż/ḳarṭ (kesmek); Ẓ/Ṭ: meşaẓ/meşaṭ (el sertleşmek); Ġ/Ṭ: ġufüvv/ṭufüvv (su üzerinde batmadan durmak); F/Ṭ: ifrâr/iṭrâr (kesmek); Ḳ/Ṭ: miṣḳa‘/miṣṭa‘ (beliğ); K/Ṭ: kûfân/ṭûfân (gece karanlığı); L/Ṭ: la‘z/ṭa‘z (cima etmek); M/Ṭ: naḥm/naḥṭ (hırıltı); V/Ṭ: maṭv/maṭṭ (uzatmak).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, S̱elâs̱etü kütüb fi’l-ḥurûf içinde), Kahire 1402/1982, s. 40-41; a.mlf., el-Ḥurûf ve’l-edevât (nşr. Hâdî Hasan Hammûdî), London 1428/2007, s. 79, 80, 195, 197, 198, 201; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1402/1982, III, 228, 464, 554; IV, 239-240, 433, 460; İbnü’s-Serrâc, el-Uṣûl (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut 1405/1985, III, 271-272; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-İbdâl ve’l-muʿâḳabe ve’n-neẓâʾir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1962, s. 40, 43, 44; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379-80/1960-61, I, 126-134, 291, 372-

378; II, 282-293; İbn Cinnî, Ṣırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 217-226; İbn Sînâ, Meḫâricü'l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 17, 26, 40, 45; Saymerî, et-Tebṣıra ve't-tezkire (nşr. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyüddin), Dımaşk 1402/1982, II, 855-856, 954; Naim Hâzım Onat, Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 129, 171-172, 173, 187-190, 213, 257-258; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü'l-ḥurûfi'l-ʿArabiyye ve meʿâ-nîhâ, Dımaşk 1998, s. 119-122; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 53-54, 123; F. C. de Blois, "Ṭāʾ et Ṭāʾ", EI² (Fr.), X, 1.

İsmail Durmuş

TÂ HÂ

(طه)

Tâhâ sûresinin başında bulunan ve kendi adlarıyla okunan harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

TÂ SÎN

(طس)

Neml sûresinin başında bulunan ve kendi adlarıyla okunan harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

TÂ SÎN MÎM

(طسم)

Şuarâ ve Kasas sûrelerinin başında bulunan ve kendi adlarıyla okunan harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

TAABBÜDİYYÂT

(التعبّديّات)

Ta‘lîle elverişli olmayıp sırf Allah’a itaat ve teslimiyet anlayışıyla uyulan hükümler anlamında fıkıh usulü terimi

(bk. İLLET; TA‘LÎL).

TAADDÎ

(التعدّي)

Allah’ın kulları için belirlediği sınırları aşmak anlamında bir Kur’an terimi.

Sözlükte “hızlı koşmak, sınırı aşmak, tecavüz etmek” anlamındaki adv kökünden türeyen taaddî terim olarak, advin “hedefine ulaştığı halde hızını kesemeyen kimsenin daha ileri noktalara gitmesi” mânasından hareketle ölçüyü ve sınırı aşmayı, taşkınlık yapmayı, haklılık sınırını geçmeyi, başkalarına saldırmayı ifade eder. Dargınlık ve anlaşmazlığın kin, nefret ve silâh-lı çatışmaya vardırılmasına adâvet ve udvân, bu tutum içinde olana adüv denir (Râgıb el İsfahânî, el-Müfredât, “ʿadv” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿadv” md.). Haddi aşmak ve özellikle Allah’ın kulları için belirlediği sınırları (hudûdullah) tecavüz etmek “ilâhî emirleri çiğnemek” mânasına gelir. Taad-dînin “aşırılık ve taşkınlık” anlamından dolayı Kur’an’daki gulüv, isrâf, tuğyân ve zulm (bir şeyi yerli yerine koymamak, bir hakka tecavüzde bulunmak) terimiyle bağlantısı vardır.

Kur’ân-ı Kerîm’de taaddînin aynı kökten eş anlamlısı olan iʻtidâ daha çok geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿadv” md.). Çeşitli âyetlerde Allah’ın sınırlarına riayet edilmesi, buyruk ve yasaklarına uyulması emredilip bu sınırlara yaklaşılması yasaklanırken (el-Bakara 2/187) bu sınırları korumanın müminlerin bir özelliği olduğu vurgulanır (et-Tevbe 9/112). Öte yandan insan ilişkilerine ve özellikle aile hukukuna dair yasaklar açıklandıktan sonra, “İşte bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır, onları aşmayın. Artık kim Allah’ın sınırlarını aşarsa onlar zalimlerin ta kendileridir” buyurularak (el-Bakara 2/229) bu sınırları çiğnemenin zulümle eşdeğer olduğu ifade edilmektedir. Allah’ın belirlediği sınırları aşanlar Kur’an’da muʻtedî kelimesiyle ifade edilir. Allah haddi aşanları sevmez (el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/87); çünkü onlar ahidlerini her fırsatta bozarlar, müminlere galip geldiklerinde bir yakınlık ve anlaşma gözetmezler, ikiyüzlü ve bozguncudurlar; Allah’ın âyetlerini az bir paha karşılığında satıp insanları doğru yoldan saptırırlar (et-Tevbe 9/7-10); hesap gününü yalan sayanlar da onlardır (el-Mutaffifîn 83/12). Haddi aşanlar kendi

arzularına şuursuzca uyarlar; fakat Allah haddi aşanları çok iyi bildiği gibi (el-En‘âm 6/119) onları içinde sürekli kalacakları, elem verici bir azabın bulunduğu cehenneme koyacaktır (en-Nisâ 4/14). Taaddî ile aynı kökten gelen kelimeler hadislerde de “haddi aşmak, zulmetmek, saldırmak” anlamında geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “ʿadv” md.). Haddi aşma bazı ibadet şekilleri için de söz konusudur. Hz. Peygamber dua ederken ses tonunu yükseltme, peygamber olmayı arzulama, kâfir olarak ölen birinin cennete girmesini isteme gibi sünnetullaha aykırı taleplerde bulunmanın (Müsned, I, 172, 183; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 12), yine abdest alırken gereğinden çok titizlik göstererek organları üçten fazla yıkamanın (Nesâî, “Ṭahâret”, 104) haddi aşma sayıldığını belirtmiştir.

Allah Teâlâ, en güzel şekilde yarattığı insanoğlunun bu üstünlüğünü koruyup sürdürebilmesi için uyulması gereken kurallar koymuş, aşılmaması gereken sınırlar belirlemiştir. Bunların ihlâl edilmesi haddi aşmaktır. Bu tutum ısrarla devam ettirilirse istekler ve düşünceler değişir, insanın fıtratı bozulur ve sonunda insanı insanlık çizgisinde tutan değer ölçüleri alt-üst olur. İsrâiloğulları ilâhî sınırları aşıp cumartesi yasağını çiğnedikleri, aşırılık ve taşkınlıklarını sürdürüp peygamberlerini bile öldürecek boyutlara vardırdıkları için ilâhî lânete ve gazaba uğratılmışlardır (el-Bakara 2/65; Taberî, II, 167-173; İbn Kesîr, I, 150-152; Elmalılı, I, 378). İslâmiyet, Allah’ın emir ve yasaklarını ihlâl etmenin bütün toplumu etkileyecek olumsuz sonuçlarını önlemek için emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker prensibi çerçevesinde bireylere sorumluluk yüklemektedir. Hz. Peygamber, Cenâb-ı Hakk’ın koyduğu sınırları gözeten ve gözetmeyen kimseleri aynı gemide yolculuk yapanlara benzeterek alt kattakilerin su ihtiyacını karşılamak için

gemiyi delme isteklerine üst kattakilerin engel olmaması halinde hepsinin batacağı uyarısında bulunmuş (Buhârî, “Şeriket”, 6) ve hudûdullaha riayetin toplumsal boyutuna dikkat çekmiştir.

İslâm dini savaşta da haddi aşmayı yasaklamıştır. Hicretten evvel on küsur yıl boyunca müşriklerin işkencelerini, onur kırıcı sözlerini ve davranışlarını sabırla karşılayan müslümanlara daha sonra savaş izni veren âyetlerde haddi aşmamaları öğütlenmiş (el-Bakara 2/190-194), bir topluluğa karşı beslenen öfkenin aşırı gitmeye sebep olmaması gerektiği belirtilmiştir (el-Mâide 5/2).

Müfessirler bu âyetlerde geçen i‘tidâ kelimesini savaş ortamında bile gözetilmesi gereken yasakların çiğnenmesi diye açıklamıştır. Bunlar işkence yapmak, kulak ve burun gibi organları kesmek, kadınları, çocukları ve savaşa katılmayan yaşlıları, rahipleri, hahamları öldürmek, gereksiz yere ağaçları kesmek, beslenme ihtiyacı dışında hayvanları öldürmek vb. davranışlardır (Taberî, III, 562-564; Fahreddin er-Râzî, V, 128; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, III, 239-241). Hz. Peygamber ve ardından gelen Hulefâ-yi Râşidîn orduları uğurlarken insanlığa yakışmayan bu tür hareketlerden kaçınılmasını emretmiştir (Müsned, I, 300; II, 524; Buhârî, “Cihâd”, 147, 148; Müslim, “Cihâd”, 3, 24-25, 137). İslâm her şeyde orta yolu öğütleyen, aşırı gitmeyi yasaklayan, beden ve ruhla uyum içinde insanı insanlık onuruna yakışır düzeye ulaştıran bir ölçü ve denge dinidir (el-İsrâ 17/29, 110; el-Furkān 25/67). İslâmiyet yemede ve içmede aşırı gitmeyi yasakladığı gibi Allah’ın helâl kıldığı temiz rızıkları, meşrû lezzetleri din adına kendine haram kılmayı (el-Mâide 5/87; el-En‘âm 6/119), Allah ve resulünün öngördüğü ibadetleri azımsayıp yeni ibadet şekilleri ortaya çıkarmayı da yasaklamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 172, 183, 300; II, 524; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), II, 142, 167-173; III, 562-564; IV, 583-585; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 103; V, 128; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, II, 158; III, 239-241; IV, 88; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 150-152, 328; II, 162-163; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 150, 311, 584; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 277; II, 75; Elmalılı, Hak Dini, I, 378; II, 694.

İbrahim Çelik

TAADDÜD-i ZEVCÂT

(bk. ÇOK EVLİLİK).

TAALLUK

(تعلّق)

Bâbürlüler'de, onların halefleri olan küçük devletlerde ve İngiliz sömürgesi döneminde Hindistan'da görülen bir idarî birim.

Sözlükte "bağlı olma, bağlılık" anlamına gelen taalluk kelimesi taluk (taluka) şeklinde Sanskritçe ve Hintçe'ye de girmiştir. Taalluk (taalluka) terimi ilk defa, vergi toplamada iltizam usulünün yaygınlaştığı Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb zamanında (1658-1707) ortaya çıkmıştır. Hem kendi nüfuzu altındaki toprakların hem diğer zemindarların vergilerini tahsil edip ödeyen zemindarlara XI. (XVII.) yüzyılın ikinci yarısından sonra taallukdâr (taallukadâr) denilmiştir (EI² [İng.], XI, 439).

Seksen ile 100 civarında köyden ve bir merkez kasabadan meydana gelen idarî birime taalluk denilirdi. Taallukun başında bulunan taallukdar vergi tahsildarı, aynı zamanda büyük arazi sahibi, yani bir çeşit toprak ağası idi. 1858'de 10 milyon kişinin yaşadığı tahmin edilen Eved'deki (Avadh) araziler 272 taallukdarın mülkiyetindeydi. Taallukdarın başlıca görevleri kendi taallukundaki arazi vergilerini toplamak, adalet ve güvenliği temin etmek, gerektiğinde eyalet merkezine insan gücü sağlamak veya belirli sayıda asker göndermekti. Taallukdarın işi ve idare alanları babadan oğula veya kardeşlere geçerdi. Bunlar vergileri tahsil edip onda birini kendilerine ayırırlardı. Ancak bazı güçlü ve imtiyazlı taallukdarlar toplanan verginin dörtte birini aldıklarından onlara Hintçe "çovdherî" (dörtte bir sahibi) denilmiştir.

Taallukdarların topraklarında çalışan köylülerle münasebetlerinde başka aracılar da görev yapmaktaydı. Meselâ 10 milyon dönüme sahip bir taallukdarın arazisinde kendilerine belirli miktarda para vermek şartıyla 1 milyon dönümlük yeri işletme hakkına sahip vergi mültezimleri vardı. Aynı şekilde bu mültezimlerin toprağında 50.000-100.000 dönümlük arazileri işleyen veya işleten çeşitli kimseler bulunmaktaydı. Böylece verginin toplanmasına aracılık eden bir mültezimler zinciri meydana geliyordu.

Bâbürlüler döneminde XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar taalluk ve taallukdar kelimeleri zamana ve bölgelere göre farklı anlamlarda kullanılmıştır. Racastan ve Bengal'de bir taallukdar arazilerinin genişliği ve sosyal statü bakımından zemindardan sonra gelirdi. Fakat Pencap ve Eved'de çok güçlü taallukdarlar vardı ve bunlar doğrudan doğruya eyalet valisine bağlıydı. Bâbürlüler'in son zamanlarında merkezî otoritenin zayıflamasıyla birlikte Eved'de ve Kuzey Hindistan'da topladığı vergiyi devlete nâdiren ödeyen ve kendi bölgesinin gerçek idarecisi olan kudretli taallukdarların ortaya çıktığı görülmektedir. Pencap'taki Pindigheb ve Dhani, Fethkot taallukdarları buna örnek gösterilebilir.

XVIII. yüzyılda Bengal, Bihâr ve Orissa'da taallukdarların aleyhine büyük arazi sahibi zemindarların güçlendiği görülmektedir. Büyük zemindarlar kendi kudretlerini ve para kaynaklarını arttırmak için "mezkûrî taalluk, cengelbûrî taalluk" vb. adlar altında birçok taalluk çeşidi oluşturdular ve bunları gayri resmî olarak sattılar. Doğu Hindistan Şirketi ile Bengal zemindar ve taallukdarları arasında yapılan dâimî iskân anlaşmasıyla bütün bağlı taalluklar vergilerini bağımsız şekilde ödeyen araziler haline getirildi (1789-1792). Bu anlaşmadan sonra zemindarlar tarafından yeni taalluk türleri oluşturuldu. Bunların başındaki taallukdarların hepsi 1793 anlaşmasının öngördüğü yükümlülük ve bazı haklara sahip oldular. Bir taallukdarın kirası sabit şekilde belirlendi ve taallukdarlık hakkı belirli bir bedel ödenmesiyle zemindara devredilecek hale getirildi.

Taallukdarlar Hindistan'da İngiliz sömürgesi döneminde görevlerini ve nüfuzlarını korudular. Hindistan genel valilerinden C. Canning ve J. Lawrence'ın taallukdarlık kurumunu ortadan kaldırmak için silâhları toplatmaları ve kaleleri yıktırmaları bir sonuç vermedi. Taallukdarların egemenliğini kırmak, onları köylülerle hükümet arasında aracı durumundan çıkarmak amacıyla toprak vergisinin doğrudan doğruya köylerden alınmasına karar verilmesi üzerine halkın bir kısmını arkalarından sürükleyen Eved taallukdarları İngiliz işgaline karşı başlatılan sipahi ayaklanmasına (1857-1858) tam destek verip İngilizler'i büyük zarara uğrattılar. Bu yüzden İngilizler onların topraklarını ellerinden aldılarsa da daha sonra birçoklarının toprağı geri verildi. Taallukdarlık kurumu, bazı yeni düzenlemelere rağmen Hindistan'da İngiliz idaresinin sona ermesine

kadar varlığını devam ettirdi ve ancak 1950'li yıllarda çıkarılan arazi kanunları ile tazminatları ödenmek suretiyle kaldırılabildi.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1950, III, 295, 306, 314, 349, 360-363; Irfan Habib, The Agrarian System of Mughal India, 1556-1707, New Delhi 1999; History of Bangladesh (ed. Sirajul-Islam), Dhaka 2007, II; S. Nurul Hasan, "The Position of the Zamindars in the Mughal Empire", The Indian Economic and Social History Review, I/4, New Delhi 1964, s. 107-119; Shireen Moosvi, "Zamīndār", EI² (İng.), XI, 439; M. Gaborieau, "Taʿalluḳ", EI² Suppl. (İng.), s. 767-768.

S. Haluk Kortel

TAAMMÜD

(bk. KASIT).

et-TAARRUF

(التعرّف)

Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) tasavvufa dair eseri

(bk. KELÂBÂZÎ, Muhammed b. İbrâhim).

TAASSUP

(التعصّب)

Benimsediği görüşü körü körüne savunma anlamında bir terim.

Sözlükte “yakalamak, kuşatmak, sarmak, bağlamak” anlamındaki asb (usûb) kökünden türeyen ve “kendi soyuna yardım etmek, körü körüne bağlanmak” mânasına gelen taassub genelde asabiyyetle eş anlamlı kabul edilir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿaṣb” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿaṣb” md.; Kāmus Tercümesi, I, 388). Ancak başlangıçta “kabile taassubu” anlamında kullanılan asabiyet zamanla daha geniş bir etnik ve siyasal içerik kazanırken Batı dillerinde fanatizm (fanatisme) Türkçe’de bağnazlık kelimesiyle karşılanan taassup din, düşünce, siyaset, milliyet gibi birçok alanda koyu bir muhafazakârlığı, değişik anlayışları aşağılayıp yok etme eğilimini, farklılıklara karşı katı bir hoşgörüsüzlüğü ifade eden bir terim haline gelmiştir. Tehânevî’nin “herhangi bir tarafa bağlılıktan dolayı delili apaçık ortaya konduğunda bile gerçeği kabul etmeme” şeklindeki tanımı (Keşşâf, II, 946) terimin belirtilen geniş kapsamına uygundur. Bu anlayışa sahip olan kimseye mutaassıb denir. Taassubun karşıtı müsâmaha ve tesâhüldür. İslâm literatüründe özellikle dinî ve fikrî taassup daha çok taklid kavramı çerçevesinde ele alınmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de taassupla aynı kökten türeyen kelimeler geçerse de bunların terim anlamıyla ilgisi yoktur. Dört âyette kör bir inatla gerçeğe karşı direnenler hakkında “anîd” kelimesi (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿand” md.), bir âyette de (el-Mü’minûn 23/75) “yanlış bir inancı inatla sürdürme” anlamında “lecâc” masdarından fiil kullanılmıştır. İbn Hazm lecâcı, “yaptığının yanlış olduğu apaçık görünmesine yahut doğru mu yanlış mı olduğu bilinmemesine rağmen kafasına koyduğu şeyi sürdürme” şeklinde tanımlamakta ve bunun “yanlışlığı ortaya çıkmadığı sürece hak olduğuna inandığı şeye göre davranma” mânasındaki sebattan farklılığına dikkat çekmektedir. Bir âyette geçen (el-Feth 48/26) “hamiyyete’l-câhiliyye” sözü taassuba yakın bir anlam içermektedir (bk. HAMİYET). “İyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşın, kötülük ve düşmanlık yönünde

yardımlaşmayın” meâlindeki âyetle (el-Mâide 5/2) tartışmaların doğru bilgilere, kanıtlara, aydınlatıcı kaynağa dayandırılması (Âl-i İmrân 3/66; el-Hac 22/3, 8) ve güzellikle yapılması (en-Nahl 16/125; el-Ankebût 29/46; Fussılet 41/34) gerektiğini, dinde zorlama olamayacağını (el-Bakara 2/256) bildiren âyetlerde dolaylı biçimde taassup reddedilmektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi, son âyetin insanları zorla bir dine sokma çabasını yasaklaması yanında hürriyet alanına giren konularda kimseye baskı yapılamayacağı anlamına geldiğini belirtmektedir (Hak Dini, II, 860-862). Atalarının yanlış inançlarını ve hayat tarzlarını körü körüne sürdürerek hak dine karşı direnen inkârcıların tutumlarını anlatıp eleştirme bağlamında taassuba işaret eden ifadeler birçok âyette yer almakta, insanlar düşünerek ve bilerek inanmaya çağırılmaktadır (meselâ bk. el-Mâide 5/104; el-Enbiyâ 21/52-54; Lokmân 31/21-22). Bir âyette, Allah’ın bildirdiği gerçeklere uymaları istendiğinde atalarının tuttuğu yolda yürüyeceklerini söyleyen müşrikler, atalarının akla uygun davranıp davranmadığı, tuttukları yolun doğru olup olmadığı üzerinde düşünmeye davet edilmekte, bilinçsizce atalarının yolunu izleyenler çobanın sesine göre hareket eden sürüye benzetilerek, “Onlar sağır, dilsiz ve kördür, çünkü akıllarını kullanmazlar” şeklinde eleştirilmektedir (el-Bakara 2/170-171). Bu âyetleri yorumlarken, sapıklık içinde oldukları Allah tarafından bildirilen ataları taassupla taklit etmenin onları Allah’a eş tutma anlamına geldiğini belirten Elmalılı Muhammed Hamdi’ye göre gerçeğin ve iyinin ölçüsü Allah’ın buyruğu ve delile dayalı bilgi olduğundan geçmişi sırf kendi geçmişi diye taklit etmek taassuptur (Hak Dini, I, 585-587). Asabiyet kavramının geçtiği hadislerde kabile taassubu reddedilmiştir (meselâ bk. Müsned, II, 306, 488; Müslim, “İmâre”, 57; Nesâî, “Taḥrîm”, 18). Taassuba yakın bir anlamda kullanılan hamiyet bazı hadislerde olumsuz bir duygu biçiminde zikredilir (meselâ bk. Müsned, I, 288; Buhârî, “Meġāzî, 34; Müslim, “Tevbe”, 56). Taassup kavramının, bir inancı körü körüne kabul edip başkasına dayatma ve başkalarının inanç ve düşüncelerini aşağılayıp baskı yoluyla yok etmeye çalışma gibi sonuçlar içerdiği dikkate alınırsa hadislerdeki müsamaha, hilim, teenni, sabır, sekînet vb. kavramlara yapılan vurgularla Hz. Peygamber’in bu yöndeki davranışlarını anlatan ifadelerin Câhiliye geleneğinde köklü bir yeri olan taassup ruhunu yıkmayı ve yerine müsamahakâr bir anlayış koymayı amaçladığı ortaya çıkar.

Ahlâk kitaplarında cedel, hilâf, husumet gibi kavramlar çerçevesinde daha

çok inanç ve fikir taassubuyla bunun doğurduğu kısır çekişmeler üzerinde durulmuştur. Râgıb el-İsfahânî bu yolda çekişmeye girenleri birbiriyle vuruşan hayvanlara benzetir. Çünkü bunlardan her biri kendisinin baskın çıkmasını, rakibinin yenilmesini ister. Peygamberlerin mûcizesi, hakîmlerin hikmeti bile inadı karakter haline getirmiş mutaassıba gerçeği kabul ettiremez. İsfahânî öldürmenin yaşatmaktan, yıkmanın yapmaktan daha kolay olduğunu belirten ifadeleriyle taassubun hiçbir olumlu değer üretmeyen yıkıcı bir ruh hali sayıldığına dikkat çeker (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 259-262). Taassubu en çok eleştiren İslâm âlimlerinden biri de Gazzâlî'dir. Gazzâlî'ye göre bir sözü söyleyene göre değil gerçek olup olmadığına bakarak değerlendirmek gerekir (el-Münḳıẕ, s. 18-19). Bir düşünce ve inanç hareketiyle ilgili duydukları şeyleri inceleyip değerlendirmek yerine kulaktan dolma bilgilerin taklitçi bir tutumla benimsenmesi insanlarda katı bir bağlılık doğurmakta ve giderek taassup duygusunun yerleşmesine yol açmaktadır (İḥyâʾ, I, 284). Nitekim İslâm dünyasında özellikle fıkıh ve kelâm alanlarında mezheplerin ortaya çıkmasından sonra taassubun ürettiği tartışmalar kan dökülmesine ve ülkelerin tahrip edilmesine kadar varan düşmanlıklara sebep olmuştur (a.g.e., I, 41-42; mezhep taassubu hakkında bk. DİA, XIII, 9). Gazzâlî'nin

mezhep kavramının anlamına ve insanların farklı mezhepleri benimsemesinin sebeplerine dair Mîzânü'l-ʿamel'inin son sayfalarında yaptığı değerlendirmeler taassubun İslâm dünyasındaki fikrî, sosyal ve siyasal gelişmelere etkisi hakkındaki görüşlerini yansıtması bakımından önemlidir. Buna göre mezheplerin doğuşunun farklı sebepleri olsa da hepsinde ortak yan, "bir inanç veya düşünceye gerçeğini anlamadan sıkı sıkıya bağlılık" anlamında taassuptur. Mezhep taassubunu kabilecilik dayanışmasına benzeten Gazzâlî'ye göre bu taassubun asıl sebebi halkı kendine bağlamak suretiyle liderlik elde etme tutkusudur. Hatta bir tek mezhebin bulunduğu yerlerde bile liderlik peşinde koşanlar yapay ayrılıklar üreterek halkı taassuba yöneltir. Gazzâlî, insanların bir yandan hak mezhebin bir olduğunu söylerken diğer yandan kendi ataları, hocaları veya beldelerinin mezhebine taassupla sarıldıklarını belirttikten sonra şöyle der: "Mezheplere yönelmeyi bırakıp gerçeği düşünce yoluyla kendin bul ki sana ait bir görüşün olsun. Kılavuzunun koluna takılıp giden kör gibi olma!... Kurtuluş bağımsızlıktadır ... Yalnız kuşkular insanı gerçeğe götürür, çünkü şüphe etmeyen gerçeği göremez."

İslâm dünyasında XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batı karşısındaki gerileme sürecinin yol açtığı tepki psikolojisinin etkisiyle taassup kavramına “kendi dinî ve millî değerlerine sarılıp kararlılıkla sahip çıkma” şeklinde olumlu bir anlam yükleyenler olmuştur. Muhammed Abduh’un Cemâleddîn-i Efgānî ile birlikte yazıp el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā’da yayımladığı “et-Taʿaṣṣub” başlıklı makalede taassup millî birlik ve bütünlüğü sağlayan, ümmet yapısını ayakta tutan küllî bir ruh olarak değerlendirilmiş, taassup bağları zayıflayınca ümmet fertlerinin birbirinden kopmasının kaçınılmaz olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte Abduh taassubun farklı derecelerinin bulunduğunu, taassup duygusundaki eksikliğin ümmette çözülmeye yol açmasına karşılık aşırı derecesinin de zulüm ve düşmanlık üreteceğini ifade etmektedir. Din rahmet, edep, bilgi gibi erdemlerin kaynağı olduğu halde din adına haksızlık yapılabileceğini söyleyen ve Hıristiyanlık tarihinden buna örnekler gösteren Abduh’a göre bugün de Avrupalılar, aslında kendileri en koyu mutaassıp oldukları halde müslümanlar söz konusu edildiğinde taassup kavramını onları aşağılamak için kullanmakta; böylece İslâm ümmetinin dinî bağlarını koparmaya, aralarına fitne sokmaya ve kendi siyasal hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Abduh müslümanların kendi değerlerini korurken adaletten ayrılmamasını, başka din mensuplarının haklarını gözetmesini, asabiyet duygusunu bilgi ve erdem gibi meziyetlerle ilerleme gücü şeklinde değerlendirmesini istemektedir (Abduh’un bu konudaki görüşlerinin tahlili ve eleştirisi için bk. Nâsîf Nassâr, “Fî Naḳdi’t-taʿaṣṣub”, Eḍvâʾ ʿale’t-taʿaṣṣub içinde, Beyrut 1993, s. 183-196). Midhat Cemal de Batılılar’ın müslümanları taassupla suçlamasını eleştiren bir risâle yazmıştır (Taassub, İstanbul 1329). Said Halim Paşa’nın 1910 yılında Sırât-ı Müstakîm’de çıkan “Taassub-ı İslâmî ve Ma‘nâ-yi Hakîkiyyesi” başlıklı yazıları daha sonra kitap halinde yayımlanmıştır. Müellif burada hıristiyan dünyası ile İslâm dünyası arasındaki düşmanlığın sebeplerini incelemekte, Batı’nın müslümanlara yönelttiği taassup suçlamasına karşı çıkmakta, ancak Batı’nın böyle bir yargıya varmasında müslümanların da payının bulunduğunu belirtmektedir. Muhammed Gazzâlî et-Taʿaṣṣub ve’t-tesâmuḥ beyne’l-Mesîḥiyye ve’l-İslâm adıyla bir eser yazmıştır (Dârü’l-kütübi’l-Arabiyye, ts.). Muhammed Tâcâ el-Meẕâhibü’l-fıḳhiyye el-İslâmiyye ve’t-taʿṣṣubü’l-meẕhebî ismiyle yüksek lisans (Beyrut 1419/1999) ve Ahmet Vefa Temel Kur’an’a Göre Taassup adıyla doktora (bk. bibl.) tezi hazırlamıştır. Eḍvâʾ ʿale’t-taʿaṣṣub

adlı derleme içinde on Arap müellifinin yazıları bulunmaktadır (Beyrut 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 946; Kāmus Tercümesi, I, 388; Müsned, I, 288; II, 306, 488; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 57; Râgıb el-İsfahânî, ez-Zerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 259-262; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 41-42, 284; a.mlf., Mîzânü’l-ʿamel (nşr. Süleyman Selîm el-Bevvâb), Beyrut 1407/1987, s. 150-153; a.mlf., el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl, Kahire 1303, s. 18-19; Muhammed Abduh, et-Taʿaṣṣub, Kahire 1348/1930; Mehmed [Said Halim Paşa], Taassub, İstanbul 1333; Elmalılı, Hak Dini, I, 585-587; II, 860-862; Abdülkerîm Gallâb, Ṣırâʿu’l-meẕheb ve’l-ʿaḳīde fi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1973, s. 352-358; Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, Ankara 1993, s. 194; Ahmet Vefa Temel, Kur’an’a Göre Taassup (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, DİA, XIII, 9.

Mustafa Çağrıcı

TAAT

(bk. İTAAT).

TAAYYÜN

(العيّن)

Eşyanın Hakk’ın zâtından zuhur ve tecellî yoluyla ortaya çıkması anlamında tasavvuf terimi

(bk. TECELLÎ).

TAB‘

(الطبع)

İnsanın ahlâkî ve psikolojik özelliklerinin bütünü, tabiat, huy anlamında bir terim

(bk. ŞAHSİYET).

TAB‘-ı KALB

(طبع القلب)

Gerçekleri kavrayıp benimseme kabiliyetine sahip kalbin hidayete yönelme yeteneğinin köreltilmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “bir şeyi bir şekle göre yapmak; mühürlemek; bir şeyin fonksiyonunu sona erdirmek” anlamlarındaki tab‘ ile (Lisânü’l-ʿArab, “ṭbʿa” md.; Kāmus Tercümesi, III, 343-344) duygu merkezini oluşturan kalb kelimesinden meydana gelen terkip, “insanın dinî gerçekleri kavrayıp benimsemesini sağlayan ruhî yeteneğinin köreltilmesi” şeklinde tanımlanabilir. Tab‘-ı kalb, Kur’ân-ı Kerîm’de Cenâb-ı Hakk’ın bazı kalpleri mühürlediğini ifade eden âyetlerden hareketle üretilmiş bir terim olup aynı mânaya gelen hatm kelimesiyle de kullanılır (hatm-i kalb). Âyetlerde belirtildiğine göre Allah Teâlâ dünya hayatını tercih edip kalplerini küfür ve inkâra açan, bu sebeple Allah’a, O’nun âyetlerine ve peygamberlerine inanmayanların yanı sıra Allah’a verdikleri sözü tutmayan, peygamberleri öldüren ve, “Meryem oğlu Îsâ Mesîh’i öldürdük” diyen Ehl-i kitabın, yalan beyanda bulunarak savaşa katılmayan münafıkların, büyüklük taslayıp hakka bâtıl diyen ve arzularına uyan zorba inkârcıların kalplerini ve işitme duyularını mühürlemiş, gözlerine ve kulaklarına perde çekmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṭbʿa”, “ẖtm” md.leri). Kur’an’da tab‘-ı kalb ile ilgisi olan “iğfâl” (duyarsız ve nasipsiz hale getirme) “sadd” (doğru yoldan saptırma), “sarf” (hak yoldan çevirme), “izâga” (saptırma) gibi kavramlar ve “ca‘l” yardımcı fiiliyle kullanılan “kasv, kasâve” (kalbi sertleştirme), “hicâb” (gözlere perde çekme),

“vakr” (kulakları duymaz hale getirme) gibi kelimeler de yer almaktadır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 246-259). Kalbin mühürlenmesine hadislerde de tab‘, hatm ve “reyn” (kir ve pasla örtmek) kavramlarıyla temas edilir. Buna göre Allah, cuma namazını kılmayanların veya mazeretsiz üç cuma namazını terkedenlerin kalbini mühürler, böyleleri zamanla gafiller zümresine dahil olur (Müsned, III, 332; Müslim, “Cumʿa”, 40). Hz. Peygamber, ashabına kalbin mühürlenmesine yol açan şiddetli arzu ve

hırslardan Allah’a sığınmayı tavsiye etmiş, yalan söylemediği ve hainlik yapmadığı sürece müminin kalbinin doğruluk üzere olacağını açıklamış ve kıyametin kopması esnasında güneşin batıdan doğmasıyla beraber kalplerin bulunduğu hal üzere mühürleneceğini belirtmiştir (Müsned, I, 192; V, 232, 252), Yine hadislerde günah işleyen müminin kalbinde siyah bir noktanın oluştuğu, tövbe etmesi halinde bunun kaybolduğu, ancak günaha devam ettiği takdirde siyah noktaların çoğalıp kalbin tamamını kapladığı ve “reyn” (günahlar yüzünden kalplerin kararması) kavramının (el-Mutaffifîn 83/14) tefsirinin bu şekilde yapılmasının gerektiği bildirilmiştir (Müsned, III, 332; İbn Mâce, “Zühd”, 29).

Kader, irade hürriyeti ve dinî sorumlulukla ilişkili bir kavram olan tab‘-ı kalbin mahiyeti, yorumu ve kişinin irade özgürlüğü üzerindeki etkisine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. 1. Tab‘-ı kalb Allah’ın dinî hayata dair olan sünnetini anlatır. İnsanın bâtıl inancı benimseyip günah işlemekte ısrar etmesi ve bu hususta son noktaya ulaşmasıyla onda inkâr ve isyan kökleşerek ikinci bir tabiat halini alır; sonuçta onun iman ve itaate dönmesi imkânsız duruma gelir. İlâhî emirlere uymakta gevşeklik gösterip isyana yönelme kalbin hakka ve hayra karşı daralmasına sebep olurken bâtıla ve şerre karşı genişlemesine yol açar, böylece kalp kararır. Bu davranışı sürdüren kişinin gözlerine ve kulaklarına perde çekilir, ardından kalbi mühürlenir. Yine de vazgeçmediği takdirde kalbine kilit vurulur ve nihayet kalp ölür. Bu durum, kâfirlerin iman etmesinin engellendiği veya onların zorla inkâra sevkedildiği anlamına gelmez. Aksine, kâfirlerin inkârı seçmeleri yüzünden imanlarını sağlayacak delillerden yararlanamayacaklarına ilişkin ilâhî bir kanunun (sünnetullah) bulunduğunu ifade eder. Buna karşılık Cenâb-ı Hak iman ve itaate yönelen kimsenin kalbini hidayete açık duruma getirir. Kişi hidayet yolunda devam ederse Allah tarafından denenir, başarılı olması halinde kalbini temizleyip imanı sevdirir. Bu yolu sürdürürse kötü fiilleri yapmaktan korunup iyi fiilleri işlemeye yönlendirilir. Sonunda Allah onun kalbini değişmeyen bir karaktere büründürür (el-En‘âm 6/125; el-Mücâdile 58/22). Selefiyye’ye mensup âlimler bu görüştedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫtm” md.; a.mlf., Tafṣîlü’n-neşʾeteyn, s. 104-108; Taberî, I, 259-260; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 254-255; Reşîd Rızâ, I, 143-147). 2. Tab‘-ı kalb hakikat mânasında olup “Allah’ın iman etmelerini istemediği kâfirlerin hidayete ermesini engellemesi” demektir. Çünkü iman etmeyeceklerini ezelî ilmiyle

bilmiş, bu sebeple kulaklarına ve gözlerine perde çekip kalplerini mühürlemiştir; bununla birlikte onları sorumlu tutmuştur ve iman etmedikleri için âhirette cezalandıracaktır. Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye başta olmak üzere Cebriyye mensupları bu yorumu benimsemiştir (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, II, 188-194; Taberî, I, 261-262; Eş‘arî, s. 147-148; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 229-230). 3. Tab‘-ı kalb mecazi bir tabir olup bununla inkârda aşırı giden kâfirlerin durumu anlama yeteneği bulunmayanlara, sağır ve körlere benzetilmiştir. Bütün insanlar görme, işitme ve anlama yeteneklerini dünya işleri için kullandığı halde inkâr ve isyanda ısrar edenler bu yetenekleri mânevî alana yöneltmemişlerdir. Bu sebeple Cenâb-ı Hak bir bakıma küfrü kalplerine yazmıştır. Ancak bu onların mevcut durumlarını haber vermekten ibarettir; eğer engelleme anlamına gelseydi âhirette cezalandırılmaları âdil olmazdı. Bu hükme aykırı gibi görünen âyetlerin müteşâbih kabul edilip dil bilimi kuralları ve aklî bilgilerin ışığında yorumlanması gerekmektedir. Kalpleri mühürlemenin Allah’a nisbet edilmesini kâfirlere inkâr imkânının tanınması şeklinde yorumlamak da mümkündür. Mu‘tezile ve Şîa’ya mensup âlimler bu görüştedir (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, II, 190-194; Kādî Abdülcebbâr, s. 51-54, 211-212, 342-343; Zemahşerî, I, 29-30; Tabersî, I, 17; İbnü’l-Murtazâ, s. 76). 4. Tab‘-ı kalb “inkâr ve isyanı tercih edenlerin kalplerinde küfrün yaratılması” anlamındadır. Bu durum kâfirlerin inkâra dair kararlarının ardından gerçekleştiği için ilâhî bir zorlama söz konusu değildir. Kalp bilginin bulunduğu bir zarfa benzetilebilir. Kalbin mühürlenmesi zarfın, kulağın mühürlenmesi de bilginin giriş yerinin mühürlenmesi demektir. İnkâr ve isyan kalbi kaplayan çok bir seviyeye ulaşınca kâfirlerin inkârdan, müslümanların isyandan kurtulması imkânsız hale gelir. Bütün insanların imanı tercih edebilme yeteneğine sahip kılınmış olmaları dinî yükümlülük açısından yeterlidir. İnkârcılarla âsi müminlerin benliklerini gaflet ve şehvetin bürümesi kendi tercihlerinin bir sonucudur. Cenâb-ı Hakk’ın kalplerinde küfür veya isyanı yaratması kendi fiilinin yalnızca O’na ait bir sıfat olduğunun bildirilmesinden ibarettir. Esasen tevhid ilkesi yaratıcılığın sadece O’na nisbet edilmesini gerekli kılar. Mâtürîdiyye ve Eş‘ariyye kelâmcılarıyla Selefiyye’ye mensup bazı âlimler bu görüştedir (Eş‘arî, s. 20-21; Mâtürîdî, I, 33-34; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 238-260).

Tab‘-ı kalb, inkâr ve isyan edip arzularına uyan insanlara ilâhî tevfik ve

yardım kapısının kapatılacağını anlatan bir terim olarak kabul edilebilir. İlâhî yardımdan mahrum kalmanın temel sebebi, peygamberlerin daveti ve aklî bilgilerin kılavuzluğu gibi iman ve itaat için gerekli olan vesilelerin sağlanmasına rağmen kişilerin ısrarla inkâr ve isyanı tercih etmeleridir. Allah'ın, tercihleri doğrultusunda insanlara muamele etmesi adaleti ve hikmetinin gereği olup zulüm sayılmaz. Cebriyye mensupları dışında âlimlerin çoğunluğunun bu görüşte birleştiğini söylemek mümkündür. Ehl-i sünnet'e bağlı âlimlerle Mu'tezile ve Şîa mensupları arasında bu konudaki anlaşmazlıklar iki noktada toplanmaktadır. Bunların ilki kâfirlerin kalplerinde küfrün yaratılması veya aynı yerde bir alâmetin konulması meselesidir. Bu ise daha çok imanın veya küfrün Allah'ın doğrudan yahut dolaylı biçimde yaratmasıyla gerçekleştiği konusunu ilgilendirir. Ancak bütün ekoller kişinin iman veya inkâr etmesinin ilâhî fiillere konu olduğunu, Allah'ın imanı tercih edene tevfikiyle, inkârı seçene yardımını kesmekle muamele ettiğini kabul etmektedir (ayrıca bk. HIZLÂN; TEVFÎK). İman veya inkâr fiilleri karşısında Allah'ın insana yaptığı muameleye dair ayrıntıları ayrıca yaratmasının mahiyetini bilmek mümkün değildir. İkincisi tab'-ı kalbin kâfirin iman etmesini engelleyip engellemediği hususudur. İnkâr ve isyanın ikinci bir tabiat haline geldiği kişilerin iman etme imkânının kalmadığını söylemek mümkündür. Bu da kişinin bedenindeki bir hastalıktan bahsedilmesi gibi patolojik bir durumunun varlığından söz edilebileceğine benzer. Ancak bu durumun dinî sorumluluk açısından problemli kabul edilmesi doğru değildir, çünkü iman etme imkânının ortadan kalkması inkârcının kendi tutumundan kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫtm”, “ṭbʿa” md.leri; a.mlf., Tafṣîlü'n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü's-saʿâdeteyn, Beyrut 1983, s. 93-108; Kāmus Tercümesi, III, 343-344; Müsned, I, 192; III, 332; V, 232, 252; Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, er-Red ve'l-iḥticâc ʿale'l-Ḥasan b. Muḥammed b. el-Ḥanefiyye (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde),

Kahire 1971, II, 188-194; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), I, 258-266; Eş'arî, el-İbâne (Arnaût), s. 20-21, 147-148; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 33-34; V (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 35; VI (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 8-9, 428; VIII (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006, s. 201; IX (nşr. Murat Sülün), İstanbul 2007, s. 48-50; XIII (nşr. Murteza Bedir), İstanbul 2008, s. 52; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 51-54, 211-212, 289, 342-343, 611; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Mürsî Âmir), Kahire 1397/1977, I, 29-30; II, 5; Tabersî, Tefsîru Cevâmiʿi'l-câmiʿ (nşr. Ebü'l-Kāsım Gürcî), Tahran 1377 hş., 1999, I, 17, 301; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü'l-ʿalîl (nşr. İsâm Fâris el-Haristânî), Beyrut 1417/1997, s. 229-287, 377; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 76; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 143-147; Elmalılı, Hak Dini, I, 209-216.

Yusuf Şevki Yavuz

TABAKA

(الطبقة)

Memlük Devleti’nde sultan memlüklerinin kaldığı kışlalara verilen ad.

Tabaka kelimesinin “kışla” anlamında ilk defa I. Baybars döneminde Kahire’de Kal‘atülcebel ve çevresinde inşa edilen kışlalar için kullanıldığı bilinmektedir. Tabakalar özellikle el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun devrinden itibaren önem kazanmış ve bunlara yeni ilâveler yapılmıştır. Tabakaların sayısı zaman içerisinde değişiklik göstermiştir. Nitekim Muhammed b. Kalavun döneminde on yedi tabaka varken Halîl b. Şâhin, IX. (XV.) yüzyılda Kahire Kalesi’nde her biri 1000 memlük alabilen on iki tabakanın varlığından bahseder. Memlükler’in son döneminde ise bu kışlaların dörde kadar düştüğü belirtilmektedir. Tabakalar “refref, tâziyye, zimâm (zimâmiyye), eşrefiyye, sandaliyye ve Mercan el-Hâzindâr” gibi genellikle tabakadan sorumlu olan hadım ağasının (tavâşî) adı veya göreviyle adlandırılırdı. Tabakalarda ikamet eden memlükler “mukaddemü’l-memâlîki’s-sultâniyye” unvanını taşıyan bir kumandana bağlıydı. Her tabakanın başında bu kumandana bağlı “mukaddemü’t-tıbâk” unvanlı bir tavâşî ve onun da bir yardımcısı bulunurdu. Aynı zamanda askerî bir okul özelliği taşıyan tabakalara yeni getirilen çocuk yaştaki memlüklere “küttâbiyye” (kitâbiyye) adı verilirdi. Sultanlar tabakaları zaman zaman bizzat teftiş ederlerdi.

Memlükler tabakalara ırklarına ve yaşlarına göre yerleştirilir, tabakada eğitim gören memlükler arasında kıdeme göre bir hiyerarşi bulunurdu. Yeni gelen kıdemsiz memlük (ini) kışlasındaki kıdemli bir memlükün (ağa) nezareti altına verilirdi. Aynı dönemde getirilen ve birlikte eğitim gören memlükler (hoşdaş/hoşdaşiyye) arasında hayat boyu süren bir dayanışma olurdu. Yeni gelen çocuk yaştaki memlüklere tabakalarda önce Kur’an, yazı ve temel dinî bilgiler öğretilirdi. Bu eğitim fakih denilen hocalar tarafından yürütülürdü. Ardından fıkhî bilgiler verilir, bulûğ çağına geldiklerinde askerî tâlimlere (furûsiyye) başlanırdı. Bu tâlimlerde çeşitli savaş oyunları, kılıç kullanma, ok ve mızrak atma, ata binme eğitimi verilirdi.

Tabakalardaki askerî eğitim genelde on dört veya on beş ay sürerdi. Eğitim döneminde “câmekiyye” denilen bir çeşit maaş alan memlüklerin eğitimlerini tamamlayıncaya kadar evlenmeleri yasaktı. Eğitimini tamamlayan memlükler yapılan bir törenle (itâka) âzat edilir, bu tören sırasında her birine silâh, at, özel elbise verilirdi. Daha sonra bunlar birliklere ayrılır, her birliğin başına bir emir tayin edilirdi. Askerî kabiliyetiyle sivrilenler terfi eder, geleceğin sultanları da çok defa onların arasından çıkardı. Tabakalarda disipline riayet etmeyen memlükler şiddetle cezalandırılırdı. Memlüklerin tabakalardan ayrılmasına genellikle izin verilmemekle birlikte bazı dönemlerde gündüzleri şehre inmelerine, bazan da haftada bir günü şehirde geçirmelerine müsaade edilirdi. Berkuk döneminde memlüklerin kışlalardan çıkmasına ve evlenmesine izin verildiği, bunun giderek yaygınlaşması yüzünden kışlaların sadece bir eğitim merkezi haline geldiği belirtilmektedir. Makrîzî, bu uygulamanın askerî eğitimin kalitesini düşürmesinin yanı sıra ahlâkî bozulmaya yol açtığını söyler (el-Ḫıṭaṭ, II, 214).

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin İbn Şeddâd, Târîḫu’l-Meliki’ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmet Hutayt), Beyrut 1430/1983, s. 341, 343; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1408/1988, s. 136-137; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 481; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 183-187, 212-214; amlf., es-Sülûk (Ziyâde), II/1, s. 156-157, 229; II/2, s. 310, 313, 342, 377, 410, 516, 538; IV, 480; IV/3, s. 1053, 1065-1067; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi’l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 27; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, III, 80-83; VI, 352-354; amlf., en-Nücûmü’z-zâhire, III, 19-20; XIV, 79; ayrıca bk. tür.yer.; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I-V, tür.yer.; Abdülmünʿim Mâcid, Nüẓumü devleti selâṭîni’l-Memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1979, I, 15-19; D. Ayalon, “The Eunuchs in the Mamluk Sultanate”, The Mamlūk Military Society, London 1979, III. makale; a.mlf., “Memlük Devletinde Kölelik Sistemi” (trc. Samira Kortantamer), Tarih İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İstanbul 1988, s. 211-247; A. Levanoni, A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad

ibn Qalāwūn, Leiden 1995, s. 14-19; Cengiz Tomar, Memlük Devleti'nde Askerî Kölelik Sistemi: 1250-1517 (doktora tezi, 2006), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 36-40; Altan Çetin, Memluk Devleti'nde Askerî Teşkilat, İstanbul 2007, s. 74-93; B. Fleming, "Memlük Saray ve Garnizonlarında Edebî Faaliyetler" (trc. Cengiz Tomar), Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12 (2005), s. 209-220.

Cengiz Tomar

TABAKAT

(الطبقات)

İslâm telif geleneğinde, sahasında tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini konu edinen telif türü.

Sözlükte “üst üste olan iki şeyin birbiriyle uyuşması, derece, mertebe ve konum bakımından örtüşmesi” anlamındaki tabak (tabaka, çoğulu tabakat) “sınıf, zümre” mânalarına da gelir. Kelimenin aslı olan tabk (el vb. bir şey kapalı olmak) az kullanılır (Lisânü’l-ʿArab, “ṭbḳ” md.). İslâm geleneğinde sahâbe, tâbiîn, âlimler, edip, şair ve sanatkârlar, sûfîler, düşünürler ve ayırıcı niteliklere sahip olan kişilerden söz eden telif türünü ifade eder. Sınıf, derece ve dönem ayırımı yapılmadığı halde muhtevaları alfabetik düzenlenen bazı biyografi eserlerine tabakat adının verilmesi, müelliflerin eserlerine aldıkları kişileri bağımsız birer sınıf ve kategori oluşturacak derecede önemli kişiler olduğunu kabul etmesi veya tabakat kavramının zamanla asıl anlamını yitirerek toplu biyografilerin yer aldığı kitapları ifade eden bir terim haline gelmesinden kaynaklanmıştır.

ARAP EDEBİYATI. Arap edebiyatında şairler, edipler, müellifler, gramer ve lugat âlimlerinin biyografilerine dair çoğu tabakat adını taşıyan, dönem ve seviye bakımından tasnife tâbi tutulan veya tutulmayan çok sayıda eser kaleme alınmıştır. İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846[?]), Zamanımıza ulaşmış en eski kaynaklardan olan Ṭabaḳātü fuḥûli’ş-şuʿarâʾ adlı eserinde Arap şairlerini sanatkârlıkları itibariyle en iyiden en kötüye doğru sıraladığı gibi yaşadıkları dönem açısından Câhiliyyûn,

muhadramûn ve İslâmiyyûn kategorilerine ayırmış, eserlerinin değeri birbirine yakın olanları bir tabaka kabul ederek on üç Câhiliyyûn ve on İslâmiyyûn tabakası belirlemiş, toplam 114 şaire yer vermiştir. Devirlere göre bu üçlü tasnifi, Cumahî’den önce Fuḥûletü’ş-şuʿarâʾsında Asmaî (ö. 216/831) yapmıştır. Cumahî’den sonra ünlü hiciv şairi Di‘bil’in ikinci derecedeki şairlere de yer verdiği ve Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar gelen şairleri ele aldığı Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾsı gelir. İbn Kuteybe,

Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ adıyla da anılan eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾsında şiir ve türlerine ilişkin giriş niteliğindeki bir bölümün ardından "evâilü'ş-şuarâ" diye bir kategori belirlemiş, daha sonra toplam 206 şairi Câhiliyyûn, İslâmiyyûn, Emeviyyûn ve Abbâsiyyûn şeklinde ayırarak biyografileri yanında şiirlerinden örneklere yer vermiştir. Şair ve edip İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdes̱în adlı eserinde Abbâsî halife, vezir, vali ve kumandanlarını öven şairlerden, Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan kendi vefat yılı olan 296'ya (908) kadar gelenlerin biyografileriyle şiirlerinden örnekler kaydetmiş, vefat yıllarına göre sıraladığı 121 erkek, altı kadın ve ilâve ettiği beş şairi incelemiştir. Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab'ında Arap şairlerini meşhur kasidelerine göre yedi tabakaya ayırmış, her tabakada yedi şairi ve her şairin meşhur kasidesini zikretmiştir. İlk altı kategoriye dahil olan şairlerin çoğu Câhiliyyûn ve muhadramûndan, üçü İslâmiyyûn'dandır. Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb'inde Arap şairlerini Câhiliyyûn, muhadramûn, İslâmiyyûn ve muhdesûn (müvelledûn) diye ayırmıştır. Bunların şiirlerini, lugat ve gramer kurallarını destekleyici örnek (şâhid) kabul edilip edilmemesi yönünden değerlendirmiş, "kudemâ" olarak nitelediği üç tabakadan ilk ikisinin şiirleriyle istişhâd edilebileceği ittifakla benimsendiği halde üçüncü tabakaya ait şiirlerin ihtiyatla şâhid kabul edildiğini ve dördüncü tabaka şairlerinin şiirleriyle istişhâda izin verilmediğini söylemiştir.

Arap şairlerini yetiştikleri ve yaşadıkları bölgelere göre tasnif eden tabakat kitapları da vardır. Bunlarda şairler Hicaz, Mekke, Medine, Suriye (Şam), Irak, Mısır, Azerbaycan, Cezîre, Endülüs, Mağrib, Rey, Cibâl, İsfahan, Fars, Kirman, Cürcân, Esterâbâd, Hârizm, Horasan ve Sicistan gibi yerlere göre gruplandırılmıştır. Bu teliflerin meşhur olanları birbirinin tamamlayıcısı niteliğinde bir dizi oluşturur. Adlarında tabakat kelimesi yer almasa da bu özelliği taşıyan eserler şöylece sıralanabilir: Hârûn b. Ali İbnü'l-Müneccim (ö. 288/901), el-Bâriʿ; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr; Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Vişâḥu Dümyeti'l-ḳaṣr; Dellâlülkütüb, Zînetü'd-dehr; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr; İbnü'ş-Şa''âr, ʿUḳūdü'l-cümân. Şehâbeddin el-Hafâcî'nin Reyḥânetü'l-elibbâ'sı ile ona tetimme olarak yazılan Muhibbî'nin Nefḥatü'r-Reyḥâne'si ve İbn Ma'sûm'un Sülâfetü'l-aṣr'ı da bu tür içinde sayılır. Seâlibî'nin Yetîmetü't-dehr'inin etkisinde kalan İbn Bessâm eş-Şenterînî hacimli eseri eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre'sinde Endülüslü şair, edip, tarihçi ve siyaset adamlarını

Kurtuba (Cordoba) ve civarı, Batı Endülüs, İşbîliye (Sevilla) ve civarı, Doğu Endülüs, Doğu İslâm ülkelerinden Endülüs'e gelenler şeklinde bölgelere göre ele almıştır. Yine Osman b. Rebîa el-Endelüsî Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ bi'l-Endelüs'ü, İbnü'l-Faradî Ṭabaḳātü (Aḫbâru) şuʿarâʾi'l-Endelüs'ü yazmıştır.

Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 228/843), Muhammed b. Habîb, Sükkerî, İbn Ebû Tâhir Tayfûr, Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî kaleme aldıkları eserlerde farklı kategorilere yer vermişlerdir. Medâinî Kütüb fî aḫbâri'ş-şuʿarâʾ adlı bir dizi eserinde annelerine nisbet edilen şairler, şüyûh şairler, gazâ yapan, hastalığında bir şiirle temessül eden veya bir ölüm dolayısıyla şiirle yahut sözle temessül eden, şiirlerinde bedevî kadınlarını şehirli kadınlara tercih eden, irticâlen şiir söyleyen, yabani hayvanlar hakkında şiir yazan, söylediği bir şiirle isim alan, hükûme (hakemlik, devlet idaresi) hakkında şiir söyleyen, övgü veya yergisiyle nedîm olan, söylediği şiire nesirle cevap verilen, anne ve babasına itaat eden veya âsi olanlar şeklinde bir tasnife tâbi tutmuştur. İbn Habîb, Sükkerî, İbn Ebû Tâhir ve Celûdî de benzer gruplandırmalar yapmıştır (Sezgin, II, 97-101). Hasan b. Bişr el-Âmidî el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif'inde İmruülkays, Nâbiga, A'şâ, Amr, Muhammed gibi isim, künye, lakap ve nisbe açısından birbirine benzeyen şairleri tasnif ederek bunların birbirine karıştırılmasını önlemeye çalışmıştır. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî hacimli eseri el-Eġānî'de şiirlerin bestelenip okunmuş olmasını esas alıp şairlerin biyografilerini vermiş, onlarla ilgili bazı anekdotları aktarmış, bestelenip okunan şiirlerinden ve diğer eserlerinden örnekler zikretmiştir.

Bazı yazarlar kadın şairlere dair müstakil eserler yazmıştır. İbn Kuteybe en-Nisâʾ ve'l-ġazel, Hârûn İbnü'l-Müneccim Aḫbârü'n-nisâʾ, Muhammed b. Halef en-Nisâʾ ve'l-ġazel, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî el-İmâʾü'ş-şevâʿir, Üsâme b. Münkız Aḫbârü'n-nisâʾ, Nâcî b. Abdülvâhid İbnü't-Tarrâh en-Nisâʾü'ş-şevâʿir gibi eserler telif etmiş, Zeyneb Fevvâz el-Âmiliyye, ed-Dürrü'l-mens̱ûr fî ṭabaḳāti rabbâti'l-ḫudûr'unda İslâm'ın ünlü kadınlarının biyografileriyle çeşitli yönlerini incelemiştir. İbn Sa'd'a da Ṭabaḳātü'n-nisâʾ adında bir eser nisbet edilir. Şuarâ biyografilerinin bir kısmı özgün başlıklara sahipken birçoğu önem verdikleri konuyu vurgulayacak biçimde Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, Aḫbârü'ş-şuʿarâʾ, eş-Şuʿarâʾ, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ, Fuḥûlü (fuḥûletü)ş-şuʿarâʾ gibi genel başlıklar taşır.

Nitekim kâtip ve yazarların biyografileriyle sanat ve eserlerine dair Lührâsb b. Kevgān'ın Ṭabaḳātü'l-küttâb, Akuştin ile Seken b. Saîd'in Ṭabaḳātü'l-küttâb bi'l-Endelüs adlı eserleri vardır (Sezgin, GAS, II, 93, 668, 669). Cehşiyârî'nin el-Vüzerâ˒ ve'l-küttâb'ı, İbn Dürüsteveyh'in el-Küttâb'ı, İzzet Edîb'in Mu˓cemü Küttâbi Sûriyye'si de bu bağlamda zikredilmelidir.

Arap lugat ve gramer âlimleriyle ediplerinin biyografi, anekdot ve eserlerine ilişkin çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Birçoğu tabakat adını taşıyan bu teliflerin bazılarında lugat ve gramer âlimleri birlikte veya müstakil olarak ele alınmış; nesil, ekol ve faaliyet gösterdikleri şehirler itibariyle tasnife tâbi tutulmuş, bir kısmı da "üdebâ" başlığı altında edip, kâtip ve şairlerle lugat ve gramer âlimlerini bir arada ele almıştır. İbn Sellâm el-Cumahî'nin Basra mektebine mensup kadîm nahiv âlimlerini beş nesil halinde sınıflandırması kendisinden sonra gelen Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Zübeydî gibi müellifleri etkilemiştir. Cumahî, Basra gramercilerini Ebü'l-Esved ed-Düelî'den başlayarak beş kuşağa ayırmıştır (Fuḥûlü'ş-şu˓arâ˒, neşredenin girişi, I, 12-23). Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn'de tabakat yerine onun eş anlamlısı olan "merâtib" kelimesini kullanmış, Ebü'l-Esved'den başlayıp nesiller halinde elli dokuz nahiv ve lugat âliminin ilimdeki düzeylerini, aktardıkları rivayetleri, mensup oldukları ekoller ve hoca-öğrenci ilişkilerini Basra, Kûfe, Bağdat, Mekke ve Medine şehirlerine göre tasnif ederek anlatmıştır. Ebû Saîd es-Sîrâfî de Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn'inde tabakat yerine merâtib kelimesini yeğlemiş, Basra mektebine mensup nahiv âlimlerini hoca-öğrenci zincirine ve mensup

bulundukları nesillere göre tabakalara ayırıp ahbâr ve anekdot ağırlıklı olarak ele almış, Ebü'l-Esved'den başlayıp Müberred ve "ashab"ı ile bitirmiştir. Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn'inde ilk defa daha ince ve bilinçli bir tabakat anlayışı ortaya koymuş, nahiv ve lugat âlimlerini nesil tabakalarına ve mensup oldukları ekollere göre sıralayarak kaydetmiştir. Önce Basra, ardından Kûfe nahivcilerini, daha sonra lugatçıları ele almıştır. Eserin son bölümünde nahiv ve lugat âlimlerini birlikte incelemiş, nesiller halinde üç tabaka Mısırlı, dört tabaka karyeli nahiv ve lugat âlimlerine yer vermiş, eserin sonunda Endülüslü nahiv ve lugat âlimlerini altı tabakada zikretmiştir. Merzübânî'nin el-Muḳtebes'i ile bunun Yağmurî tarafından yapılan

muhtasarı Nûrü'l-ḳabes'te nahiv, lugat, rivayet ve kıraat âlimleriyle edipler Basra, Kûfe, Bağdat şehirlerine göre ele alınmış, Ebü'l-Esved'den Ömer b. Şebbe'ye kadar elli dokuz Basralı, Kabîsa b. Câbir'den İbnü'l-A'râbî'ye kadar otuz Kûfeli, İbn İshak'tan Ebû Bekir es-Sûlî'ye kadar otuz bir Bağdatlı âlim, ayrıca dört nesep âlimi kaydedilmiştir. Kādî Mufaddal b. Muhammed b. Mis'ar et-Tenûhî, Târîḫu'l-ʿulemâʾi'n-naḥviyyîn adlı eserinde Basra, Kûfe ve Bağdat şehirlerinde yetişen nahiv ve lugat âlimleriyle kısmen kıraat ve fıkıh âlimlerini kendi zamanından geriye doğru nesiller halinde incelemiş, seksen bir nahiv ve lugat âlimini tanıtmıştır. Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾsında Ebü'l-Esved'den başlayıp İbnü'ş-Şecerî'ye kadar 181 edebiyat, lugat ve nahiv âlimine kronolojik sıraya göre yer vermiştir. Ediplerin biyografisine dair eserler arasında Ali b. Faddâl el-Mücâşiî'nin Şeceretü'ẕ-ẕeheb'i, Yâkūt el-Hamevî'nin İrşâdü'l-erîb adıyla da anılan hacimli eseri Muʿcemü'l-üdebâʾsı, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ı (ediplerle ilgili bölüm), Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî'nin el-Vasîṭ fî terâcimi'l-üdebâʾsı, Butrus b. Süleyman el-Bustânî'nin Üdebâʾü'l-ʿArab'ı, Cebbûr Abdünnûr'un Muʿcemü'l-üdebâʾsı, Muhammed Hırzüddin'in Maʿrifetü'r-ricâl fî terâcimi'l-ʿulemâʾ ve'l-üdebâʾsı zikredilmelidir. İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât'ında Ebü'l-Esved ed-Düelî'den başlayıp kendi zamanına kadar İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde yetişen lugat ve nahiv âlimleri, ayrıca bu alanlarla ilgisi olan diğer âlimleri ele almış ve 1000 kadar biyografi kaydetmiştir. Abdülbâkī el-Yemenî'nin İşâretü't-taʿyîn (Ṭabaḳātü'n-nüḥât), Fîrûzâbâdî'nin el-Bulġa fî târîḫi (terâcimi) eʾimmeti('n-naḥv ve)'l-luġa, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin Ṭabaḳātü'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn, Süyûtî'nin Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât adlı eserleri isim sırasına göre düzenlenmiş, ancak Süyûtî Muhammed adlı müelliflere ilk sırada yer vermiştir. Aslında Süyûtî nahiv ve lugat âlimlerinin biyografi ve anekdotlarına dair eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, eṭ-Ṭabaḳātü'l-vüsṭâ ve eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ adıyla üç eser hazırlamış, ancak eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ'sı Buġyetü'l-vuʿât diye tanınmıştır. Emîl Bedîʿ Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġaviyyîne'l-ʿArab adlı alfabetik ve ansiklopedik eserinde 5000'e yakın biyografiye yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şu'arâ', neşredenin girişi, I, 12-23, 24-27, 65-69; İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ', I-II; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şu'arâ' (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, neşredenin girişi, s. 3-4; Ebû Saîd es-Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, neşredenin girişi, s. 5-7; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1373/1954, neşredenin girişi, s. 3-5; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), neşredenin girişi, s. 9-10; a.e. (Hâşimî), neşredenin girişi, I, 37-65; İbn Mis'ar et-Tenûhî, Târîḫu'l-'ulemâ'i'n-naḥviyyîn (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Cîze 1412/1992, neşredenin girişi, s. 13-15; Kemâleddin el-Enbâ-rî, Nüzhetü'l-elibbâ' (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, neşredenin girişi, s. 10; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, neşredenin girişi, I, 7, 24-26; Zeyneb bint Ali Fevvâz, ed-Dürrü'l-menṣûr fî ṭabaḳāti rabbâti'l-ḫudûr, Bulak 1312; Brockelmann, GAL, I, 80, 93, 345, 346, 369, 375, 379; II, 93, 94; ayrıca bk. tür.yer.; Suppl., I, 157-158, 169, 175; II, 44; ayrıca bk. tür.yer.; Sezgin, GAS, II, 93-102; VIII, 16-19; IX, 13-23; ayrıca bk. tür.yer.

İsmail Durmuş

TEFSİR.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, diğer ilim dallarında olduğu gibi tefsir ve kıraat âlimlerine dair çalışmalar için de "ilmü tabakāti'l-müfessirîn" ve "ilmü tabakāti'l-kurrâ'" adlarını kullanmıştır (Miftâḥu's-sa'âde, I, 284). Aslında bunun kökü oldukça eskilere dayanır. "Mu'cemü'l-müfessirîn" adlandırmasının tabakata yakın bir mânada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak mu'cem türü eserlerde müfessirler çok defa dönem merkezli bir yaklaşım yerine başka usullerde tanıtılmıştır. "Esmâü ricâli't-tefsîr" veya "esmâü ricâli'l-kırâât"lerde tefsir ve kıraat âlimleri kaydedilmektedir. Son dönemde bazı eserlere "et-tefsîr ve'l-müfessirûn" veya "el-müfessirûn" gibi adlar verilmiş, bu eserlerde de müfessirlerin biyografileri ele alınmıştır. Telif edilen kitaba müellifi tarafından hangi ad verilirse verilsin müfessirleri belli bir usul ve sıra ile inceleyen eserlere "tabakātü'l-müfessirîn" veya

“mu‘cemü’l-müfessirîn” ismi verilebilir. Başta Süyûtî’nin el-İtḳān’ı olmak üzere Kur’an ilimleri kitaplarının bir kısmında “tabakātü’l-müfessirîn” bölümleri bulunmaktadır. İbn Akīle’nin ez-Ziyâde ve’l-iḥsân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân adlı hacimli kitabında 153. bölüm bu başlıkla adlandırılarak el-İtḳān’da yer alan bilgilerin genel bir tekrarı yanında müfessirlere dair bazı yeni bilgiler eklenmiştir. Müfessirlerin biyografilerine sadece tabakātü’l-müfessirîn eserlerinde değil genel nitelikli tabakat kitaplarında da rastlanır. Mu‘tezilî, Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, Mâlikî ve Şiî âlimlerinin veya sûfîlerin biyografilerine dair tabakat kitaplarında söz konusu mezheplere ve düşünce ekollerine mensup müfessirler de tanıtılır.

Tabakātü’l-müfessirîn eserlerinde ilk tabakanın hangi dönemden başlatıldığı hususu önemli bir konudur. Müfessirlerin ilki Resûl-i Ekrem ve onun ashabı olduğu için bazı kitaplarda önce sahâbî müfessirlerin tanıtıldığı görülür. Kişinin eser telif etmiş olmasının esas kabul edildiği çalışmalarda ise daha çok tâbiîn dönemiyle başlangıç yapılır. Çünkü ilk telif eserler sahâbe sonrasında tâbiîn veya tebeu’t-tâbiîn âlimleri tarafından kaleme alınmıştır. Müstakil bir tefsir dışında yer yer tefsirle ilgili eser meydana getirenlerin tanıtıldığı tür içinde her tabakanın ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği hususunda bir birlik bulunmamaktadır. Ancak zamandan hareketle telif edilen eserlerde hicrî her yüzyıl genellikle bir tabaka kabul edilmiştir. Müfessirlerin biyografisine dair tabakat kitaplarının ilkinin Süyûtî’ye ait olması, geçen uzun süre içinde tabaka oluşturma anlayışının diğer ilimlerde olduğu gibi iyice yerleştiğini ortaya koymaktadır (tabakātü’l-müfessirîn literatürü için bk. MÜFESSİR).

Kıraat âlimlerinin biyografilerini içeren eserlerden olan tabakātü’l-kurrâların telifi tabakātü’l-müfessirînlerden öncedir. Bunun sebebi, ilk dönemde sayıları bir hayli fazla olan kıraat âlimlerinin büyük bir kısmının daha çok kıraatle meşgul olması, tefsir âlimlerinin ise hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerde de şöhret kazanmasıdır. Bunlardan ya genel nitelikli tabakat kitaplarında söz edilmiş ya da muhaddis, fakih, mütekellim ve mutasavvıfların hayatını konu alan kitaplarda biyografilerine yer verilmiştir. Kıraat âlimlerinin biyografilerini kaydeden ilk müellifin tesbitinde de çeşitli görüşler ileri

sürülmüştür. İbnü'n-Nedîm, Halîfe b. Hayyât'a (ö. 240/854-55) Kitâbü Ṭabaḳāti'l-ḳurrâ˒ adlı bir eser nisbet etmiş (el-Fihrist, s. 288), bazı çalışmalarda bu kitaba konusunda yazılmış en eski eser diye işaret edilmiştir (Makdisi, XXXII/4 [1993], s. 387, 395). İbnü'l-Münâdî'nin ve Kitâbü'l-Muʿcemi'l-kebîr fî esmâ˒i'l-ḳurrâ˒ ve ḳırâ˒âtihim adlı eserinden dolayı Muhammed b. Hasan en-Nakkāş'ın adları da bu bağlamda zikredilmektedir (Nöldeke, s. 158). Diğer taraftan İbn Mihrân en-Nîsâbûrî'ye ait -hakkında bilgi bulunmayan- Ṭabaḳātü'l-ḳurrâ˒ da bu alanın ilk örnekleri arasında sayılır (Zehebî, neşredenin girişi, I, 73). Ebû Amr ed-Dânî'nin Ṭabaḳātü'l-ḳurrâ˒ ve'l-muḳri˒în adlı eseri günümüze ulaşmasa da hem Zehebî hem İbnü'l-Cezerî tarafından görülmüş ve kaynak olarak kullanılmıştır (DİA, VIII, 460-461). Ahmed el-Bâtırkānî (Zehebî, II, 809; Îżâḥu'l-meknûn, II, 79) ve Ebû Ma'şer et-Taberî'nin (Zehebî, II, 828) Ṭabaḳātü'l-ḳurrâ˒larıyla Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'nin Ṭabaḳātü'l-ḳurrâ˒ olarak da zikredilen el-İntiṣâr fî maʿrifeti ḳurrâ˒i'l-müdüni ve'l-emṣâr'ı bu alanın önemli çalışmaları olmakla birlikte günümüze ulaşıp ulaşmadıkları bilinmemektedir (a.g.e., neşredenin girişi, I, 73-74). İbnü'l-Cezerî, Hemedânî'nin eserini bulmak için çok çaba sarfetmiş, ancak sonunda Cengiz Han'ın istilâsı sırasında kaybolmuş olabileceğine hükmetmiştir (Ġāyetü'n-Nihâye, I, 204). Emînüddin Abdülvehhâb b. Yûsuf b. İbrâhim İbnü's-Sellâr eş-Şâfiî, Ṭabaḳātü'l-ḳurrâ˒i's-sebʿa adıyla bir eser hazırlamışsa da eser bir tabakat kitabı olmaktan çok kırâat-i seb'ayı tanıtan bir kıraat tarihi niteliğindedir.

Kıraat alanında günümüze ulaşan biyografi ve tabakat kitaplarının en genişi ve meşhuru Zehebî'nin Maʿrifetü'l-ḳurrâ˒i'l-kibâr ʿale'ṭ-ṭabaḳāti ve'l-aʿṣâr adlı çalışmasıdır. Hz. Osman'dan müellife kadar gelmiş olan kıraat âlimlerinden önde gelenlerinin kıraat ilmindeki faaliyetleri, yetiştirdikleri talebeler, verdikleri eserler dikkate alınıp on sekiz tabaka halinde düzenlenen eserin farklı nüshalardan hareketle dört ayrı neşri gerçekleştirilmiştir. Bunlardan Pakistan Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUI) İslâm Araştırmaları Enstitüsü (IRI) mensuplarından Ahmed Han'ın Mekke'de özel bir kütüphanede bulduğu bir nüshaya dayanarak yaptığı üç ciltlik sonuncu neşirde (I-III, Riyad 1418/1997) 1269 biyografi yer almaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin de konuyla ilgili iki önemli çalışması vardır. Bunlar günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâ˒i ricâli'l-ḳırâ˒ât ile müellifin bundan özetlediği, 3955 biyografi içeren

Ġāyetü’n-Nihâye fî ṭabaḳāti’l-ḳurrâ᾽dır (Ġāyetü’n-Nihâye fî esmâ᾽i ricâli’l-ḳırâ᾽ât üli’r-rivâye ve’d-dirâye).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 36, 41, 288; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 284; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâ᾽ (Altıkulaç), II, 809, 828; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 73-74; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 3, 204; II, 408-409; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1107; Th. Nöldeke, Geschichte des Qorāns III: Die Geschichte des Qorāntexts (nşr. G. Bergsträsser - O. Pretzl), Leipzig 1938, s. 157-160; Îżâḥu’l-meknûn, II, 79; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, Mukaddime, I, e-ḥ; İbrahim Hafsi, “Recherches sur le genre ‘ṭabaqāt’ dans la littérature arabe”, Arabica, XXIII/3, Leiden 1976, s. 246-248; XXIV/1 (1977), s. 1-7; G. Makdisi, “Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam”, IS, XXXII/4 (1993), s. 387, 395; Abdurrahman Çetin, “Dânî”, DİA, VIII, 460-461.

Abdülhamit Birışık

HADİS.

Hadis ilminde “hadis ricâlinin ilk tabakasını oluşturan sahâbeden başlayarak daha sonraki dönemlerde birbirine yakın yaşlardaki râvilerin teşkil ettiği gruplar” anlamında kullanılan tabakat terimi hadis âlimlerinin geliştirdiği ve diğer ilim dallarının da benimsediği bir telif türüdür. Muhaddislerin üzerinde durduğu râvi tabakatı hadisin mürsel, münkatı‘, mu‘dal ve müdelles olanını belirlemeye imkân vermesi, an‘ane ile nakledilen rivayetlerin hocadan hangi yolla alındığını göstermesi, isimleri, nisbeleri veya künyeleri birbirine benzeyen râvilerin karıştırılmasını önlemesi, ayrıca bir yerde belli dönemlerde hadisle ilgili yapılmış faaliyetlerin tesbitine yardımcı olması bakımından önem taşımaktadır.

Büyük sahâbîlerin çoğunun vefat ettiği 40 (660) yıllarında fitne olaylarının patlak vermesinden sonra hızla genişleyen İslâm âleminde toplumun

kozmopolit hale gelmesi ve hadisin Resûl-i Ekrem ile görüşmeyen kimselerin eline intikal etmesi gibi sebeplerle sened sorma ihtiyacı duyulmuş ve senedin bir parçası olarak râviler hakkında bilgi toplama zorunluluğu ortaya çıkmıştır. I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi râvi sahâbîlerle Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî ve Muhammed b. Sîrîn gibi tâbiîler; II. (VIII.) yüzyıl boyunca İbn Şihâb ez-Zührî, Yezîd b. Ebû Habîb, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hişâm b. Urve, Abdullah b. Avn, Evzâî, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd ve Abdullah b. Mübârek gibi hadis otoriteleri hadisleri derleyip rivayet ederken râvilerin hayatı ve güvenilirliği hakkında bilgi toplamış, bu bilgileri naklettikleri hadislerle beraber aktarmışlardır. Hadislerin müstakil eserlerde tasnif edilmeye başlanmasının ardından râvilerle ilgili bilgilerin de ayrı eserlerde bir araya getirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmış, böylece tabakat kitapları yazılmıştır. Tabakat türünde ilk telifin Muâfâ b. İmrân'ın (ö. 185/801) Kitâbü Ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în adlı eseri olduğu bilinmektedir. Bu eser daha sonra tarih, nesep ve şehir esasına göre telif edilen tabakatların temelini teşkil etmiştir. Muâfâ b. İmrân'ın ardından Heysem b. Adî (ö. 207/822), Kitâbü men revâ ʿani'n-nebiyyi min aṣ-ḥâbih ve Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în adlı eserlerini kaleme almış (İbnü'n-Nedîm, s. 112), ancak bunlar muhtemelen günümüze ulaşmamıştır. Heysem b. Adî'nin çağdaşı Vâkıdî Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt adıyla bir kitap yazmış (a.g.e., s. 111), onun geç devirlere intikal ettiği bilinmeyen bu eseri büyük ölçüde talebesi İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sında değerlendirilmiştir.

Hadislerin senedlerinde ricâlle ilgili bazı meseleleri çözmek amacıyla sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn sıralamasına göre telif edilen tabakat türü eserlerin III. (IX.) yüzyıldan itibaren farklı metot ve muhtevalarla kaleme alınmaya başlandığı görülmektedir. Bu eserlerden bir kısmı şöylece sıralanabilir. 1. Genel Tabakat Kitapları. Kendi dönemlerine kadar bütün râvileri veya ricâli tanıtmak amacıyla yazılan bu eserlerin sonrakilere kaynaklık eden ve günümüze de ulaşan en önemlileri İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, Halîfe b. Hayyât'ın Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt (Ṭabaḳātü'r-ruvât) ve Müslim b. Haccâc'ın eṭ-Ṭabaḳāt adlı eserleridir. Bunların ardından Ebû Zür'a ed-Dımaşkī eṭ-Ṭabaḳāt'ı, Berdîcî Ṭabaḳātü'l-esmâʾi'l-müfrede'yi, Nesâî eṭ-Ṭabaḳāt'ı, Ebû Arûbe eṭ-Ṭabaḳāt'ı, Mesleme b. Kāsım el-Endelüsî

Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în’i, İbn Hibbân Meşâhîru ʿulemâʾi’l-emṣâr’ı, Ebü’l-Kāsım İbn Mende Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în’i ve Zehebî Târîḫu’l-İslâm ve ṭabaḳātü’l-meşâhîr ve’l-aʿlâm ile el-Muʿîn fî ṭabaḳāti’l-muḥaddis̱în’i kaleme almıştır. Genel tabakat kitaplarının sonuncularından biri kabul edilen el-Muʿîn fî ṭabaḳāti’l-muḥaddis̱în’de Zehebî kendi dönemine kadar yaşamış 2200’ün üzerinde erkek ve kadın

hadis ehlini yirmi sekiz tabakaya ayırarak ele almış, sadece isimlerini zikrettiği bu muhaddislerin sıralamasına Hz. Peygamber ve aşere-i mübeşşere ile başlamış, 730 (1329) yılında vefat eden Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ebû Tâlib ed-Dımaşkī ile sona erdirmiştir (Es‘ad Sâlim Teyyim, s. 164-165). İbn Hibbân’ın es̱-S̱iḳāt’ı, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ḥilyetü’l-evliyâʾsı ve Zehebî’nin Siyerü aʿlâmi’n-nübelâʾsı da bu türe giren eserlerdir.

2. Özel Tabakat Kitapları. Belli bir şehir, konu veya özellik dikkate alınarak tabakat esasına göre telif edilen pek çok eser bulunmaktadır. Bunlardan belli bir şehrin âlimleriyle ilgili olanları önemli bir yekün teşkil eder. Genel tabakat kitapları arasında zikredilen İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı, Halîfe b. Hayyât’ın Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāt’ı ve Müslim’in eṭ-Ṭabaḳāt’ı Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Dımaşk, Yemen gibi şehirlere göre düzenlenmiştir. Şehirlerin hadis âlimlerine dair tabakat kitapları içinde Duhaym ve Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī’nin Ṭabaḳātü’ş-Şâmiyyîn adlı eserleri, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe’nin Ṭabaḳātü ehli’l-Kûfe’si, Ebû Arûbe’nin Ṭabaḳātü’l-Cezeriyyîn’i, Ebü’l-Hasan Ali b. Fazl b. Tâhir el-Belhî’nin Ṭabaḳātü ʿulemâʾi Belḫ’i, Ebü’l-Arab’ın Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye’si, Ebü’ş-Şeyh’in Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân ve’l-vâridîne ʿaleyhâ’sı, Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî’nin Ṭabaḳātü’l-Hemeẕâniyyîn’i (Târîḫu Hemeḏân) en çok bilinen eserlerdendir. İsimlerinde tabakat yerine tarih kelimesinin kullanıldığı kitaplar arasında Bahşel’in Târîḫu Vâsıṭ’ı, Muhammed b. Saîd el-Kuşeyrî’nin Târîḫu’r-Raḳḳa’sı, Ebû Ali Abdülcebbâr b. Abdullah b. Muhammed el-Havlânî ed-Dârânî’nin Târîḫu Dâreyyâ’sı ve Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Târîḫu Nîsâbûr’u sayılabilir. Özel tabakat kitaplarının en meşhurları hadis hâfızları hakkında yazılanlardır. Ebü’l-Velîd İbnü’d-Debbâğ Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ min ehli’l-ḥadîs̱, Şemseddin İbn Abdülhâdî Ṭabaḳātü ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱, Zehebî Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, İbnü’l-Mülakkın Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în adıyla eserler kaleme almış, Süyûtî de Zehebî’nin

kitabını Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ ismiyle ihtisar etmiştir. IX (XV) ve X. (XVI.) yüzyıllardan itibaren terkedilmeye başlanan tabakat esasına göre telif türü günümüzde bazı çalışmalara konu olmuştur. Bunlardan Es'ad Sâlim Teyyim'in ʿİlmü ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în adlı araştırmasıyla (bk. bibl.) İbrâhim Hafsî'nin "Recherches sur le genre 'tabaqāt' dans la litterature ʿarabe" (Arabica, XXIII [Leiden 1976], s. 227-265) ve C. F. Robinson'un "Al-Muʿâfâ b. 'Imrān and the Beginnings of the Tabaqāt Literature" (JAOS, CXVI/1 [1996], s. 114-120) adlı makaleleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), neşredenin girişi, s. 30-64; Müslim, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân), Riyad 1411/1991, neşredenin girişi, I, 9-63; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 111, 112; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, neşredenin girişi, I, 52-67; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 684-688; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Buhûs̱ fî târîḫi's-sünneti'l-müşerrefe, Medine 1405/1984, s. 74-83; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 380-381; Es'ad Sâlim Teyyim, ʿİlmü ṭabakāti'l-muḥaddis̱în, Riyad 1415/1994, s. 147-190; Cl. Gilliot, "Ṭabaḳāt", EI² (İng.), X, 8-9.

Mehmet Efendioğlu

FIKIH.

Fıkıh tarihinde birbiriyle irtibatlı iki tabakat literatürü ortaya çıkmıştır. Birincisi fıkıh mezhepleri tarihi içinde değerlendirilen, fakihlerin belirli türdeki biyografik bilgilerini içeren eserler olup "fukaha tabakatı" diye adlandırılabilir. Diğeri, mezheplerin teşekkülünden sonra gelişen fıkhî istidlâl türlerini tanımlayarak tasnif eden çalışmalardır; bunlara da "fıkhî istidlâl tabakatı" denebilir. Fukaha tabakatı bir grup fakihin hayatına dair bilgileri bir araya getirmeyi hedeflerken fıkhî istidlâl tabakatı fakihin mezheple ilişkisini fıkıh usulü diliyle teşhis ve tasnif çalışmalarından

ibarettir. Fukaha tabakatının kapsamı genellikle yalnızca bir mezhebin mensuplarıyla sınırlıdır ve bu çerçevede kaleme alınan eserler “tabakātü’l-Hanefiyye, tabakātü’ş-Şâfiiyye” gibi adlar taşımaktadır. Fıkıh eserleri içinde hacimli olmayan bölümler halinde yer alan fıkhî istidlâl tabakatı ise “tabakātü’l-müctehidîn, tabakātü’l-müftîn, tabakātü’l-fukahâ” gibi fıkıhla ilgili uzmanlaşmaya yönelik kavramları içeren başlıklara sahiptir.

Fukaha Tabakatı. Bir fıkıh mezhebinin tarihi içinde değerlendirilen fakihler hakkında kaleme alınmıştır. Bu literatürün, ne bir mezhebe mensup bütün fakihleri ihtiva etmek ne de kadılık, müftülük veya bir mezhebin bir coğrafyada önderi olmak gibi mevkileri haiz mezhep mensuplarını kapsama hedefi vardır. Söz konusu eserler, mezhep birikimine esaslı katkılarda bulunarak mezhebin sınırlarının çizilmesinde önemli roller üstlenmiş fakihleri bir araya getirmektedir. Ancak mezheplerin henüz teşekküllerini tamamlamadığı dönemde bu ölçüt dışında kalan bazı kişilere de özellikle mezhebin tarihini aydınlatmak amacıyla yer verildiği görülmektedir. Mezheplerin ortaya çıkışından önce yaşamış nesilleri de içeren bazı tabakat çalışmaları bulunmakla beraber bu eserler, ele aldıkları mezheplerin tarihini Hz. Peygamber’den itibaren kesintisiz bir süreç olarak tasvir etmek amacıyla söz konusu nesillere yer vermiştir. Fukaha tabakatının kapsamını belirleyen mezhep birikimine esaslı katkılarda bulunmuş olmanın ölçütü, özellikle VI. (XII.) yüzyılın sonundan itibaren büyük oranda fıkıh eğitiminin müfredâtını teşkil eden metinlerde zikredilmiş olmakla eş anlamlı hale gelmiştir.

Fukaha tabakatında yer alan isimler bazı çalışmalarda hoca-talebe ilişkileri ve ölüm tarihlerine göre belirlenen tabakalar halinde tasnif edilmiş, bazılarında ise alfabetik sıralanmıştır. Bu iki usulün birlikte uygulandığı tabakat kitapları da bulunmaktadır. Bunlarda genellikle ele alınan kişilerin isimleri, unvanları, meslekleri, vefat tarihleri, başlıca hoca ve talebeleri, şahsiyetleri ve ilmî faaliyetleri hakkındaki görüşlerin yanı sıra mezhep birikimine katkıları kısaca anlatılır. Verilen bilgilerin büyük bir kısmı İslâm medeniyeti, İslâm ilimleri ve özellikle fıkıh tarihine dair telmihlerle dolu yarı kalıplaşmış ifadelerden oluşmaktadır. Söz konusu ifadeler ancak İslâm medeniyeti tarihi hakkında yeterli bilgiye sahip okuyucu tarafından çözülebilecek derecede yoğundur. Ele alınan kişilerin öğrenimiyle ilgili tabirler ve özellikle hoca-talebe ilişkilerini tasvir eden terimler, fıkıh

tarihindeki önemli gelişmeleri ve fıkıh eğitimindeki kurumlaşmaları ima edecek şekilde kullanılmıştır. Birçok biyografinin sonunda, hayatı işlenen fakihin idarecilerden uzak durması ve elinin emeğiyle geçinmesi gibi davranışları ve meziyetleri arasından okuyucuya örnek teşkil edebilecek olanları zikredilmektedir. Fukaha tabakatının birçoğu, hacimli giriş bölümleri içinde ele alınan mezhebin diğer mezheplerden üstünlüğüne ve mezhep imamının hayatına dair başlıklar içermektedir. Giriş bölümlerinde Hz. Peygamber'in sîretine veya müellifin anlayışına göre özetlenmiş İslâm tarihi kronolojisine de yer verildiği görülmektedir.

Bu tabakatların kökeni mezhep imamları hakkında yazılan menâkıb literatürüne dayanmaktadır. Fıkıh mezheplerinin teşekkül sürecindeki önemli gelişmelerden biri olan mezhep imamlarına dair menâkıb telifinin ilk örneklerinden itibaren bu literatür içinde söz konusu imamların talebeleri hakkında da bilgi verildiği görülmektedir.

IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında mezhep imamının menâkıbına nisbeten geniş yer ayırmakla beraber mezhep mensubu kabul edilen fakihler hakkında müstakil başlıklar altında biyografik bilgiler veren eserler ortaya çıkmıştır. Şerh ve hâşiye literatürünün tarihine paralel bir seyir takip eden fukaha tabakatı yazımı VIII (XIV) ve IX. (XV.) yüzyıllarda önemli bir artış göstermiş, X. (XVI.) yüzyılla birlikte azalmaya başlamıştır (dört Sünnî mezhebin fukahasına dair tabakat kitapları için ilgili mezhep maddelerine bakılabilir). Fukaha tabakatı, fıkıh literatürünün tarihî boyutunu tamamlayan en önemli telif geleneğini oluşturmaktadır. Muhtasarların fıkıh sahasının çeşitli dallarına hâkim olmasından itibaren birçok fukaha tabakatı belirli muhtasarlarda geçen şahıs isimlerini açıklamak için kaleme alınmıştır. Bu gelenek sayesinde fıkıh tahsil eden kişi, metinlerdeki görüşlerin hangi dönemde ortaya çıktığını ve mezhebi temsil noktasındaki değerini anlayabilmektedir.

Fukaha tabakatındaki biyografik mâlûmat bir bütün halinde değerlendirildiğinde tabakat müelliflerinin gerek geçmiş dönem gerekse yaşadıkları devir hakkındaki anlayışları tesbit edilebilmektedir. Öte yandan farklı dönemlerde yaşamış kişilerin biyografilerinde farklı terim ve yarı terimleşmiş kavramların kullanımı mezhep tarihinin nasıl bir gelişim çizgisi izlediğini göstermektedir. Bu eserlerdeki hoca-talebe ilişkilerine dair

bilgiler bir araya getirildiğinde önce mezhep imamına ve ardından Hz. Peygamber'e ulaşacak kesintisiz bir irtibatın gözetildiği anlaşılmaktadır. Bir fakihin ilminin, toplumsal hayatı ve ahlâkının nasıl olması gerektiği hakkında bir ideal ortaya koyan fukaha tabakatı, mezhep içindeki farklılaşma ve mücadeleleri de zımnen ifade eden bir muhtevaya sahiptir.

Tabakatların telifinde İslâm tarihi literatürünün yanı sıra mezhep geleneği içinde şifahî olarak aktarılan bilgilere ve icâzet kayıtlarına sıkça başvurulmuştur. Ayrıca hacimli fürû-i fıkıh eserleri, fevâidler, emâlîler ve özellikle fetva mecmuaları ile nevâzil eserlerinde görülen ayrıntılar fukaha tabakatının kaynakları arasında yer almaktadır. Tabakat yazımında müelliflerin bir yandan kendi telakkilerini yansıtacak kelime ve ifadeleri kaynaklardan seçerek naklettikleri, diğer yandan bazı kaynaklardaki kullanımları kendi dönemlerinin terminolojisine uyacak biçimde değiştirdikleri anlaşılmaktadır. Belirli bir mesleğin veya bölgenin fakihlerini içeren Ḳuḍâtü Ḳurṭuba ve Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'l-Yemen gibi eserler, fukaha tabakatının muhteva ve işlevine sahip olmayıp bu noktada genel İslâm tarihi sahasındaki tabakatlarla büyük ölçüde aynı özellikleri taşımaktadır.

Fıkhî İstidlâl Tabakatı. Mezhep kavramıyla birlikte ortaya çıkan fıkhî akıl yürütme kategorilerini tanımlamayı ve tasnif etmeyi hedefleyen çalışmalardır. Bu tabakatlarda müctehidle fıkıh sahasında uzmanlığı olmayan âmmî-mukallit arasında bir dizi kategori tesbit edilir. Muhtelif tabakat çalışmalarında sayıları değişen bu kategoriler ictihad, tahrîc ve tercih kavramlarına indirgenebilir. Söz konusu çalışmalarda öncelikle mezhep imamlarıyla mezhep mensubu fakihlerin ictihad faaliyetleri birbirinden ayırt edilir. Buna yönelik olarak "mutlak fi'ş-şer‘, müntesib, mukayyed fi'l-mezheb, fi'l-mesâil" gibi tabirlerle ictihadın alt kavramları ortaya konmuştur. Tabakatlar her fıkhî istidlâl kategorisi hakkında örnek halinde birkaç fakih ismi zikretmektedir. Ancak bu isimlerin bütün fıkhî mesaisinin örnek verilen kategori içinde değerlendirilmesi mümkün olmayıp diğer kategorilere dahil edilebilecek görüşlere de sahip bulundukları anlaşılmaktadır.

Fıkhî istidlâl tabakatlarındaki temel kategorilerin kavramsal varlığının mezhep imamının talebelerinin faaliyetlerini sürdürdüğü döneme kadar

uzandığı anlaşılmaktadır. Bu kategorilerin hiyerarşik tasnifi ise ancak mezheplerin teşekkülünün ardından ortaya çıkmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin tasnifi bu literatürün ilk örneklerinden biridir. İbn Rüşd el-Cedd'in 519'da (1125) kendisine gönderilen bir mektuba verdiği cevap, fıkhî istidlâl tabakatını teşkil eden hiyerarşik tasnif anlayışının yaygın biçimde kabul gördüğüne işaret etmektedir. Mütekaddimîn devrinin sona erdiği bir zamanda kaleme alınan İbnü's-Salâh'ın çalışması ise en yaygın fıkhî istidlâl tabakatı diye kabul edilebilir. İbnü's-Salâh'ın beşli taksimi daha sonra üzerinde kısmî değişiklikler yapılsa da Nevevî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Süyûtî ve İbn Hamdân gibi birçok müellif tarafından izlenmiştir. Hanefî literatüründe hayli etkili olan İbn Kemal'in tabakatı fıkhî istidlâl kategorilerini çoğaltmış ve gerek kategorilerin kavram olarak birbirinden ayrılması gerekse her birine dair verdiği örnekler hakkında ciddi tenkitler almıştır. Tabakatlar mezhep birikiminin hiyerarşik bir bünye şeklinde düşünülmesini sağlamaktadır. Mezhep mensubu fakih açısından her bir tabakaya dahil görüşün bağlayıcılık, dolayısıyla mezhebi temsil etme derecesi farklıdır. Böylece bir yandan mezhebe mensup fakihin ilmî donanımı, diğer yandan mezhep birikimi içinde yer alan görüş ve çalışmaların farklı bağlayıcılık derecelerine sahip olması fakihle mezhep arasında birden fazla intisap ilişkisi ortaya çıkarmıştır.

Fıkhî istidlâl tabakatında ictihadla mezhep kavramları arasındaki irtibat fıkıh usulü diliyle sınırlı kalarak teşhis edilmeye çalışıldığı için gerek mezhebe mensup ictihadı tanımlamak, gerekse mezhep imamıyla mezhep mensubu müctehidin görüşlerinin mahiyetini ayırmakla ilgili problemler tamamıyla aşılamamıştır. Öte yandan bazı tabakatların ima ettiğinin aksine metot ve kaynakları dikkate alındığında ictihad, tahrîc ve tercih kategorilerinin ne mürekkepten basite (ve dolayısıyla zordan kolaya) doğru giden bir şekilde sıralandığı ne de bu kavramların uygulanmasının fıkıh tarihindeki herhangi bir dönemle sınırlı olduğu söylenebilir. Naslardan ve fıkıh usulünde işlenen metot ve prensiplerden yararlanmak da bu kategorilerden herhangi birine mahsus değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâ˒ ve'l-muḥaddiṡîn (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, tür.yer.; a.mlf., Ḳuḍâtü Ḳurṭuba (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, s. 24-26; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1985, tür.yer.; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ˒, tür.yer.; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Ġıyâṡî (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 397-435; İbn Rüşd, Fetâvâ İbn Rüşd (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Telîlî), Beyrut 1407/1987, II, 1494-1505; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1419/1999, I, 75-94; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ˒i'ş-Şâfi˓iyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 74-78; a.mlf., Edebü'l-fetvâ ve şürûṭü'l-müftî (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Kahire 1413/1992, s. 40-49; İbn Hamdân, Ṣıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1404/1984, s. 13-28; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ˓lâmü'l-muvaḳḳı˓în (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1418/1998, IV, 186-190; Sübkî, Ṭabaḳāt, I, 321-345; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfi˓iyye, I, 3-10; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 10-12; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 58-78; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şafi˓iyye, I, 30-36, 53-54; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 35-46; İbn Kemal, Ṭabaḳātü'l-müctehidîn, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602, vr. 155-156; Kınalızâde Ali Efendi, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye (nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed - Firâs b. Halîl Meş'al), Amman 1425/2003, s. 17-24, 91-98; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâ˒ibü a˓lâmi'l-aḫyâr min fuḳahâ˒i meẕhebi'n-Nu˓mâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 3a-76b; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 5-7; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I-II, tür.yer.; Leknevî,

en-Nâfi˓u'l-kebîr (el-Câmi˓u'ṣ-ṣağīr içinde), Beyrut 1406/1986, s. 8-17; Mercânî, Nâzûretü'l-ḥaḳ fî farżıyyeti'l-˓işâ˒ ve in lem yeġībi'ş-şafaḳ, Kazan 1287/1870, s. 58-65; M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳāḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Humus 1388/1968, s. 102-115; Menderes Gürkan, "Müctehidlerin Tasnifinde, Kemalpaşazade ile Kınalızade Arasında Bir Mukayese", Kınalı-zâde Ali Efendi: 1510-1572 (ed. Ahmet Hulûsi Köker), Kayseri 1999, s. 83-95; Yunus Apaydın, "Kınalı-zâde'nin Hanefi Mezhebini Oluşturan Görüşlerinin Toplandığı Eserlerin, Gruplandırılmasına Dair Bir Risale", a.e., s. 96-100; Eyyüp Said Kaya, Mezheblerin Teşekkülünden

Sonra Fıkhi İstidlal (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Wael B. Hallaq, Authority Continuity and Change in Islamic Law, Cambridge 2001, s. 1-23; Kāsım Ali Sa‘d, Cemheretü terâcimi’l-fuḳahâ᾿i’l-Mâlikiyye, Dübey 1423/2002, I, 25-111; Christopher Melchert, “The Formation of the Sunni School of Law”, The Formation Islamic Law (ed. Wael B. Hallaq), Aldershot 2004, s. 351-366; R. K. Jaques, Authority, Conflict and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law, Leiden 2006, tür.yer.; G. Makdisi, “Tabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam”, IS, XXXII/4 (1993), s. 371-396; C. F. Robinson, “Al-Muafā b. Imran and the Beginnings of the Tabaqāt Literature”, JAOS, CXVI/1 (1996), s. 114-120; N. Calder, “Al-Nawawi’s Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law”, Islamic Law and Society, III/2, Leiden 1996, s. 137-164; L. Wiederhold, “Legal Doctrines in Conflict the Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad”, a.e., III/2 (1996), s. 234-304.

Eyyüp Said Kaya

KELÂM.

İtikadî mezhepler tarihinde kelâmı bir ilim dalı haline getiren Mu‘tezile’den beri Şîa, Havâric ve Ehl-i sünnet’in belirli kollarında kelâmcılarla ilgili tabakat kitapları yazılmış yahut genel tabakat kitaplarında veya tür içinde değişik adlarla yer alan eserlerde kelâm âlimlerinin biyografisine ve çalışmalarına yer verilmiştir. Mu‘tezile mensupları fırkanın doğuşundan itibaren mezhep âlimlerini günümüze kısmen veya tamamen ulaşan değişik eserlerde ele almışlardır. Ebü’l-Kāsım el-Kâ‘bî’nin (ö. 319/931) Kitâbü’l-Maḳālât’ının “Bâbü ẕikri’l-Muʿtezile” bölümünde (s. 57-119) mezhebin ileri gelenleriyle Medine, Mekke, Yemen, Tâif, Basra, Şam ve Kûfe gibi yerlerde yaşamış mezhep ulemâsına dair verilen bilgiler, Kādî Abdülcebbâr’ın mezhebin prensiplerini ele aldıktan sonra Mu‘tezile ricâlini on tabaka halinde incelediği Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile’si (s. 213-344) ve Hâkim el-Cüşemî’nin bir önceki esere iki tabaka daha ekleyerek oluşturduğu Şerḥu’l-ʿuyûn’u (s. 365-393) önemli çalışmalardır. Zeydî imamlarından İbnü’l-Murtazâ’nın el-Münye ve’l-emel’inin, yukarıda belirtilen iki eserde

geçen on iki tabakayı içeren “Ẕikrü’l-Muʿtezile” adlı bölümü Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile adıyla bir kitap halinde yayımlanmıştır (nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut 1380/1961).

Mezheplerinin kelâmcıları hakkında en çok eser telif eden fırka İmâmiyye Şîası’dır. Bu eserler şöylece sıralanabilir: Ebû Ca‘fer el-Berkī (ö. 274/887), Kitâbü’r-Ricâl; Muhammed b. Ömer el-Keşşî, Kitâbü’r-Ricâl; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Keşşî’nin er-Ricâl’ini ihtisar ederek meydana getirdiği Maʿrifetü aḫbâri’r-ricâl; Ahmed b. Ali en-Necâşî, Ricâlü’n-Necâşî; çağdaş müelliflerden Muhammed Ali Ebtahî İsfahânî’nin bu eser üzerine yazdığı Tehẕîbü’l-maḳāl fî tenḳīḥi ʿilmi’r-ricâl adlı şerh; İbn Dâvûd el-Hillî, Kitâbü’r-Ricâl; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Ricâlü’l-ʿallâme (Ḫulâṣatü’l-aḳvâl fî maʿrifeti’r-ricâl); İbn Ma‘sûm, ed-Derecetü’r-refîʿa fî ṭabaḳāti’l-İmâmiyye mine’ş-Şîʿa; Mirza Abdullah Efendi İsfahânî, Riyâżü’l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü’l-fużalâʾ; Muhammed Bâkır Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât fî aḥvâli’l-ʿulemâʾ ve’s-sâdât; Mirza Muhammed Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü’l-ʿulemâ; çağdaş âlimlerden Muhammed Ali Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb; Muhsin el-Emîn, Aʿyânü’ş-Şîʿa ve tekmileleri; Âgā Büzürg-i Tahrânî’nin Ṭabaḳātü aʿlâmi’ş-Şîʿa serisi içinde yayımlanan el-Kevâkibü’l-münteşire fi’l-ḳarni’s̱-s̱ânî baʿde’l-ʿaşere, Nüḳābâʾü’l-beşer fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer, el-Envârü’s-sâṭıʿa fi’l-miʾeti’s-sâbiʿa, el-Ḥaḳāʾiḳu’r-râhine fî terâcimi aʿyâni’l-miʾeti’s̱-s̱âmine, İḥyâʾü’d-dâs̱ir mine’l-ḳarni’l-ʿâşir ve el-Kirâmü’l-berere fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşere; son zamanlarda Ca‘fer es-Sübhânî’nin başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan, bütün Şîa kelâmcılarının biyografisini, çalışmalarını ve bibliyografik kaynakları içeren Muʿcemü ṭabaḳāti’l-mütekellimîn. Zeydiyye mezhebi kelâmcılarıyla ilgili bilgiler genel tabakat kitaplarında yer almaktadır. İbrâhim b. Kāsım b. İmâm Müeyyed-Billâh’ın Ṭabaḳātü’z-Zeydiyyeti’l-kübrâ’sı, Şevkânî’nin el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ bi-meḥâsini men baʿde’l- ḳarni’s-sâbiʿ adlı eseriyle Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ ez-Zebâre el-Yemenî’nin el-Bedr’e ek olarak yazdığı el-Mülḥaḳu’t-tâbiʿi, çağdaş âlimlerden Seyyid Ahmed Hüseynî’nin Müʾellefâtü’z-Zeydiyye’si bu alandaki önemli çalışmalardır. Kelâmcılarını bir tabakat halinde tanıtmayan İsmâiliyye’nin âlimleri ve bunların eserleriyle mezhebin inançları hakkında çağdaş müelliflerden Wladimir Ivanow Ismāʿīlī Literature (Tahran 1963) ve İsmail K. Poonawala Biobibliography of Ismāʿīlī Literature (Malibu 1977) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

İlk dönem Hâricîleri ile ilgili olarak önemli bilgiler ihtiva eden Müberred'in el-Kâmil'i yanında Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî'nin Kitâbü's-Sîre ve aḫbârü'l-eʾimme'si, Ebü'l-Abbas ed-Dercînî'nin Ṭabaḳātü'l-meşâʾiḫ bi'l-Maġrib'i, Ebü'l-Abbas eş-Şemmâhî'nin Kitâbü's-Siyer'i, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. İbrâhim el-Berrâdî'nin el-Cevâhirü'l-münteḳāt'ı, Selîl b. Razîk'ın History of Imāms and Sayyids of Omān'ı (trc. G. P. Badger, London 1871), Nûreddin Abdullah b. Hamîd Sâlimî'nin Tuḥfetü'l aʿyân bi-sîreti ehli ʿUmân'ı İbâzıyye kelâmcılarına dair bilgi edinilecek başlıca eserlerdir.

Ehl-i sünnet'in iki büyük kelâm ekolünü teşkil eden Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye âlimleriyle ilgili müstakil tabakat kitapları yok denecek kadar azdır. Bu ekollere mensup müelliflerin biyografileri daha ziyade Hanefî ve Şâfiî mezheplerine dair genel tabakat kitapları içinde yer almaktadır. Mâtürîdiyye kelâmcılarını mensup oldukları Hanefî ulemâsıyla birlikte ele alan önemli tabakatlar arasında, Abdülkādir el-Kureşî'nin (ö. 775/1373) el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye'si, İbn Kutluboğa'nın Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye'si, Kınalızâde Ali Efendi'nin Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye'si, Takıyyüddin b. Abdülkādir et-Temîmî'nin eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye'si, Abdülhay el-Leknevî'nin el-Fevâʾidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye'si zikredilebilir. Eş'arî kelâmcılarıyla ilgili en eski çalışma İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) günümüze ulaşmayan Ṭabaḳātü'l-mütekellimîn'idir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1106). Bu ekole mensup kelâmcıları diğer âlimlerle beraber ele alan eserler arasında Tâceddin es-Sübkî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ'sı, İsnevî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye'si, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye'si, İbn Hidâyetullah el-Musannif'in Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye'si sayılabilir. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Tebyînü keẕibi'l-müfterî'si de başta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere bu mezhebin âlimlerini beş tabaka halinde inceleyen önemli bir çalışmadır.

Hemen hemen bütün İslâm fırkalarının akaid ve kelâm âlimleri hakkında bilgi veren eserler arasında İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı, Safedî'nin el-Vâfî bi'l-Vefeyât'ı, Zehebî'nin Siyerü aʿlâmi'n-nübelâʾsı ve yine aynı müellifin Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm'ı zikredilmelidir.

Kelâmdan çok akaidle meşgul olan âlimlere dair Muhammed b. Muhammed Mahlûf'un Şeceretü'n-nûri'zzekiyye fî ṭabaḳāti'l-Mâlikiyye'siyle Muhammed Beşîr Zafîr Ezherî'nin el-Yevâḳītü'ṣ-ṣemîne fî aʿyâni mezhebi ʿâlimi'l-Medîne adıyla da anılan Ṭabaḳātü'l-Mâlikiyye adlı eserleri sayılabilir. Kelâmı mezmûm bir ilim şeklinde görmeye mütemayil olan Hanbelîler, akaidle ilgili konularda eser yazan müellifleri İbn Ebû Ya'lâ'nın Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile'siyle Ebü'l-Ferec İbn Receb'in eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile'si gibi eserlerde tanıtmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâ'bî, Kitâbü'l-Maḳālât (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 57-119; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (a.e. içinde), s. 129-350; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu'l-ʿuyûn (a.e. içinde), s. 365-393; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, Ca'fer es-Sübhânî'nin girişi, I, s. e-y; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, tür.yer.; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I-II, tür.yer.; Muʿcemü ṭabaḳāti'l-mütekellimîn, Kum 1424-26/1382-84, I-V, tür.yer.; Heffening, "Ṭabaḳāt", The Encyclopaedia of Islam Supplement, Leiden 1938, s. 214-215; B. Scarcia Amoretti, "ʿIlm al-Ridjāl", EI² (İng.), III, 1150-1152; Cl. Gilliot, "Ṭabaḳāt", a.e., X, 9-10.

Mustafa Öz

TASAVVUF.

İslâm dünyasında zühd ve tasavvuf hayatının yaygınlık kazanmasıyla birlikte III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren zâhid ve sûfîlerin hayat hikâyelerini, faziletlerini ve hikmetli sözlerini içeren tabakat türü eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu eserlerde sûfîlerin biyografileri yanında yaşadıkları tasavvufî hal ve makamlara, benimsedikleri yol ve meşrebe de işaret edilmiş, bir kısmında bazı tasavvufî kavram ve konuların açıklamasına yer verilmiştir. Sûfî tabakatına dair ilk eserlerde sûfîler

genellikle âbid ve zâhidlerle birlikte kaydedilmiştir. Bu eserlerden Muhammed b. Âsım b. Yahyâ'nın Ṭabaḳātü'l-evliyâ˒sı, Hakîm et-Tirmizî'nin Târîḫu'l-meşâyiḫ'i, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin Ṭabaḳātü'n-nüssâk'i, Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhid'in Ahbârü'ṣ-ṣûfiyye ve'z-zühhâd'ı, Ca'fer el-Huldî'nin Ḥikâyâtü'l-meşâyiḫ'i, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah er-Râzî'nin Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye'si (Ḥikâyâtü'ṣ-ṣûfiyye), Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed en-Nesevî'nin Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye'si ve Hargûşî'nin Siyerü'l-˓ubbâd ve'z-zühhâd'ı günümüze ulaşmamıştır.

Sûfî tabakatıyla ilgili zamanımıza intikal eden ilk eser Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'sidir. Sülemî'nin bu eserden önce günümüze küçük bir kısmı ulaşan Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye adlı bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir (Ṭabaḳāt, neşredenin girişi, s. 49-50). Müellif ashap, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemi zâhidlerini bugüne kadar gelmeyen Kitâbü'z-Zühd adlı eserinde anlattığı için (Ṭabaḳāt, s. 3) Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'ye II. (VIII.) yüzyıl sûfîlerinden Fudayl b. İyâz ile (ö. 187/803) başlamış, ele aldığı kişileri beş tabakaya ayırarak 105 sûfînin biyografisine ve görüşlerine yer vermiştir. Sülemî ayrıca kadın sûfîler için yazdığı Ẕikrü'n-nisveti'l-müte˓abbidâti'ṣ-ṣûfiyyât'ta seksen dört kadın sûfî hakkında çok kısa notlardan ibaret bilgiler vermiş ve sözlerini nakletmiştir. Onun günümüze ulaşmayan el-İḫve ve'l-aḫavât mine'ṣ-ṣûfiyye adlı bir eserinin daha olduğu anlaşılmaktadır (Ẕikrü'n-nisve, neşredenin girişi, s. 8).

Sülemî'den sonra bu konuda telif edilen eser Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin on ciltlik Ḥilyetü'l-evliyâ˒ ve ṭabaḳātü'l-aṣfiyâ˒ adlı kitabıdır. Eserin başlığında "sûfiyye" yerine "evliyâ" ve "asfiyâ" kelimelerini kullanan Ebû Nuaym kitaba ashabın, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin âbid ve zâhidleriyle başlamış, böylece tasavvufî hayatın Hulefâ-yi Râşidîn, aşere-i mübeşşere, ehl-i Suffe ve diğer sahâbîlerle ortaya çıktığını göstermek istemiştir. Ardından II-IV. (VIII-X.) yüzyıllarda yaşayan zâhid ve sûfîleri anlatmıştır. Hz. Fâtıma'dan itibaren kadın zâhid ve sûfîlere de yer veren Ebû Nuaym kaydettiği bilgilerin çoğunu hocalarından ve çağdaşı âlimlerden derlemiş, Sülemî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'sinden geniş ölçüde istifade etmiştir. Günümüze ulaşmayan Muhammed b. Âsım b. Yahyâ'nın Ṭabaḳātü'l-evliyâ˒sından, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin Ṭabaḳātü'n-nüssâk'inden ve Ca'fer el-Huldî'nin Ḥikâyâtü'l-meşâyiḫ'inden de faydalanmıştır. 650'nin üzerinde zâhid ve sûfî biyografisini içeren Ḥilyetü'l-evliyâ˒yı Ebü'l-Ferec

İbnü’l-Cevzî Ṣıfatü’ṣ-ṣafve adıyla özetlemiş, ayrıca bazı bölümlerle 234 kadar kadın zâhidi ilâve etmiştir. İbnü’l-Cevzî’nin eseri Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî tarafından Ṣafvetü’ṣ-ṣafve (Muḫtaṣarü Ṣıfati’ṣ-ṣafve), İbrâhim b. Ahmed er-Rakkī tarafından Eḥâsinü’l-meḥâsin adıyla ihtisar edilmiştir. Ebû Nuaym ve İbnü’l-Cevzî’nin eserleri bir heyet tarafından Sahabe’den Günümüze Allah Dostları adıyla Türkçe’ye çevrilmiş (İstanbul 1995), altı cildi bulan bu tercümeye IV. (X.) yüzyıldan günümüze kadar 330’un üzerinde sûfî eklenerek eser on cilde tamamlanmıştır.

Sülemî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’sinde olduğu gibi sûfîleri tabakalara ayırarak anlatma usulü Abdullah Herevî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’si, İbn Hamîs el-Kâ‘bî’nin (Hüseyin b. Nasr el-Mevsılî) Menâḳıbü’l-ebrâr ve meḥâsinü’l-aḫyâr’ı, Abdurrahman-ı Câmî’nin Nefeḥâtü’l-üns min ḥażarâti’l-ḳuds’ü, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî’nin el-Kevâkibü’d-dürriyye fî terâcimi’s-sâdeti’ṣ-ṣûfiyye’si gibi eserlerde sürdürülmüştür. Herevî Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’sini, sohbet meclislerinde Sülemî’nin aynı adı taşıyan Arapça eserini bazı ilâve ve kısaltmalarla Farsça’ya tercüme ederek meydana getirmiştir. Kitaba Ebû Hâşim es-Sûfî ile (ö. 150/767 [?]) başlayan Herevî, Sülemî’den sonra yaşayan ünlü sûfîleri, özellikle kendi şeyhlerini ve görüştüğü mutasavvıfları ilâve ederek 120 kadar sûfînin biyografisine de yer vermiştir. İbn Hamîs el-Kâ‘bî Menâḳıbü’l-ebrâr’da 109 sûfînin hayatını ve görüşlerini anlatmıştır. Sülemî’nin Ṭabaḳāt’ı ve Ebû Nuaym’ın Ḥilyetü’l-evliyâʾsı İbn Hamîs’in başlıca kaynaklarıdır. Abdurrahman-ı Câmî Nefeḥâtü’l-üns’ünü, Farsça’nın Herat lehçesiyle yazıldığı için anlaşılması zor olan Abdullah Herevî’nin kitabını sadeleştirip kendi dönemine kadar yetişen sûfîlerin biyografilerini ekleyerek yeniden telif etmek suretiyle meydana getirmiştir. Sülemî’nin Ẕikrü’n-nisveti’l-müteʿabbidâti’ṣ-ṣûfiyyât’ından faydalanıp otuz dört âbid ve zâhid kadının biyografisine de yer verilen eserde sûfîlerin sayısı 600’ü geçmektedir. Câmî sûfîlerden bahsederken tasavvufî hareketlere ve tarikatlara mensup olanları bir arada anlatmaya çalışmıştır. Eseri Ali Şîr Nevâî, 170 kadar Türk ve Hint kökenli sûfînin biyografisini eklemek suretiyle Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve adıyla Çağatay Türkçesi’ne, Lâmiî Çelebi de Nakşibendiyye şeyhleri hakkında tamamlayıcı bilgiler verip Zeynîler ve Halvetîler başta olmak üzere bazı tarikatlara dair mâlûmatla Anadolu’da yetişen sûfîleri ekleyerek Fütûhu’l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi’l-müşâhidîn (Tercüme-i Nefehât) ismiyle Anadolu Türkçesi’ne çevirmiştir. Abdürraûf

el-Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti'ṣ-ṣûfiyye'de yer verdiği kişileri on bir tabaka halinde ele almış ve her tabakayı kendi içinde alfabe sırasına göre düzenlemiştir. Sülemî eserine Asr-ı saâdet ile başlamamış, İbn Hamîs el-Kâ'-bî Menâḳıbü'l-ebrâr'da, Ferîdüddin Attâr Teẕkiretü'l-evliyâʾda, Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî Ravżü'r-reyâḥîn fî ḥikâyâti'ṣ-ṣâliḥîn'de, İbnü'l-Mülakkın

Ṭabaḳātü'l-evliyâʾda (Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye), Kemâleddin Hüseyin Gazurgâhî Mecâlisü'l-ʿuşşâḳ'ta, Köstendilli Süleyman Şeyhî Bahrü'l-velâye ve şemsü'l-hidâye'de bu usulü benimsemiştir. İbn Hamîs, Sülemî gibi eserine Fudayl b. İyâz, Attâr Ca'fer es-Sâdık, Yâfiî ve Gazurgâhî Zünnûn el-Mısrî, İbnü'l-Mülakkın İbrâhim b. Edhem ile başlamıştır.

Ferîdüddin Attâr, kaynakları arasında Sülemî ile Herevî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'leri, Ebû Nuaym'ın Ḥilyetü'l-evliyâʾsı bulunan Farsça Teẕkiretü'l-evliyâʾsında yetmiş iki âbid, zâhid ve sûfîye yer vermiştir. Bunlara muhtemelen Attâr'dan sonra yirmi beş isim daha eklenmiştir. Başta Sinan Paşa olmak üzere birkaç tercümesi yapılan eserin son çevirisi Süleyman Uludağ tarafından gerçekleştirilmiştir. Yâfiî, mukaddime ve hâtimesinde sûfîler ve tasavvufla ilgili bazı konuları açıkladığı Ravżü'r-reyâḥîn'de 500 kadar biyografiye yer vermiştir. İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾsında alfabe sırasına göre yazdığı sûfîleri diğer sûfî tabakat kitaplarından farklı şekilde esas kısım ve zeyiller olmak üzere iki bölümde ele almış, bazı sûfîleri anlatırken müridleri veya akrabası olan sûfîler hakkında da bilgi vermiştir. Böylece 230 biyografi içinde 300'ün üzerinde sûfîye dair bilgi aktarmıştır. Kemâleddin Hüseyin Gazurgâhî, Farsça Mecâlisü'l-ʿuşşâḳ'ında her birine "meclis" başlığını koyduğu, kendi dönemine kadar gelen yetmiş beş sûfîyi anlatmıştır. Süleyman Şeyhî'nin Bahrü'l-velâye'si Türkçe telif edilen en geniş hacimli evliya tezkiresi diye bilinmektedir. 1014 kişinin yer aldığı eserde Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ünden istifade ile kadın sûfîlerden de bahsedilmiş, eserin sonunda müellif 1015. kişi olarak kendi hayatını yazmıştır.

Ebû Nuaym'ın Ḥilyetü'l-evliyâʾsında olduğu gibi sûfîleri Asr-ı saâdet'le başlatma usulü Şa'rânî'nin eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı (Levâḳıḥu'l-envâri'l-ḳudsiyye fî ṭabaḳāti'l-ʿulemâʾ ve'ṣ-ṣûfiyye, Levâḳıḥu'l-envâr fî ṭabaḳāti'l-aḫyâr), Abdürraûf el-Münâvî'nin el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-

sâdeti’ṣ-ṣûfiyye’si, Dârâ Şükûh’un Sefînetü’l-evliyâʾsı ve son dönem müelliflerinden Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî’nin Câmiʿu kerâmâti’l-evliyâʾsı ile Ebü’l-Feyz Mahmûd el-Menûfî’nin Cemheretü’l-evliyâʾ ve aʿlâmü ehli’t-taṣavvuf’u gibi eserlerde devam ettirilmiştir. Şa‘rânî, kendi çağına kadar 420’nin üzerinde biyografiye yer verdiği Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sına çağdaşı âlim ve sûfîleri içeren ve eṭ-Ṭabaḳātü’ṣ-ṣuġrâ diye bilinen bir zeyil yazmıştır. Münâvî el-Kevâkibü’d-dürriyye’ye Asr-ı saâdet’ten başlamakla Ebû Nuaym’a, zikrettiği şahısları tabakalara ayırmakla Sülemî’ye uymuştur. Eser Hz. Peygamber ile birlikte 878 kişinin biyografisini içermektedir. Münâvî’nin, bu eserden başka İrġāmü evliyâʾi’ş-şeyṭân bi-ẕikri menâḳıbi evliyâʾi’r-raḥmân adlı küçük hacimli bir tabakatının daha olduğu belirtilmektedir (el-Kevâkibü’d-dürriyye, neşredenin girişi, s. c-m). Adı geçen eserin, Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Kütüphanesi’nde (nr. 366) Tuḥfetü’l-aṣfiyâ bi-menâḳıbi’l-evliyâʾ ismiyle Münâvî’ye nisbet edilen ve 216 biyografiyi içeren eser olması muhtemeldir (DİA, XXXI, 574). Dârâ Şükûh 411 velînin hayatını ve kerametlerini anlattığı, özellikle Hintli sûfîler hakkında verdiği bilgilerle ayrı bir değer kazandıran eseri Sefînetü’l-evliyâʾda Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, on iki imam ve dört Sünnî mezhebin kurucularından bahsettikten sonra sırasıyla Kādiriyye, Nakşibendiyye, Çiştiyye, Kübreviyye ve Sühreverdiyye silsilelerinde yer alan şeyhler hakkında bilgi vermiş, daha sonra söz konusu silsilelerde yer almayan diğer mutasavvıflarla Resûl-i Ekrem’in hanımları, kızları ve ünlü kadın mutasavvıflar hakkında kısa bilgiler aktarmıştır. Nebhânî Câmiʿu kerâmâti’l-evliyâʾya Hz. Peygamber’i anlatarak başlamış, elli dört sahâbîyi alfabe sırasına göre kaydettikten sonra adı Muhammed olan sûfîleri öne almış, ardından yine harf sırasına göre çağdaşları dahil 1450 kadar sûfîyi tanıtmıştır. Menûfî ise iki ciltlik Cemheretü’l-evliyâʾnın ilk cildinde tasavvuf hakkında genel bilgi verdikten sonra II. cildinde Hz. Peygamber’den itibaren 118 kişinin biyografisini sıralamıştır.

Sûfî tabakatı arasında, Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî’nin Yemen sûfîleri için yazdığı Ṭabaḳātü’l-ḫavâṣ ehlü’ṣ-ṣıdḳı ve’l-iḫlâṣ’ı, Mirzâ La‘l’in Güney Asya Hint alt kıtası sûfîleri için kaleme aldığı Ṣemerâtü’l-ḳuds min şecerâti’l-üns’ü, Beşîr Hüseyin Nâzım’ın telif ettiği Evliyâʾ-i Mültân’ı, İbnü’z-Zeyyât et-Tâdilî’nin Mağrib sûfîlerine dair et-Teşevvüf ilâ ricâli’t-taṣavvuf’u gibi belli coğrafyayı esas alanlar yanında belli tarikata mensup sûfîleri anlatan tabakatlar da vardır. Mehmed Rif‘at’ın Nefhatü’r-riyâzi’l-

âliye’si Kādirîler’i, Ebü’l-Hüdâ es-Sayyâdî’nin Ḳılâdetü’l-cevâhir’i Rifâîler’i, Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî’nin el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye’si Nakşîler’i, Cemâleddin Hulvî’nin Lemezât’ı Halvetîler’i, Sâkıb Dede’nin Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân’ı ile Esrar Dede’nin Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye’si Mevlevîler’i, La‘lîzâde Abdülbâki’nin Sergüzeşt’i, Müstakimzâde’nin Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye’si Bayramî Melâmîleri’ni ele almaktadır. İran sahasında Ma‘sûm Ali Şah’ın Ṭarâʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ’i, Osmanlı sahasında Hüseyin Vassâf’ın Sefîne-i Evliyâ’sı en geniş hacimli sûfî biyografi kitapları olarak dikkat çekmektedir. Tabakat eserlerinden olmamakla birlikte Hücvîrî’nin Keşfü’l-maḥcûb’u ile Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin er-Risâle’sinin bir bölümü sûfîlerin hayatına ve sözlerine ayrılmıştır. Daha sonraki dönemlerde Hücvîrî ve Kuşeyrî’nin eserleri gibi bir bölümü sûfî tabakatına tahsis edilen kitaplar kaleme alınmış, ayrıca bazı bölge ve şehir tarihlerinde, âlim ve şair gibi kişileri bir araya getiren kitaplarda, menâkıbnâmelerle vefeyât türü eserlerde, tarikatların, tarikat silsilelerinin veya tekkelerin anlatıldığı ansiklopedik kaynaklarda sûfîlerin biyografilerine de yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, neşredenin girişi, s. 49-53; a.mlf., Ẕikrü’n-nisveti’l-müteʿabbidâti’ṣ-ṣûfiyyât (nşr. Mahmûd M. Tanâhî), Kahire 1993, neşredenin girişi, s. 8-13; İbn Hamîs el-Kâ‘bî, Menâḳıbü’l-ebrâr ve meḥâsinü’l-aḫyâr (nşr. M. Edîb el-Câdir), Ayn 1427/2006; neşredenin girişi, s. 9-10; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 94; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, tercüme edenin girişi, s. 23-39; İbnü’l-Mülakkın, Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 68-70; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, Süleyman Uludağ’ın girişi, s. 7-14; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Kevâkibü’d-dürriyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü’l-Ezheriyye), neşredenin girişi, s. c-m; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1108; Köstendilli Süleyman Şeyhî, Bahrül-velâye: 1001 Sûfî (haz. Sezai Küçük - Semih Ceyhan), İstanbul 2007, Semih Ceyhan’ın önsözü, s. 25-26; Brockelmann, GAL Suppl., I, 355-356, 358; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 103; Sezgin,

GAS, I, 660-661, 666; A. K. Alikberov, “Genre Tabakāt in Early Sūfī Tradition”, Actas XVI Congreso UEAI, Salamanca 1995, s. 23-30; Javid A. Mojaddedi, The Biographical Tradition in Sufism: The Tabakāt Genre from al-Sulamī to Jāmī, Richmond 2001, tür.yer.; Vedâd el-Kādî, Meʿâcimü’t-terâcim: Tanẕîmühe’d-dâḫilî ve ehemmiyyetühe’s̱-s̱eḳāfiyye (ed. G. N. Atiyeh, trc. Abdüssettâr el-Halvecî), Küveyt 2003, s. 102-103; Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, İstanbul 2006, s. 49-65, 145-160; Mustafa Kara, “Câmiu kerâmâti’l-evliyâ”, DİA, VII, 110; Süleyman Uludağ, “Hargûşî”, a.e., XVI, 168; a.mlf., “Hücvîrî”, a.e., XVIII, 460; a.mlf., “Nefehâtü’l-üns”, a.e., XXXII, 521; a.mlf., “er-Risâle”, a.e., XXXV, 122; Tahsin Yazıcı - Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, a.e., XVII, 224-225; Osman Türer, “Hilyetü’l-evliyâ”, a.e., XVIII, 51-52; M. Yaşar Kandemir, “Münâvî, Muhammed Abdürraûf”, a.e., XXXI, 574; Dilaver Gürer, “Sıfatü’s-safve”, a.e., XXXVII, 106-107.

Reşat Öngören

İSLÂM TARİHİ. İslâm tarihinde biyografi (biyografya) kitapları “siyer, terâcim, tabakat, vefeyât” gibi isimlerle anılır. Bunlardan siyer/sîret, özellikle Hz. Peygamber’in hayatına dair eserler için kullanılan bir terim şeklinde yaygınlık kazanmış olmakla birlikte diğer biyografiler için de kullanılmaktadır. Meselâ Bahâeddin İbn Şeddâd’ın Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye dair en-Nevâdirü’s-sulṭâniyye ve’l-meḥâsinü’l-Yûsufiyye adlı eseri Sîretü Ṣalâḥiddîn (es-Sîretü’l-Yûsufiyye) adıyla da bilinmektedir. Zehebî’nin çok sayıda meşhur kişinin biyografisini içeren Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾsı da böyledir. Terâcim “biyografi” (tercüme-i hâl) anlamındaki “terceme” kelimesinin çoğuludur. Tabakat temelde belirli bir yaş, meslek, görev, nesil, unvan, mezhep, tarikat ve coğrafyaya mensup olmaları dolayısıyla ortak bir grup (tabaka) oluşturan kişilerin biyografilerine yer verilen bir tür olmakla birlikte genellikle biyografi kitaplarına da bu ismin verildiği görülmektedir. Vefeyât kitapları ise vefat tarihlerini esas alan biyografik eserlerdir.

İslâm tarihinde biyografi yazımının özellikle Hz. Peygamber’in, sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerin, Resûl-i Ekrem’in hadislerini nakleden râvilerin hayatını tesbit etmek amacıyla orijinal bir tür olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir (Gibb, s. 54; Rosenthal, s. 93; Makdisi, XXXII/4 [1993], s. 371). Bu türün daha ziyade Araplar’ın nesep bilgisine karşı gösterdikleri

ilgiden kaynaklandığını ileri sürenler de vardır (İA, XI, 591). Zamanla biyografi türü içerik zenginliği kazanarak toplumun hemen her kesiminden çeşitli alanlarda meşhur kişileri konu edinmiş ve İslâm'ın ilk asırlarından itibaren çok sayıda biyografi kitabı telif edilmiştir. Bunlardan İslâm tarihini ilgilendirenler şöylece sıralanabilir: Tek kişiyi ele alan biyografi eserlerinin başında Hz. Peygamber'in hayatını ve faaliyetlerini anlatan siyer kitapları gelmektedir. İbn İshak, İbn Hişâm, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Makrîzî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Şemseddin eş-Şâmî ve Nûreddin el-Halebî'nin eserleri bunların en meşhurlarıdır. Siyer kitapları dışında sadece bir kişiyi konu alan biyografi kitaplarından Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Menâḳıbü ʿÖmer b. Ḫaṭṭâb ve Menâḳıbü Aḥmed b. Ḥanbel'i, Bahâeddin İbn Şeddâd'ın Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye dair en-Nevâdirü's-sulṭâniyye'si, İbn Abdüzzâhir'in I. Baybars hakkındaki er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir'i, Bedreddin İbn Kādî Şühbe'nin Nûreddin Mahmud Zengî'ye dair ed-Dürrü'ṡ-ṡemîn fî sîreti Nûriddîn'i, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin Kādî İyâz hakkındaki Ezhârü'r-riyâż fî aḫbâri ʿİyâż'ı zikredilebilir. Öte yandan bazı müellifler kendi hayatlarını anlatan eserler (otobiyografi/sîre zâtiyye) yazmışlardır. İbn Münkız'ın Kitâbü'l-İʿtibâr'ı, İbn Haldûn'un et-Taʿrîf bi'bni Ḫaldûn'u ve Bâbür'ün Bâbürnâme'si bunlardandır.

Birden fazla kişinin ortak özelliklerine göre gruplandırılarak ele alındığı tabakat kitapları biyografi yazımının en önemli ilk türleri arasındadır. İslâm dünyasında en eski ve en meşhur tabakat kitaplarının başında İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ (Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāti'l-kebîr) adlı eseri gelmektedir. Kitap Hz. Peygamber'den sonra sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve ardından gelen nesli çeşitli açılardan gruplandırarak biyografilerine yer vermektedir. İlk iki cildi teşkil eden Resûlullah'ın siyerinden sonra sahâbe İslâm'ı kabul tarihleri ve katıldıkları gazvelere göre beş tabaka halinde incelenmiştir: Bedir Gazvesi'ne katılan muhâcirîn ve ensar, Habeşistan'a hicret edenler ve Uhud Gazvesi'ne katılanlar, Hendek gazvesiyle sonrasındaki gazvelere katılanlarla Mekke'nin fethinden önce müslüman olanlar, Mekke'nin fethi sırasında ve daha sonra müslüman olanlar, Hz. Peygamber'i çocukluğunda görenler. İbn Sa'd bunların ardından mekân unsurunu dikkate alıp sahâbîleri yeni bir tasnife tâbi tutmuş ve Medine'de yaşayanlara öncelik tanımak suretiyle Mekke, Tâif, Yemen, Yemâme ve Bahreyn, Kûfe, Basra, Medâin, Horasan, Suriye, el-Cezîre ve Mısır'a yerleşmiş olanlardan bahsetmiştir.

Tâbiîn nesli, genellikle yirmi ile on yıllık yaş farklarına ve yaşadıkları şehirlere göre tabakalara ayrılmış, daha sonra tebeu't-tâbiîn ile ondan sonra gelenler sıralanmıştır. Eserin son cildi kadın sahâbîlere ayrılmıştır. Endülüslü âlimlerden Sâid el-Endelüsî (ö. 462/1070) dört bab ve on fasıl halinde düzenlediği Ṭabaḳātü'l-ümem (Kitâbü't-Taʿrîf bi-ṭabaḳāti'l-ümem) adlı eserinde insan topluluklarını ırk, dil, din, kültür ve bilimsel gelişmeye katkıları açısından sınıflandırarak çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Eserde biyografiler bir dünya ve medeniyetler tarihi bağlamında ele alınmış olup daha kapsamlı bir yapı arzeder. Sâid el-Endelüsî, İlkçağ'larda dünya üzerinde yedi milletin yaşadığını belirtir ve bunları Persler, Kaldeliler, Yunanlılar, Mısırlılar (Kıptî-ler), Türkler, Hintliler ve Çinliler şeklinde sıralar. Onun yaptığı bir başka tasnifte milletler bilime katkıda bulunanlar (Hintliler, Persler, Kaldeliler, Yunanlılar, Romalılar, Mısırlılar, Araplar ve İsrâiloğulları) ve kayda değer herhangi bir katkısı olmayanlar (Çinliler ve Türkler) şeklinde ele alınmaktadır.

Bazı tabakat kitapları felsefe, tıp ve tabiat bilimlerinde şöhret kazanmış kişilerin biyografilerini içermektedir. Endülüslü hekim, tıp ve felsefe tarihçisi İbn Cülcül (ö. 384/994 [?]) Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ ve'l-ḥükemâʾ adlı eserinde farklı dönemlerde yaşamış çeşitli milletlere mensup elli yedi ünlü bilgin ve filozofu dokuz grup halinde incelemiştir. Birinci tabakada "tabiat felsefesinden ve yüce hikmetten söz edenler" başlığı altında Hermes, Asclepius ve Apollon'dan söz edildikten sonra diğer tabakalara geçilmekte, eserin son tabakasını Endülüslü filozof ve tabipler oluşturmaktadır. Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin Yunan filozoflarının biyografisini içeren Ṣıvânü'l-ḥikme adlı eserine yazdığı Tetimmetü Ṣıvâni'l-ḥikme'sinde Huneyn b. İshak'tan başlayarak kendi zamanına kadar astronomi, felsefe, matematik ve fizik alanında yetişmiş 111 âlimin biyografisine yer vermiştir. İbnü'l-Kıftî'nin alfabetik düzenlediği İḫbârü'l-ʿulemâʾ bi-aḫbâri'l-ḥükemâʾsında mantık, felsefe, matematik, astronomi, botanik ve tıp alanında 414 Grek, Süryânî ve İslâm bilgin-düşünüründen söz edilmektedir. Eserin adı bazı nüshalarında Ṭabaḳātü'l-hükemâʾ ve aṣḥâbi'n-nücûm ve'l-eṭıbbâʾ şeklinde kaydedilmektedir. Ünlü göz hekimi İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ fî ṭabaḳāti'l-eṭıbbâʾ adlı eserinde on beş bölüm (tabaka) halinde Grek, Roma, Hint, Süryânî ve İslâm hekimlerinin hayatlarını, eserlerini ve tıp ilmine katkılarını anlatmış, ayrıca Eflâtun, Aristo, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Sühreverdî el-Maktûl gibi ünlü

bilgin ve kelâmcılara yer vermiştir.

İslâm tarihiyle ilgili pek çok eser biyografik bilgiler içermesi dolayısıyla birer tabakat kitabı özelliği taşır. Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî'nin (ö. 664/1266'dan sonra) Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî'si umumi bir İslâm tarihi olmakla birlikte aynı zamanda bir tabakat kitabıdır. Müellif Hz. Âdem'den itibaren kendi dönemine kadar gelen şahısları yirmi üç bölüm halinde gruplandırmış ve dönemin olaylarını aktarmıştır. İskender Bey Münşî'nin Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî adlı tarihinde özellikle devlet adamlarının biyografilerine geniş yer ayrılmıştır. Yemenli tarihçi Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî'nin Kitâbü's-Sülûk fî ṭabaḳāti'l-ʿulemâʾ ve'l-mülûk'ü (Ṭabaḳātü'l-Cenedî) Yemenli olan veya Yemen'e gelmiş bulunan sahâbîler, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn,

kadılar, âlimler, edip, şair ve mutasavvıflardan, 730 (1330) yılına kadar Yemen'de hüküm süren Resûlî hükümdarlarıyla vezir ve emîrlerinden bahseden bir tabakat kitabıdır. Zehebî (ö. 748/1348) Hz. Peygamber döneminden başlayıp kendi zamanına kadar gelen Târîḫu'l-İslâm adlı eserinde her on yılı bir tabaka kabul ederek önemli kişileri yetmiş tabaka halinde gruplandırmış ve ölüm tarihlerini dikkate alarak biyografilerine yer vermiş, Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾda ise sahâbeden itibaren İslâm dünyasının seçkin kişilerini yaklaşık kırk tabakada incelemiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un mukaddimesi, I, 100, 103).

İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282), İslâm'ın başlangıcından eserin yazıldığı döneme kadar herhangi bir alanda meşhur olmuş kadın ve erkek 800'den fazla kişinin biyografisini anlattığı Vefeyâtü'l-aʿyân adlı alfabetik eseri muhtevasının çeşitliliği bakımından İslâm tarihinde biyografi yazımında en eski örnek kabul edilmektedir. Daha önce telif edilen eserler yalnız sahâ-be, tâbiîn, müfessirler, fakihler, şairler, nahivciler, Şâfiîler, Hanbelîler yahut bir bölge veya şehre mensup kişiler gibi belli gruplara tahsis ediliyor ve asırlara göre düzenleniyordu. Vefeyâtü'l-aʿyân'da sultanlar, emîrler, vezirler, eşraf, nahiv, lugat ve kıraat âlimleri, müfessirler, muhaddisler, kelâmcılar, çeşitli mezheplere mensup müctehidler, fakihler, kadılar, zâhidler, mutasavvıflar, mühendisler, filozoflar, astronomlar, astrologlar, tabipler, edip ve şairler, tarihçiler, coğrafyacılar, nesep âlimleri ve mûsikişinaslar gibi çok farklı kesimlerden isimler yer almaktadır. Kütübî'nin Fevâtü'l-Vefeyât'ı ve

İbnü'l-Kādî'nin Dürretü'l-ḥicâl'i başta olmak üzere esere yazılan zeyiller de önemlidir. Safedî'nin (ö. 764/1363) Muhammed isimli kişilere öncelik verdikten sonra alfabetik düzenlediği el-Vâfî bi'l-vefeyât'ı din, devlet, ilim ve sanat adamlarıyla tasavvuf erbabına dair 14.000 biyografiyi içermektedir. İbn Tağrîberdî bu eser için zeyil olarak kaleme aldığı el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî'sinde Memlükler'in kuruluşundan 862 (1458) yılına kadar yaşayan 3000'e yakın sultan, emîr, âlim ve şairle sahalarında meşhur olmuş kişilerin biyografilerini alfabetik sırayla kaydetmiştir. Safedî ayrıca Aʿyânü'l-ʿaṣr ve aʿvânü'n-naṣr adlı eserinde çağdaş 2017 kişinin biyografisini vermiştir.

Devlet adamları ve meslek gruplarıyla ilgili biyografi kitapları arasında şunlar zikredilebilir: Hükümdarlar için Muhammed b. Ali İbnü'l-İmrânî'nin el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾsı, İbn Dihye el-Kelbî'nin en-Nibrâs fî târîḫi ḫulefâʾi Beni'l-ʿAbbâs'ı, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah er-Ravhî'nin Bülġatü'ẓ-ẓurefâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾsı, Ahmed b. Ali İbnü'l-Harîrî'nin Münteḫabü'z-zamân fî târîḫi'l-ḫulefâʾ ve'l-ʿulemâʾ ve'l-aʿyân'ı, el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas'ın el-ʿAscedü'l-mesbûk ve'l-cevherü'l-maḥkûk fî ṭabaḳāti'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk'ü, İbn Dokmak'ın el-Cevherü'ṡ-ṡemîn fî siyeri'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk ve's-selâṭîn'i, Makrîzî'nin es-Sülûk li-maʿrifeti düveli'l-mülûk'ü, Süyûtî'nin Târîḫu'l-ḫulefâʾsı; vezir ve kâtipler için Cehşiyârî'nin Kitâbü'l-Vüzerâʾ ve'l-küttâb'ı, Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin Kitâbü'l-Vüzerâʾsı, Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî'nin Fâtımî vezirleri hakkındaki el-İşâre ilâ men nâle'l-vezâre'si, Hândmîr'in Düstûrü'l-vüzerâʾsı; valiler için Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin Kitâbü'l-Vülât'ı (Vülâtü Mıṣr), Humeydî'nin Ceẕvetü'l-muḳtebis adlı eserinin ilgili bölümleri, Safedî'nin Dımaşk'ta görev yapan emîr ve valilerle buraya gelen halife ve hükümdarlara dair Ümerâʾü Dımaşḳ fi'l-İslâm'ı ve Şemseddin İbn Tolun'un Memlük ve Osmanlı devirlerinin Dımaşk valilerine dair İʿlâmü'l-verâʾ adlı eseri; kadılar için Muhammed b. Halef Vekî'in Aḫbârü'l-ḳuḍât'ı, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin Aḫbâru ḳuḍâtı Mıṣr'ı, Muhammed b. Hâris el-Huşenî'nin Ḳuḍâtü Ḳurṭuba'sı (Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs), Nübâhî'nin Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs'ü, İbn Hacer el-Askalânî'nin Refʿu'l-iṣr ʿan ḳuḍâti Mıṣr'ı. Bazı ensâb kitaplarında, kaydedilen kişilerin biyografisine de yer verilir. Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ı ve Sem'ânî'nin el-Ensâb'ı buna örnek teşkil eder.

Biyografi eserlerinin bir kısmı bölge veya şehirler esas alınarak telif edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ı, şehrin tarihiyle ilgili bilgiler yanında müellifin dönemine kadar Bağdat'ta yaşayan veya buraya gelen şahsiyetlerin, halife, vezir, kumandan gibi devlet adamlarıyla şair, kadı ve diğer mesleklere mensup 7831 kişinin hayatına dair bilgi verilen alfabetik bir eserdir. Esere Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, İbnü'd-Dübeysî ve İbnü'n-Neccâr gibi âlimlerin yazdığı zeyiller de önemlidir. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ adlı eseri Dımaşk merkezli olmakla birlikte bazı Suriye şehirlerinde yaşamış kişilerin biyografilerini de içeren alfabetik düzenlenmiş bir eser olup seksen cilt halinde yayımlanmıştır. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa fî aḫbâri Ġırnâṭa'sında Gırnata'nın tarihi, coğrafyası ve topografyasının yanında şehirle herhangi bir bağlantısı olan kişilerin biyografileri de kaydedilmiştir. Hasan Kummî'nin Târîḫ-i Ḳum, Mâferrûhî'nin Meḥâsinü İṣfahân ve İbn Zerkûb'un Şîrâznâme adlı eserleri bu türün İran coğrafyasındaki en önemli örneklerindendir. Bunlara İbn Funduk'un Târîḫ-i Beyhaḳ'ı, Nâdir Mirza'nın Târîḫ-i Tebrîz'i ile anonim Târîḫ-i Sîstân ilâve edilebilir. Muhammed b. Hâris el-Huşenî Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye'sinde bu bölgede yetişen hadis, fıkıh ve kelâm âlimleriyle Kayrevan'da kadılık yapan kişilerin biyografilerine yer vermiştir. İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs'ü ve bunun zeyilleri mahiyetindeki Humeydî'nin Cez̠vetü'l-muḳtebis, Dabbî'nin Buġyetü'l-mültemis, İbn Beşküvâl'in Kitâbü'ṣ-Ṣıla fî târîḫi eʾimmeti'l-Endelüs, İbnü'l-Ebbâr'ın et-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla ve İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin Ṣılatü'ṣ-Ṣıla'sı da bu gruptandır. İbnü'l-Ahmer'in Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ'sı Fas'ın meşhur aileleriyle eşrafına ait biyografileri içermektedir. Diğer eserler arasında Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ẕikru aḫbâri İṣbahân'ı (Târîḫu İṣbahân), İbnü'l-Kādî'nin Cez̠vetü'l-iḳtibâs fî ẕikri men ḥalle mine'l-aʿlâm medînete Fâs'ı, Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ'ın Meʿâlimü'l-îmân fî maʿrifeti ehli'l-Ḳayrevân'ı, İbnü'l-Adîm'in Buġyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb'i, Takıyyüddin el-Fâsî'nin Mekke'nin tarihine dair hacimli ansiklopedik eseri el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn fî târîḫi'lbeledi'l-emîn'i, Şemseddin es-Sehâvî'nin I. (VII.) yüzyıldan itibaren Medine ile ilgisi olan kişilerin biyografilerine dair et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe'si, Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin çağdaşı Halepli âlimlerle buraya dışarıdan gelen bilginlere dair Dürrü'l-ḥubeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb'i zikredilebilir. Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır adlı eserinde I-XIV. (VII-XX.) yüzyıllar arasında Hindistan'da yaşayan 4500

kadar âlim, mutasavvıf, edip, devlet ve siyaset adamının biyografisini anlatmaktadır.

Coğrafya kaynaklarında biyografilere de yer verilmiştir. Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân'ı ve İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ı bu türdendir. İran coğrafyası söz konusu olduğunda Emîn-i Ahmed-i Râzî'nin evliyâ, ulemâ ve şairler başta olmak üzere 1560 biyografi içeren Heft İḳlîm'i, biyografik malzeme içeren coğrafya eserlerine örnektir. Diğer taraftan bazı şehirlerin ve bölgelerin tarihine dair eserlerde de siyasî şahsiyetler başta

olmak üzere birçok kişinin hayatı hakkında bilgiler kaydedilmiştir. Ebû Şâme el-Makdisî'nin Nûreddin Mahmud Zengî ile Selâhaddîn-i Eyyûbî dönemleri Mısır ve Suriye tarihine dair Kitâbü'r-Ravżateyn'i ve zeyli, Ali b. Hasan el-Hazrecî'nin Resûlîler devri Yemen tarihiyle ilgili el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye'si, İbnü'd-Deybaʻın Yemen tarihine dair Buġyetü'l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd'i ve müellifi tarafından yazılan zeyilleri, İbn Tağrîberdî'nin en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mıṣr ve'l-Ḳāhire'si, Mîr Muhammed Maʻsûm'un Târîḫ-i Sind'i, Nizâmeddin Ahmed Herevî'nin Hindistan tarihiyle ilgili Ṭabaḳāt-ı Ekberî'si ve Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin Endülüs tarihi yanında Vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in hayatına dair Nefḥu'ṭ-ṭîb min ġusni'l-Endelüsi'r-raṭîb adlı eserinde de birçok kişinin biyografisi hakkında bilgi edinmek mümkündür.

Bazı biyografi eserleri yıllara göre kaleme alınmış olup, bunlarda belirli bir yılda vefat eden kişileri bir arada görme imkânı vardır. Zehebî'nin Târîḫu'l-İslâm'ının muhtasarı olup 700 (1300) yılına kadar gelen el-ʿİber fî ḫaberi men ġaber adlı eseri ve zeyli ile İbnü'l-İmâd'ın ulemâ ve devlet adamlarına ait 10.000 civarında biyografi içeren Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb'i eserlerin en meşhurlarıdır. Öte yandan Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam'ı, İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ'i, İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'si, Bedreddin el-Aynî'nin ʿİḳdü'l-cümân'ı, Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ fî sîreti'l-enbiyâʾ ve'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾsı, Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer fî aḫbâri efrâdi'l-beşer'i gibi umumi tarih kitaplarında da hükümdarların yanı sıra birçok kişinin biyografisine yer verilmiştir. Belli bir asırda yaşayan kişilerin biyografilerini içeren eserler de vardır. VIII. (XIV.) yüzyıl için İbn Hacer el-

Askalânî’nin ed-Dürerü’l-kâmine fî aʿyâni’l-miʾeti’s̱-s̱âmine’si, IX. (XV.) yüzyıl için Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî’nin eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ li-ehli’l-ḳarni’t-tâsiʿı ve Süyûtî’nin Naẓmü’l-ʿiḳyân fî aʿyâni’l-aʿyân’ı, X. (XVI.) yüzyıl için Necmeddin el-Gazzî’nin el-Kevâkibü’s-sâʾire bi-menâḳıbi aʿyâni’l-miʾeti’l-ʿâşire’si, XI. (XVII.) yüzyıl için Necmeddin el-Gazzî’nin Luṭfü’s-semer ve ḳaṭfü’s̱-s̱emer min terâcimi aʿyâni’ṭ-ṭabaḳāti’l-ûlâ mine’l-ḳarni’l-hâdî ʿaşer’i ve Muhammed Emîn el-Muhibbî’nin H̱ulâṣatü’l-es̱er fî aʿyâni’l-ḳarni’l-hâdî ʿaşer’i, Şillî’nin ʿİḳdü’l-cevâhir ve’d-dürer fî aẖbâri’l-hâdî ʿaşer’i, XII. (XVIII.) yüzyıl için Muhammed Halîl el-Murâdî’nin Silkü’d-dürer fî aʿyâni’l-ḳarni’s̱-s̱ânî ʿaşer’i ve Ahmed b. Nuʻmân el-Âlûsî’nin ed-Dürrü’l-müntes̱ir fî ricâli’l-ḳarni’s̱-s̱ânî ʿaşer ve’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer’i, XIII. (XIX.) yüzyıl için Baytâr’ın Ḥilyetü’l-beşer fî târîẖi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer’i, Halîl Merdem Bek’in Aʿyânü’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer fi’l-fikr ve’s-siyâse ve’l-ictimâʿ adlı eseri ve Mısırlı Ahmed Teymur Paşa’nın Terâcimü aʿyâni’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer ve evâʾili’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer’i, Muhammed Cemîl eş-Şattî’nin Aʿyânü Dımaşḳ fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer ve nıṣfi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer min 1201-1350 h. adlı kitabı zikredilebilir. İranlı âlim Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi’ş-Şîʿa adlı eserinde IV-XIV. (X-XX.) yüzyıllar arasında yetişen Şiî âlimlerini yüzyıllara göre gruplandırarak ele almıştır.

Bazı hususlarda ortak niteliklere veya fiziksel özelliklere sahip kişiler hakkında da kitaplar yazılmıştır. Câhiz Kitâbü’l-Buẖalâʾsında cimriliğiyle meşhur kişilerden, el-Bursân ve’l-ʿurcân ve’l-ʿumyân ve’l-ḥûlân’ında sakat ve hastalıklı olan meşhurlardan bahseder. Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin Kitâbü’l-Muʿammerîn, Ebû Zekeriyyâ İbn Mende’nin Cüzʾ fîhi men ʿâşe miʾe ve ʿişrîne sene mine’ṣ-ṣaḥâbe, Zehebî’nin Cüzʾ fîhi ehlü’l-miʾe adlı eserleri yüzyıldan fazla yaşayan kişilere dairdir. Safedî Nektü’l-himyân fî nüketi’l-ʿumyân’ında ünlü müslüman âmâların, eş-Şuʿûr bi’l-ʿûr adlı eserinde bir gözü görmeyen seksen civarında kişinin biyografisine yer vermektedir. İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’i, Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’u ve Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından bu esere yazılan Îżâḥu’l-meknûn adlı zeyille Fuat Sezgin’in Geschichte der arabischen Schrifttums’u (GAS), Charles A. Storey’in Persian Literature’u ve Şâkir Mustafa’nın et-Târîẖu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriẖûn’u gibi bio-bibliyografik kitaplarda muhtelif ilimlere dair eserlerden bahsedilirken müelliflerin hayatı hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa’nın 9000 civarında

müellifin biyografisini ve eserlerini ele aldığı Hediyyetü'l-ʿârifîn'i, Hayreddin ez-Ziriklî'nin başlangıçtan itibaren İslâm kültür tarihinde meşhur olmuş şahsiyetlere ve belli başlı şarkiyatçılara dair hacimli ansiklopedik eseri el-Aʿlâm'ı, Ömer Rızâ Kehhâle'nin Arapça eser yazan müelliflere dair 19.000 civarında biyografi içeren Muʿcemü'l-müʾellifîn'i ve aynı yazarın Aʿlâmü'n-nisâʾ fî ʿâlemeyi'l-ʿArab ve'l-İslâm'ı XX. yüzyılda yazılmış önemli biyografi eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un mukaddimesi, I, 100, 103; M. Abdülganî Hasan, et-Terâcim ve's-siyer, Kahire 1955; H. Gibb, "Islamic Biographical Literature", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 54-58; A. K. S. Lambton, "Persian Biographical Literature", a.e., s. 141-151; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 93-95, 100-106; D. Grimwood-Jones, "Genealogy, Biographical Dictionaries and Who's Whos", Arab Islamic Bibliography (ed. D. Grimwood-Jones v.dğr.), Sussex 1977, s. 78-100; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980-93, I-IV, tür.yer.; Hânî el-Amed, Dirâsât fî kütübi't-terâcim ve's-siyer, Amman 1981, s. 93-94, 97, 121-122; P. Auchterlonie, Arabic Biographical Dictionaries: A Summary Guide and Bibliography, Durham 1987; R. Stephen Humphreys, Islamic History, Princeton 1991, s. 79, 188-189, 192; M. Fethî Osman, el-Medḫal ile't-târîḫi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1992, s. 149-160; Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge 1994, s. 46, 49, 204-210; a.mlf., "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment", MW, LXIII/1 (1973), s. 53-65; Wadād al-Qādī, "Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance", The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East (ed. G. N. Atiyeh), New York 1995, s. 93-122; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 30, 73, 82-84, 89-90, 142, 146, 148, 151, 163, 271; J. S. Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century, Edinburgh 1999, tür.yer.; Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic

Literary Tradition (ed. Dwight F. Reynolds), Berkeley 2001, s. 38-44; C. F. Robinson, Islamic Historiography, Cambridge 2003, s. 59, 61, 68-74; R. W. Bulliet, “A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries”, JESHO, XIII (1970), s. 195-211; İbrahim Hafsi, “Recherches sur le genre ‘Ṭabakāt’ dans la litterature arabe”, Arabica, XXIII/3, Leiden 1976, s. 227-265; XXIV/1 (1977), s. 1-41; XXIV/2 (1977), s. 150-186; Malak Abiad, “Origine et developpement des dictionnaires biographiques arabes”, BEO, XXXI (1979), s. 7-15; G. Makdisi, “Tabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam”, IS, XXXII/4 (1993), s. 371-396; Heffening, “Tabakat”, İA, XI, 590-592; Cl. Gilliot, “Ṭabaḳāt”, EI^2 (İng.), X, 7-10.

Casim Avcı

Osmanlı Dönemi.

Osmanlı döneminde genel olarak bir kişiyi anlatan biyografi eserlerine “tercüme-i hâl”, birden fazla kişinin biyografisini içeren eserlere “terâcim-i ahvâl” denilmiştir. Arap tabakat geleneği ile İran tezkire* geleneğinin tesiri altında çeşili biyografiler kaleme alınmış, biyografi edebiyatı zenginleştikçe “vefeyât, ravza, riyâz, gülzâr, gülşen, hadîka, devha, sefîne, tuhfe” gibi çeşitli isimlendirmeler ortaya çıkmıştır. Bu arada İslâmî edebiyatın uzantısı olarak “siyer” türü bu dönemde de devam etmiştir. Osmanlılar’da biyografi çalışmaları gerçek anlamda

XVI. yüzyılda başlar. Ancak İslâmî edebiyat geleneğinin devamı niteliğinde XIV. yüzyılın sonlarında Ahmedî’nin kaleme aldığı İskendernâme ilk biyografik eser kabul edilebilir. Yine İslâmî edebiyatın devamı olarak Hz. Hamza’nın kahramanlıklarını konu edinen ilk Hamzanâme XV. yüzyılın birinci çeyreğinde Ahmedî’nin kardeşi Hamzavî tarafından yazılı hale getirilmiş, yeniçeri ortalarında okunmuştur. Aynı yüzyılda Süleyman Çelebi’nin Mevlid’ini de anmak gerekir. İstanbul’un fethinin ardından Osmanlı Devleti’nde tarih yazıcılığı gelişmeye başlayınca özellikle II. Bayezid devrinde ve sonraki dönemlerde ilk Osmanlı tarihleriyle Osmanlı tarihini dünya tarihinin bir parçası şeklinde ele alan umumi tarihler ortaya çıkmış, bunlarda kısmen yer alan biyografik bilgiler dışında XVI. yüzyıl ortalarına kadar müstakil biyografi kitabı kaleme alınmamıştır. Menâkıb

türü eserlerin de biyografi niteliği taşıdığı söylenebilir (bk. MENÂKIBNÂME). Osmanlı edebiyatında menâkıbnâmeler dışında tabakat tarzındaki ilk özgün biyografi kitapları olan tezkireler XVI. yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman devrinin ortalarında yazılmaya başlanmıştır. Tezkire kavramı ile genelde belli meslek grubunda bulunan kişilerin biyografilerini içeren eserler kastedilir. Bunların en yaygın örnekleri şuarâ tezkireleri ve menâkıb-nâmelerle aynı nitelikteki evliya tezkireleridir. Sayıları az da olsa hattat ve mûsikişinaslara dair tezkireler de yazılmıştır (bk. TEZKİRE).

XVI. yüzyılda Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Arap tabakat geleneğine uyarak Arapça kaleme aldığı eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye gerçek anlamda ilk tabakat kitabı vasfı taşır. Eserin daha müellifinin sağlığında tercüme ve zeyilleri yapılmaya başlanmış, bu gelenek XX. yüzyıl başlarına kadar devam etmiş, böylece bir Şeḳāʾiḳ külliyatı ortaya çıkmıştır. Taşköprizâde'nin daha önce yazdığı, başta Hz. Peygamber ile ashabının biyografileri olmak üzere din, hukuk, kelâm, tıp, astronomi bilginleriyle filozoflara dair eseri Nevâdirü'l-aḫbâr'ı aynı ilgiyi görmemiştir. Bu yüzyılda Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Menâkıb-ı Hünerverân'ı ile Osmanlı hattatları ilk defa müstakil bir esere konu olmuştur.

XVII. yüzyılda biyografi türünün biraz daha geliştiği ve farklı mesleklerden kişiler için çalışmalar yapıldığı dikkati çeker. Ulemâ biyografileri bu asırda Şeḳāʾiḳ zeyli tarzında kaleme alınmıştır. Nev'îzâde Atâî, başta Hısım Ali Çelebi'nin Arapça el-ʿİḳdü'l-manẓûm'u olmak üzere daha önce yazılmış zeyilleri kullanarak meydana getirdiği Hadâiku'l-hakāik fî tekmileti'ş-Şekāik'ında sadece müderris, kadı, kazasker ve şeyhülislâmlar değil tasavvuf erbabı ulemâ ile şairlere de yer vermiş, her padişah döneminin önemli olaylarından kısaca söz etmiştir. Birçok alanda olduğu gibi biyografi alanında da XVII. yüzyıla damgasını vuran müellif Kâtib Çelebi'dir. Aynı zamanda büyük bir bibliyograf olan ve daha ziyade bu alandaki Keşfü'ẓ-ẓunûn adlı eseriyle tanınan Kâtib Çelebi'nin otobiyografileri hariç tutulursa biyografi türündeki yegâne eseri Süllemü'l-vüṣûl ilâ Ṭabaḳāti'l-fuḥûl'dür. Tertibi Taşköprizâde Ahmed'in Nevâdirü'l-aḫbâr'ı tarzında olan ve onu tamamlar nitelikte alfabetik kaleme alınan Süllemü'l-vüşûl, Keşfü'ẓ-ẓunûn gibi Arapça'dır. Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin daha çok Osmanlı Arap dünyasında yetişmiş ünlü şahsiyetlere dair eseri Ḫulâṣatü'l-es̱er fî aʿyâni'l-

ḳarni'l-hâdî ʿaşer'i de tabakat geleneğinin örneklerinden kabul edilebilir. Vefeyât-ı Püriber adıyla ilk vefeyâtnâmeyi Alaybeyizâde Mehmed Emin Efendi yazmış, burada İslâm ve devlet büyükleri hakkında kısa bilgiler vermiştir. Bu yüzyılda hayatına dair fazla bilgi bulunmayan Nefeszâde İbrâhim tarafından kaleme alınan ve hat sanatının ilk ustalarından IV. Murad'a kadar gelmiş ünlü kişilerden söz eden Gülzâr-ı Savâb da önemlidir.

Biyografi türü XVIII. yüzyılda daha da zenginleşir ve çeşitlilik arzeder. Ulemâ biyografileri yine "Zeyl-i Şekāik" türünde Uşşâkīzâde İbrâhim Efendi ile bunu beğenmeyen Şeyhî Mehmed Efendi tarafından yazılan ve hemen aynı dönem âlimlerinden söz eden Vekāyiu'l-fuzalâ adlı eserlerle devam ederken bazı makam sahiplerinin biyografilerini bir araya getiren eserlerin sayısında önemli artış görülür. Osmanlı padişahlarının çok kısa biyografilerini Hadîkatü'l-mülûk'te toplayan Osmanzâde Ahmed Tâib'in bu eseri için aynı asırda Şehrîzâde Mehmed Said Gülşen-i Mülûk adıyla bir zeyil kaleme almıştır. Fakat Osmanzâde'nin bu alandaki asıl önemli eseri sadrazam biyografilerini içeren Hadîkatü'l-vüzerâ'dır. Bu eser Şeḳāʾiḳ gibi büyük rağbet görmüş ve XX. yüzyıl başlarına kadar gelen zeyilleri yapılmıştır. Behcetî Seyyid İbrâhim'in Târîh-i Sülâle-i Köprülü adıyla bilinen Silsiletü'l-âsafiyye adlı eseri bir vezir ailesini ele alan ilk ve tek biyografi örneğidir. Bu yüzyılın sadrazamlarından Hekimoğlu Ali Paşa'nın oğlu İsmâil Ziyâeddin Bey'in yazdığı Metâliu'l-âliye fî gurreti'l-gāliye'de müellif babasının biyografisinden ve dönemin olaylarından söz eder. Bu asırda yazılıp alanında çığır açmış bir başka eser şeyhülislâm biyografilerini ihtiva eden Devhatü'l-meşâyih'tir. Asrın büyük biyografi âlimi Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi tarafından kaleme alınan bu eser de yapılan zeyillerle imparatorluğun sonuna kadar getirilmiştir. Nakîbüleşraf Hacıkāsımzâde Seyyid Mehmed Rızâ Efendi, Kırım hanlarının biyografisini es-Seb'u's-seyyâr fî ahbâri mülûki't-Tâtâr adlı eserinde toplamıştır. Aynı asırda Ahmed Resmî Efendi kendi devrine kadar yaşamış reîsülküttâbları Halîkatü'r-rüesâ'da (Sefînetü'r-rüesâ), Dârüssaâde ağalarını Hamîletü'l-küberâ'da bir araya getirmiştir. İbrâhim Nâilî Efendi bunlardan ilkini Hadîkatü'r-rüesâ adıyla özetlemiş ve bir de zeyil yazmıştır. Daha önce Derviş Abdullah tarafından kaleme alınan Risâle-i Teberdâriyye fî ahvâli âğā-yı Dârüssaâde adlı, zenci aleyhtarlığı yapan sübjektif eser hariç tutulursa Ahmed Resmî'nin Hamîletü'l-küberâ'sı bu alandaki ilk ve

son örnek kabul edilebilir. Ahmed Resmî'nin bir başka biyografi çalışması, Alaybeyizâde Mehmed Emin Efendi'nin telif ettiği Vefeyât'ı 1778'e kadar getirdiği zeyildir. Yine XVIII. yüzyılda hat sanatkârlarının biyografilerini veren Devhatü'l-küttâb'ı Suyolcuzâde Mehmed Necib Gülzâr-ı Savâb'a zeyil olarak yazmıştır. Aynı asırda Kadızâde Ahmed b. Halîl tarafından Tuhfetü'l-küttâb ve Müstakimzâde tarafından Tuhfe-i Hattâtîn adıyla aynı türde eserlerin telifi sürmüştür. Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin Mecelletü'n-nisâb adlı Arapça eseri Kâtib Çelebi'nin Süllemü'l-vüṣûl'ünün zeyli olup İslâm ve Türk büyüklerinin çok kısa biyografilerini içerir. Müstakimzâde, meşhur tarikat şeyhlerinden on sekizini Meşâyihnâme-i İslâm adlı eserinde toplamıştır. Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi bestekârların biyografilerini ilk defa Atrabü'l-âsâr'da bir araya getirmiştir. Murâdî'nin Ḫulâṣatü'l-eṡer'in zeyli olan Silkü'd-dürer fî aʿyâni'l-ḳarni's-ṡânî ʿaşer'i özellikle Arap diyarında yetişmiş ünlü kişileri kapsar ve tabakat geleneğinin son tipik örneği kabul edilir. Vefeyât türünün asıl güzel örnekleri de bu asırda kaleme alınmıştır. Seyyid Hasîb Üsküdârî Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye'sinde İslâm büyüklerinden söz ederken Hüseyin Ayvansarâyî Hadîkatü'l-cevâmi' adlı ünlü eserinde cami, mescid gibi hayrat yaptıranların ve bu yapıların hazîrelerinde medfun olanların biyografilerini verir.

XIX. yüzyılda biyografi türü eserlerin telifi devam etmiş, Fındıklılı İsmet Efendi son Şeḳāʾiḳ zeylini Tekmiletü'ş-Şekāik fî hakkı ehli'l-hakāik adıyla kaleme almıştır. Âkifzâde Abdürrahim tarafından yazılan el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-maḳṣûd adlı Arapça eserde 1763-1817 yılları arasında yaşamış ulemâ ve meşâyihten söz edilir. Bu yüzyılda türünün ilk örneği sayılan biyografi kitapları kaleme alınmıştır. Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı tarihçilerini ilk defa Âyîne-i Zurefâ adıyla bir araya getirmeye çalışmıştır. Yine ilk defa Osmanlı nakîbüleşraflarının hayatı, Ahmed Nazif tarafından Riyâzü'n-nükabâ ve Topal Rifat Efendi tarafından Devhatü'n-nükabâ adlı eserlerde toplanmıştır. Kaptan-ı deryâların biyografilerini Hafîd Efendi Sefînetü'l-vüzerâ'da, Râmiz Paşazâde Mehmed İzzet Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ'da vermiştir. Bu alanda bir başka eser, Şehrîzâde Mehmed Said'in Tuhfe-i Mustafaviyye fî beyâni Kapûdânân-ı Devleti Aliyye'sidir. Aynı yüzyılda Habib Efendi Hat ve Hattâtân'da İran ve Türk hattatlarından bahseder. Şehbaz Giray'ın oğlu Halim Giray, Gülbün-i Hânân adlı eserinde kırk dört Kırım hanının biyografisini bir araya getirmiştir.

Mehmed Süreyyâ Bey’in Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye yahut yaygın adıyla Sicilli Osmânî’si bu yüzyılda yazılmış genel nitelikte biyografi kitabıdır.

XX. yüzyılda Bağdatlı İsmâil Paşa’nın Hediyyetü’l-ʿârifîn’i gibi genel, İbnülemin Mahmud Kemal’in Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar, Hoş Sadâ, Son Asır Türk Musikişinasları, Son Hattatlar’ı gibi özel nitelikli biyografik eserler kaleme alınmıştır. Yine birçok biyografik eserin yazarı olan Bursalı Mehmed Tâhir’in Osmanlı Müellifleri biyo-bibliyografik kaynaklardandır. Aynı sahada Necip Âsım’ın (Yazıksız) “Osmanlı Târih-nüvîsleri ve Müverrihleri” adlı çalışması zikredilebilir (TOEM, I/1 [1328], s. 41-52; II/7 [1328], s. 425-435; II/8 [1329], s. 498-499). Bu arada XIX ve XX. yüzyıllarda toplu ve özellikle bağımsız biyografi ve otobiyografi yazımında büyük artış olduğunu belirtmek gerekir (Koray, s. 155 vd.). Müstakil eserlerden başka bazı Osmanlı kroniklerinde çeşitli biyografiler bulunur. Bu eserlerde her padişah döneminin veya her yılın sonunda o yıl içinde ölmüş şahsiyetler hakkında verilen bilgiler özgün kaynak değerinde kabul edilebilir. Osmanlı devlet memurlarının resmî hal tercümelerini ihtiva eden Sicilli Ahvâl Defterleri 1879-1909 yılları arasında tutulmuş en sağlam biyografi kayıtlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

TCYK, s. 617-753; Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 1959, s. 155-172; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 331 vd.; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 93-95; Cengiz Orhonlu, “Derviş Abdullah’ın Dârüssaâde Ağaları Hakkında Bir Eseri: Risâle-i Teberdâriyye fî Ahvâl-i Dârüssaâde”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1976, s. 225-249; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1982, I, 353 vd.; Houria Yekhlef, Kâtip Çelebi ve Süllemü’l-vusûl’ü (doktora tezi, 1996), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Kâtip Çelebi’nin Süllemü’l-vusûl İsimli Eseri Üzerine”, İslâmî Araştırmalar, XII/2, Ankara 1999, s. 149-158; Abdülkadir Özcan, “Osmanlı Tarih Edebiyatında Biyografi Türünün Ortaya Çıkışı ve

Gelişmesi”, Nazımdan Nesire Edebî Türler (haz. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul 2009, s. 125-133; Behcet Gönül, “İstanbul Kütüphânelerinde al-Şaḳāʾiḳ al-Nuʿmāniya Tercüme ve Zeyilleri”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 151 vd.; Orhan Okay, “Tarihin Üvey Evlâdı: Biyografi”, Zaman, İstanbul 2 Eylül 2001, s. 17; O. Bouquet, “L’autobiographie par l’état chez les derniers ottomans”, Turcica, XXXVIII, Paris 2006, s. 251-379.

Abdülkadir Özcan

TABAKĀTÜ’l-ETIBBÂ ve’l-HÜKEMÂ

(طبقات الأطبَّاء والحكماء)

İbn Cülcül’ün (ö. 384/994 [?]) hekim ve filozoflara dair eseri

(bk. İBN CÜLCÜL).

TABAKĀTÜ’l-HANÂBİLE

(طبقات الحنابلة)

İbn Ebû Ya‘lâ’nın (ö. 526/1131) Hanbelî âlimlerinin biyografisine dair eseri

(bk. İBN EBÛ YA‘LÂ).

et-TABAKĀTÜ’l-KÜBRÂ

(الطبقات الكبرى)

İbn Sa‘d’ın (ö. 230/845) siyer-megāzî ve tabakata dair eseri

(bk. İBN SA‘D).

et-TABAKĀTÜ’l-KÜBRÂ

(الطبقات الكبرى)

Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî’nin (ö. 973/1565) sûfî tabakatına dair eseri

(bk. ŞA‘RÂNÎ).

TABAKĀTÜ’l-MEMÂLİK

(طبقات الممالك)

Celâlzâde Mustafa Çelebi’nin (ö. 975/1567) Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait eseri.

Müellif eserinin adını Tabakātü’l-memâlik ve derecâtü’l-mesâlik olarak kaydetmekle birlikte daha sonraki bazı kaynaklarda Derecâtü’l-mesâlik fî tabakāti’l-memâlik şeklinde, Keşfü’ẓ-ẓunûn’da ise Târîh-i Âl-i Osmân diye geçer. Fakat Kâtib Çelebi müellifin eseri Tabakātü’l-memâlik diye adlandırdığını, baş tarafında otuz tabaka ile 350 dereceyi kapsayan bir fihrist verdiğini ve kitabın Süleymannâme’lerden biri olduğunu belirtir (I, 284). Nişancılık makamına yükselerek devlet bürokrasisinde önemli bir yere sahip olan Celâlzâde Mustafa Çelebi eserin telif sebebini hem padişahın hayır duasını almak hem de ölümünden sonra kendi adının beka bulmasını istemek şeklinde verirse de asıl niyetinin önceki tarihçilerin ihmal ettikleri hususları kaleme almak olduğu anlaşılır. Zira takdim kısmında devletin taşra yapısı, halkın durumu, ilmî ve askerî teşkilât, bahriye, devlet hazinesi ve madenlerden söz etmek istediğini kaydeder. Telif planını veren müellif, eserinin otuz bölümden (tabaka) ve her bölümün 375 alt başlıktan (derece) meydana geleceğini söyler. Bu arada eski tarihçileri “hakāyik-ı ahvâle vâkıf” olmayıp sadece duyduklarını yazdıkları için eleştirir. Eserine pek çok memâlik ve mesâlik ihtiva etmesinden, nice olaylar hakkında bilgi vermesinden dolayı bu adı koyduğunu belirtir.

Müellif eserinde devlet ve saltanat erkânından, eyalet ve sancaklardan, imparatorluk içindeki kalelerden, orduyu oluşturan askerî zümrelerden, donanma gemilerinden, her yönüyle İstanbul’un tarihinden; Rumeli, Kuzey Afrika, Eflak-Boğdan’dan; başta Macaristan olmak üzere Orta ve Batı Avrupa devletlerinden; Anadolu, Karaman, Sivas, Dulkadırlı, Erzurum, Diyarbekir, Van, Halep, Şam, Mısır, Haremeyn, Yemen, Bağdat, Basra gibi Osmanlı eyaletlerinden ve Kanûnî Sultan Süleyman devri olaylarından söz edeceğini kaydeder. Ancak eserin sadece otuzuncu bölümün konusunu teşkil eden Kanûnî Sultan Süleyman devri olaylarıyla ilgili tarih kısmı

zamanımıza ulaşmıştır. Bu sebeple müellifin ilk yirmi dokuz bölümü yazmadığı veya yazdığı halde bugüne kadar

gelmediği düşünülebilirse de gerek çağdaşı Sehî Bey'in (ö. 955/1548), "Osmanlı kalelerinden 1001 kalenin evsafında inşa eyleyip kendinin icadı ve ihtirâından her bir kaleye bir nevi' elkāb yazıp birine yazdığı elkābı birine dahi yazmayıp bunda olan kudret ve miknet bir kimseye dahi müyesser, belki makdûr-ı nev'-i beşer değildir" ifadesinden, gerekse oğlu Mahmud Çelebi tarafından istinsah edilen Hekimoğlu Ali Paşa nüshasında derkenarda yer alan bir nottan Celâlzâde'nin ilk yirmi dokuz bölümü kaleme aldığı düşünülebilir. Aynı şekilde 965'te (1558) Mekke emîrinin elçisi olarak İstanbul'a gelen Kutbüddin el-Mekkî ile yaptığı görüşmede Celâlzâde padişahın hükmü altındaki 1200 kale hakkında verdiği bilgilerden söz etmektedir. Bu durumda ya Sehî Bey, telifi birkaç merhalede gerçekleşen Tabakātü'l-memâlik'in ilk tertibini görmüş ve bu kısımlar daha sonra müellif tarafından çıkarılmıştır ya da eserin sadece planını görmüş ve eserle ilgili düşüncelerini buna dayanarak yazmıştır. Bu durumda Celâlzâde'nin ilk yirmi dokuz bölümü müsvedde halinde kaleme aldığı, fakat temize çekemediği hatıra gelir. Zira aynı zamanda birçok eserin müellifi ve mütercimi olan Celâlzâde, nişancılık gibi yoğun meşgaleleri yüzünden eserinin yalnız son bölümüne nihaî şeklini vermiş olabilir.

Tabakātü'l-memâlik'in günümüze on yedi nüshası ulaşmış olup bunlardan dokuzu Türkiye'de, sekizi yurt dışındaki kütüphanelerde kayıtlıdır. Hammer'in koleksiyonundan Viyana Millî Kütüphanesi'ne intikal eden yazma 982 (1574) yılında Solnok'ta istinsah edilmiştir. Eserin üç telif merhalesi geçirdiği anlaşılmaktadır. İlk tertibi 1534'te tamamlanmış, son şeklini ise 1561 yılında müellifin ilk emekliliği döneminde almıştır. Kitabın tıpkıbasımını yayımlayan Petra Kappert çalışmasında bu aşamalara giren nüshaların listesini vermiştir. Onun kaydettiği nüshalar dışında eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Bağdat, nr. 299) otuz yedi varaklık bir fihristi bulunmaktadır. Tabakātü'l-memâlik'in bazı bölümlerinin Fetihnâme-i Rodos, Fetihnâme-i Karaboğdan, Mohaçnâme adı altında müstakil eser kabul edildiği ve kütüphane kataloglarına girdiği görülmektedir. Nitekim Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 757) Fetihnâme-i Cezîre-i Rodos yanında Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki bir yazmada (nr. 3170/3) 144-181. varaklar arasındaki risâlelerle Millet (Ali

Emîrî Efendi, Tarih, nr. 289) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 501) kütüphanelerinde kayıtlı nüshalar da Tabakātü'l-memâlik'in Rodos'un fethine dair kısmıdır. Aynı şekilde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 2623) Mohaçnâme eserin Macaristan'ın fethine dair bölümüdür. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 3319) Gazavât-ı Sultan Süleyman ile aynı kütüphanede (Esad Efendi, nr. 2315) kayıtlı yazmalar ise Kanûnî Sultan Süleyman'ın Kara Boğdan seferiyle ilgili Tabakātü'l-memâlik parçalarıdır.

Eser Kanûnî Sultan Süleyman'ın cülûsu ile başlamakta, 962 (1555) yılında Süleymaniye Camii'nin inşası ve müellifin oğlu Mahmud Çelebi'nin bu münasebetle söylediği tarih beytiyle sona ermektedir. Tabakātü'l-memâlik'te doğrudan Celâlzâde'nin yaşadığı dönemin olayları anlatıldığından müellif muhtemelen herhangi bir yazılı kaynak kullanmamış, kendi gözlemlerini ve duyduklarını aktarmıştır. Celâlzâde olayları sıralarken Türkçe başlıklarla hadiseleri nakletmiş ve bu başlıklara derece demiştir. Ayrıca kronolojiye dikkat edip olayların vuku tarihlerini ay ve gün belirterek vermiştir. Hadiseleri sarayın ve bürokrasinin gözüyle anlatmış, dolayısıyla tenkidî bir üslûp benimsememiştir. Süslü ve münşiyâne ifadeleri olayların ayrıntılarına girerken bazı kısımlarda oldukça sade bir şekle de bürünür. Eser bu özellikleriyle standart bir vekāyi'nâme özelliği gösterir. Tabakātü'l-memâlik daha sonraki müellifler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Başta Âlî Mustafa Efendi, Hasanbeyzâde Ahmed Paşa, Peçuylu İbrâhim ve Hasanbeyzâde Târihi'nden naklen Solakzâde Mehmed Hemdemî bu eserden faydalanmıştır. Tabakātü'l-memâlik'ten J. F. von Hammer-Purgstall de istifade etmiş ve 1532 yılına kadar eseri özetleyerek Almanca'ya çevirmiştir (Fundgruben des Orients [Wien 1811], II, 143-154). Genel olarak ifade ve üslûbu ağır olan eser yer yer manzumelerle süslenmiştir. Nitekim Peçuylu İbrâhim Tabakātü'l-memâlik'i "nazım ve nesirle şehnâme" diye nitelerken (Târih, I, 43-44), Sehî Bey, "Fesâhat ve belâgat onda hatmolmuş" ifadesini kullanır (Tezkire, s. 137). Gerçekten aynı zamanda münşî olan Celâlzâde, gerek kalelerin gerekse resmigeçitlerin ve savaşların tavsifinde çok parlak ve renkli ifadeler kullanmış, bu tavsifler bazan olayların iç yüzünü gölgeleyecek kadar mübalağalı olmuştur. Latîfî de, "Güzel ibare ve istiarelerle süslü inşâ örnekleri görmek isteyen Tabakātü'l-memâlik'i gözden geçirsin" derken

(Tezkiretü’ş-şuarâ, s. 531) bu gerçeği ifade eder. Kınalızâde Hasan ile Beyânî ise Celâlzâde’nin üslûbunu beğenmezler.

Tabakātü’l-memâlik’i Sadettin Tokdemir Osmanlı İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Türk Ordusunun Savaşları ve Devletin Kurumu, İç ve Dış Siyasası adıyla kısaltarak sadeleştirmişse de (İstanbul 1937) bunun ciddi bir çalışma olduğu söylenemez. Ayrıca eserin aslında olmayan bilgiler de aralara serpiştirilmiştir. Tabakātü’l-memâlik Petra Kappert tarafından Berlin nüshası esas alınıp Viyana, Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3319; Fâtih, nr. 4423) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 5997) kütüphanelerinde kayıtlı yazmalardaki farklar gösterilerek bir giriş ve indeks ilâvesiyle tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır (Wiesbaden 1981).

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde Mustafa Çelebi, Ṭabaḳātü’l-memâlik (nşr. P. Kappert), Wiesbaden 1981; Sehî, Tezkire (Kut), s. 137; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, s. 134a-135a; Latîfî, Tezkiretü’ş-şu’arâ ve tabsıratü’n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 531; Beyânî, Tezkire (haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 294; Kınalızâde, Tezkire, II, 990; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 114; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, tür.yer., ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. CLXXXIII vd.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 43-44, 185, 229-230, 233, 260, 263-264, 277, 344; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 284; Solakzâde Târihi (s. nşr. Vahid Çabuk), Ankara 1989, II, 163, 205; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5144, vr. 192a; Sefînetü’r-rüesâ, s. 3; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 525; Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 27; Hammer (Atâ Bey), V, 3; Sicilli Osmânî, IV, 375-376; Osmanlı Müellifleri, III, 38; Levend, Gazavatnâmeler, s. 4, 42-43, 48, 51, 63-64, 167, 172; P. Kappert, “Mustafa b. Celals Tabakatü’l-memalik als Quelle für die Osmanische Geschichte des 16. Jahrhunderts”, Studi Preottomani e Ottomani: Atti del Convegno di Napoli 1974, Napoli 1976, s. 135-141; Babinger (Üçok), s. 113-115; Abdülkadir Özcan, “Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Tarih Yazıcılığı ve Literatürü”, Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu’na

Armağan (haz. Zeynep Tarım Ertuğ), İstanbul 2006, s. 125-126; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Onaltıncı Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Tosyalı Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler”, TTK Belleten, XXII/87 (1958), s. 404-409; Tayyib Gökbilgin, “Celâlzâde”, İA, III, 62; V. L. Ménage, “Djalālzāde Muṣṭafa Celebi”, EI[2] (Fr.), II, 410.

Abdülkadir Özcan

TABAKĀTÜ’ş-ŞÂFİİYYETİ’l-KÜBRÂ

(طبقات الشافعيّة الكبرى)

Tâceddin es-Sübkî’nin (ö. 771/1370) Şâfiî ulemâsına dair eseri.

Şâfiî âlimleri hakkında yazılan eserlerin en muhtevalısı olup uzun bir mukaddime ile yedi bölümden (tabaka) oluşmaktadır. Bir cilt tutan mukaddimenin başında besmele, hamdele, salvelenin faziletine dair rivayetler sened ve metin yönünden uzun uzun tahlil edilmiştir. Ardından Kureyş kabilesinin faziletiyle ilgili rivayetlere yer verilerek İmam Şâfiî’nin Kureyş’e mensubiyetine, dolayısıyla üstün bir konum taşıdığına dikkat çekilmiş, bu arada müceddidle ilgili hadise atıfta bulunulup II. (VIII.) yüzyıl müceddidinin Şâfiî olduğu ileri sürülmüştür. Diğer yüzyıllara ait müceddidlerin kimlikleri hakkında da birtakım tesbitler yapılmıştır (I, 206). Ulemâ biyografilerine ilgisinin gençlik yıllarına kadar uzandığını ve topladığı bilgileri değerlendirmek amacıyla bu eseri telife giriştiğini belirten Sübkî eserinin sistematiği ve özellikleri hakkında mâlûmat verir. Eserin biyografilerden sonra ilginç mesâil, vecih, delil, şiir, nükte, kavâid ve fevâid türü bilgilerle desteklenmesinin onu vazgeçilmez bir kaynak haline getireceğini dile getiren müellif, bu çalışmasının aynı zamanda Ehl-i sünnet mensupları için bir ansiklopedi niteliği taşıdığını söyler. Kendisinden önce bu alanda kitap yazanlar hakkında bilgi aktararak Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mutavviî (ö. 440/1048), Ebü’t-Tayyib et-Taberî, Ebû Âsım el-Abbâdî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Abdullah b. Yûsuf el-Cürcânî, Abdülvehhâb b. Muhammed eş-Şîrâzî, Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebü’l-Mecd İmâdüddin İbn Bâtîş ve Nevevî’yi (ö. 676/1277) anar (I, 206-217). Ardından eserini telif ederken nelere dikkat ettiğini ve özellikle yaptığı nakillerin isnadı konusunda izlediği yöntemi anlatır. Hikâye ve şiirleri mutlaka senedle naklettiğini belirten Sübkî şiirin meşruiyetine dair delilleri zikreder ve İmam Şâfiî’den rivayet edilen şiirleri bir başlık altında ele alır (I, 293-307). Din ilimlerinde, bilginin güvenirliliğinin isnada bağlı olduğunu, tanınmış pek çok Selef âliminin bu

noktaya dikkat çektiğini kaydeder. Dinî bilgilerin kendi zamanına kadar intikalinde hizmet vermiş râviler karşısında dönemindeki âlimlerin kayıtsızlığını eleştirir. Kitabın diğer bir özelliğine dikkat çekerek fetvaya vesile olan mesâil yanında ilginç vecih, şâz görüş ve hilâf konularının aktarılmasının gereğine de vurgu yapar; bu tür konuların fıkıh düşüncesini ve melekesini geliştirdiğini söyler. Eserde mevcut bazı münazara metinlerinin bu çerçevede değerlendirilmesini tavsiye eder.

Sübkî, Şâfiî mezhebinin yayıldığı yerlerden söz eder ve her bölgeyle ilgili bilgileri oraya ait kaynaklardan toplamaya çalıştığını belirtir. Mezhebin yayılışına değinirken merkezde Bağdat'ın yer aldığı Irak bölgesiyle Merv, Nîşâbur, Belh, Herat gibi şehirlere ve Horasan bölgesine öncelik verir. Horasanlı Şâfiîler'in mezhebin yarısını meydana getirdiğini, bu kesim içinde en önemli payın Mervli âlimlere ait olduğunu kaydeder. Ardından Şam ve Mısır bölgelerinin

mezhebin ortaya çıkışından beri Şâfiîler'in hâkimiyetinde bulunduğunu, kazâ ve hitabet görevlerine hep Şâfiî âlimlerinin getirildiğini, Mekke ve Medine'de de kazâ, hitabet ve imâmetin Şâfiîler'e ait olduğunu, Fars bölgesinde çoğunluğun Şâfiî, Yemen bölgesinde halkın çoğunluğunun Şâfiî, az bir kısmının Zeydî olduğunu, Azerbaycan ve ötesindeki 100 kadar şehirle doğunun diğer pek çok şehrinde de Şâfiîler'in yaşadığını belirtir. Bu arada Cengiz Han'ın istilâsına ve Doğu İslâm dünyasında yaptığı tahribata yer verir (I, 328-342). Sübkî eserinde Şâfiî'nin biyografisine ayrı bölüm tahsis etmediğini, zira onun hakkındaki bilgilerin ancak birkaç cilde sığabileceğini, esasen kendisinden önce bu konuda müstakil eserler telif edildiğini söyler.

Eserde 1419 Şâfiî âliminin biyografisi ele alınmış, III. (IX.) yüzyıl içinde vefat eden ulemâya iki, geri kalan her yüzyıldaki ulemâya birer tabaka ayırmıştır. 200-299 (816-912) yılları arasında ölenlerden İmam Şâfiî'ye yetişip ondan bir şekilde ilim nakledenler birinci tabakayı, ona yetişemediği halde ilmî birikimini elde eden ve ilmî yaklaşımını benimseyenler ikinci tabakayı oluşturmaktadır. Kırk beş biyografinin yer aldığı ilk tabakada Ahmed b. Hanbel ile Şâfiî'nin Irak ve Mısır dönemi talebeleri öne çıkmaktadır. Üçüncü tabaka 300-399 (913-1009), dördüncü tabaka 400-499 (1010-1106), beşinci tabaka 500-599 (1107-1203), altıncı tabaka 600-699

(1204-1300) arasında ve yedinci tabaka 700 (1301) yılından sonra vefat eden ulemâya ait biyografileri içermektedir. Her tabakada âlimler önce isimleri Ahmed ve Muhammed olanlar, ardından geri kalan isimler alfabetik sıralanmıştır. Bu sıralamada künye, lakap veya nisbe esas alınmamıştır. Son tabaka, müellifin içinde bulunduğu dönemi yansıtması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Eserde bilgi azlığı yüzünden çok kısa olan biyografiler yanında çok geniş tutulanları da vardır. Meselâ Gazzâlî ile müellifin babası Takıyyüddin es-Sübkî'nin biyografilerinden her biri 200 sayfa civarındadır.

Biyografilerde önce kişi adı, baba ve dede adları, künye, lakap ve nisbeler, -varsa-doğum tarihi ve yeri belirtilir. Daha sonra hocaları, bunlardan aldığı dersler, yaşadığı veya tanık olduğu olaylar, görevleri, eserleri, yetiştirdiği talebeler, şiirlerinden seçmeler, ilginç görüşleri, nükteleri, dönemindeki ulemâ ile münazaraları, seyahatleri, yöneticilerle münasebetleri, rivayet ettiği hadisler, vefat tarihi ve defnedildiği yer hakkında bilgi verilir. Söz konusu kişi mezhep çevrelerinde tanınan biriyse meşhur eserlerinden değil pek bilinmeyen çalışmalarından veya başkalarına ait kitaplarda ona atfen yer alan kurallardan (fevâid) söz edilir; ilginç meseleleri yahut tuhaf vecihleri derlenip aktarılmaya çalışılır. Ancak bu kişi fazla tanınan biri olmayıp telifatı da azsa yine ona ait birtakım menkıbeler bulunmaya çalışılır. Fıkha dair ilginç bir düşüncesi veya özelliği tesbit edilememişse başka bir alanla ilgili bilgi arayışına girişilir. Eser fıkhın girift ve zor meselelerinden bunalmış talebenin şevkini arttırıcı hikâye, menkıbe ve şiirlerle bezenmiştir. Bu yönüyle eser fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tasavvuf, tefsir, dil gibi pek çok ilim dalını kapsayan zengin bir kaynak niteliğindedir. Sübkî'nin Eş'arî anlayışını benimseyen Şâfiî fakihlerine özel ilgi göstermesi eseri kelâm tarihi açısından da önemli kılmıştır. Bu arada babasına ait eser ve notlardan olabildiğince yararlandığı anlaşılmaktadır. Gerek kendi aile kütüphanesinden gerekse dolaştığı yerlerdeki kütüphanelerden faydalanan müellif yer yer bu eserlerin isimlerini zikredip içerikleri hakkında bilgi vermektedir. Bu tür kitâbiyat bilgileri, Moğol istilâsı yüzünden ciddi bir kırılmaya uğrayan İslâm dünyasının müteakip devrine ait eserlere de ışık tutmaktadır. Kitabını uzun bir liste oluşturan kaynaklardan yararlanarak hazırlayan Sübkî, Bağdat ve çevresiyle ilgili şahsiyetlerin biyografileri için Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ı ve Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin bu esere yazdığı zeyli, İbnü'd-Dübeysî'nin bu zeyle yazdığı Ẕeylü Târîḫi Medîneti's-selâm Baġdâd'ı, İbnü'n-Neccâr'ın

Ẕeylü Târîḫi Baġdâd’ı başta olmak üzere pek çok eserden faydalanmıştır. Nîşâbur bölgesi Şâfiîler’ini yazarken Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Târîḫu Nîsâbûr’undan istifade ettiğini belirtmiş, Abdülgāfir el-Fârisî’nin bu esere yazdığı zeyle ulaşamadığını, Abdülgāfir’den yaptığı alıntıları Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in et-Tebyîn’i ve İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî’nin Münteḫabü’ẕ-Ẕeyl’inden aktardığını kaydetmiştir.

Sübkî’nin ayrıca biri “suğrâ”, diğeri “vustâ” olmak üzere aynı ismi taşıyan iki eseri daha vardır. Müellifin bu üç tabakat eserini hangi sırayla yazdığı konusunda iki farklı yorum yapılmıştır. Bunlardan biri önce kübrâyı, ardından iki kademeli bir ihtisarla vustâ ve suğrâyı yazdığı, ikinci yorum bu sürecin tersine işlediği yönündedir; müellif önce suğrâyı yazmış, bunu geliştirerek vustâyı, onu geliştirerek kübrâyı meydana getirmiş, bu süreçte pek çok bilgiyi ayıklama ihtiyacı duymuştur. Orta tabakatı 754 (1353), büyük tabakatı 766 (1365) yılında tamamlanmış olması da bunu göstermektedir (M. Sâdık Hüseyin, s. 20-21; ayrıca bk. İmtiyâz Ali Han Arşî, II/1 [1961], s. 129, 131). Çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshası bulunan Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyyeti’l-kübrâ’nın muhtelif neşirleri yapılmıştır (I-VI, Kahire 1324, 1348, 1964; nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv - Mahmûd M. et-Tanâhî, I-X, Kahire 1383-96/1964-76, 1413/1992). Hulv ve Tanâhî’nin ana metni dipnotlarla zenginleştirip yer yer orta ve küçük versiyonlara paralel bilgilere atıflarda bulunmaları eserin değerini arttırmaktadır. Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyyeti’ṣ-ṣuġrâ (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1907; Chester Beatty Library, nr. 3780; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 136) ve Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyyeti’l-vüsṭâ (TSMK, III. Ahmed, nr. 480, Revan Köşkü, nr. 1589; Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 2915; Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 867/1, 868/2, 869/3; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1479) henüz basılmamıştır (diğer nüshalar için bk. Selâhaddin el-Müneccid, s. 200-202).

BİBLİYOGRAFYA

Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 20-23; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1099-1101; Serkîs, Muʿcem, I, 1003; M. Sâdık Hüseyin, el-Beytü’s-Sübkî, Kahire 1948, s. 20-21; A. J. Arberry, The Chester Beatty

Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, IV, 9-10; VI, 143; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 199-202; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 482-483; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, s. 148-150; İmtiyâz Ali Han Arşî, “Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyeti’l-vüsṭâ”, Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, II/1, Aligarh 1961, s. 129-139.

Bilal Aybakan

TABAKĀTÜ’ş-ŞUARÂ

(طبقات الشعراء)

Şairleri yaşadıkları dönemlere, şiirlerinin kalitesine ve diğer özelliklerine göre gruplandırarak anlatan telif türü.

Tabakātü’ş-şuarâ alanında bilinen sistematik ilk eser İbn Sellâm el-Cumahî’nin (ö. 231/846 [?]) Ṭabaḳātü fuḥûli’ş-şuʿarâʾ adlı kitabıdır. Eserin mukaddimesinde İbn Sellâm şairleri Câhiliyyûn, İslâmiyyûn ve muhadramûn olmak üzere üç kısımda ele alır; ayrıca bu tabakaları şiirlerin kalitesine göre alt bölümlere ayırır. Ebû Temmâm da Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ adlı eserinde şairleri Câhiliyyûn, muhadramûn ve İslâmiyyûn grupları altında ele alır. Bu konuda ilk eserlerden olan Asmaî’nin (ö. 216/831),

Fuḥûletü’ş-şuʿarâʾı ise bir risâleden ibarettir. Bazı edebiyat tarihçileri Câhiliye şairlerini şiirlerinin kalitesine göre dörde ayırırlar. Bunlardan birincisi “şair hınzîz”dir ki “kaliteli şiir yazan ve rivayet eden” demektir. İkincisi hınzîz gibi kaliteli şiiri olan, ancak şiir rivayet etmeyen “şair müfliḳ”tir. Üçüncüsü kötünün bir derece üstünde olan “şair”dir. Dördüncüsü şiirinin hiçbir özelliği bulunmayan “şu‘rûr”dur. Bir kısım edebiyat tarihçileri de “şair müfliḳ, şair mutbiḳ, şuvey‘ir, şu‘rûr” şeklinde bir sınıflandırma yapar (Zeydân, s. 67). Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab’ında şairleri meşhur kasidelerine göre yedi tabakada ele alır ve her tabakada yedi şair olmak üzere toplam kırk dokuz şaire yer verir. Birincisi İmruülkays, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Nâbiga ez-Zübyânî, Meymûn b. Kays el-A‘şâ, Lebîd b. Rebîa, Amr b. Külsûm, Tarafe b. Abd ve Antere’nin yer aldığı “ashâbü’l-muallakāt”; ikincisi Abîd b. Ebras, Antere, Adî b. Zeyd, Bişr b. Ebû Hâzim, Ümeyye b. Ebü’s-Salt, Hıdâş b. Züheyr, Nemir b. Tevleb’in oluşturduğu “ashâbü’l-mücemherât”; üçüncüsü Müseyyeb b. Ales, Murakkış el-Asgar, Mütelemmis, Urve b. Verd, Mühelhil b. Rebîa, Düreyd b. Sımme, Mütenahhil b. Uveymir el-Hüzelî’nin (el-Yeşkürî [?]) bulunduğu “ashâbü’l-müntekayât”; dördüncüsü Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Revâha, Mâlik b. Aclân, Kays b. Hatîm, Uhayha b. Cülâh, Amr b. İmruülkays, Ebû Kays b. Eslet’in teşkil ettiği “ashâbü’l-

müzehhebât”; beşincisi Ebû Züeyb el-Hüzelî, Muhammed b. Kâ‘b el-Ganevî, A‘şâ Bâhile, Alkame Zûceden el-Himyerî, Ebû Zübeyd et-Tâî, Mütemmim b. Nüveyre, Mâlik b. Reyb’in oluşturduğu “ashâbü’l-merâsî”; altıncısı Nâbiga el-Ca‘dî, Kâ‘b b. Züheyr, Kutâmî, Hutay’e, Şemmâh b. Dırâr, Amr b. Ahmer, Temîm b. Mukbil’in yer aldığı “ashâbü’l-meşûbât”; yedincisi Ferezdak, Cerîr b. Atıyye, Ahtal, Râî en-Nümeyrî, Zürrümme, Kümeyt el-Esedî ve Tırımmâh’ın bulunduğu “ashâbü’l-mülhamât”tır. Abdülkādir el-Bağdâdî Ḫizânetü’l-edeb’inde şairleri dört kısma ayırır. Bunlar, İmruülkays ve A‘şâ gibi Câhiliye döneminde yaşayan şairlerin oluşturduğu Câhiliyyûn; Lebîd b. Rebîa ve Hassân b. Sâbit gibi sanat hayatlarının bir kısmını Câhiliye döneminde, bir kısmını İslâmiyet’in gelişinden sonra sürdüren şairlerin yer aldığı muhadramûn; Cerîr b. Atıyye ve Ferezdak gibi İslâmiyet’in ilk şairleri olup sadrü’l-İslâm ve Emevîler dönemini idrak etmiş şairlerin bulunduğu İslâmiyyûn; Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Müslim b. Velîd gibi İslâmî şairlerden sonra yaşamış kişileri kapsayan muhdesûndur (müvelledûn). İlk üç gruptaki şairler “kudemâ” diye anılır. İlk iki gruba giren şairlerin dillerinin fasih olduğu ve şiirleriyle istişhâd edilebileceği hususunda ittifak vardır. Üçüncü grubu meydana getiren şairlerin şiirleri ihtiyatla delil olarak kullanılırken Beşşâr ve Ebû Nüvâs gibileri içine alan dördüncü tabaka ile başlayan ve günümüze kadar gelen şairlerin şiirleriyle istişhâda umumiyetle izin verilmemiştir.

Çeşitli kategorilere göre şairleri gruplandırarak ele alan diğer eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ. Giriş mahiyetinde şiirin türlerinden, kuruluşu ve i‘rabındaki kusurlardan söz ettikten sonra en eskisinden başlayarak şairlerin kısa biyografisinden, ahbâr ve anekdotlarından bahseder ve şiirlerinden örnekler verir. 2. İbn Ebû Tâhir, Kitâbü’ş-Şuʿarâʾ ve Belâğatü’n-nisâʾ. Erkek ve kadın şairlerin biyografileriyle şiirlerinden örneklere yer vermiştir. 3. Ebû Abdullah İbnü’l-Cerrâh, el-Varaḳa fî aḫbâri’ş-şuʿarâʾ. Çoğu başka kaynaklarda bulunmayan altmıştan fazla şairin hayatını anlatmış ve şiirlerinden örnekler zikretmiştir. İbnü’l-Cerrâh, Men sümmiye mine’ş-şuʿarâʾi ʿAmren fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm adlı eserinde Amr isimli 206 şairi Câhiliyyûn, İslamiyyûn, Ümeviyyûn ve Abbâsiyyûn şeklinde gruplandırmıştır. 4. İbnü’l-Mu‘tez, Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾi’l-muḥdeṡîn. Abbâsî halife, vezir, emîr ve kumandanlarını metheden şairleri vefat yıllarına göre sıralamıştır. 5. Hârûn b. Ali İbnü’l-Müneccim, el-Bâriʿ fî aḫbâri’ş-şuʿarâʾi’l-müvelledîn. Şairleri

yetiştikleri bölgelere göre tasnif eden ilk eser olmalıdır (krş. DİA, XXI, 155). Çünkü onun zeyli olan Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr'i şairleri bu şekilde gruplandırmıştır. Bâharzî'nin Yetîmetü'd-dehr'e zeyil olarak yazdığı Dümyetü'l-ḳaṣr, onun zeyli Dellâlülkütüb Sa'd b. Ali el-Hazîrî'nin Zînetü't-dehr fî ʿuṣrati ehli'l-ʿaṣr'ı, Dümyetü'l-ḳaṣr'ın bir diğer zeyli olan İmâdüddin el-İsfahânî'nin H̱arîdetü'l-ḳaṣr'ı da aynı yöntemle yazılmıştır. 6. İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre. Bu eserde de Endülüs ve Mağrib şairleri bölgelere göre ele alınmıştır. 7. Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ. Çağdaşı olan veya az önce yaşamış olan edip ve şairleri, onun zeyli mahiyetinde Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin Nefḥatü'r-Reyḥâne'si, bunun zeyli İbn Ma'sûm'un Sülâfetü'l-ʿaṣr'ı da çağdaş şairleri bölgelerine göre sınıflandırmıştır. 8. Osman b. Rebîa, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ bi'l-Endelüs. 9. Ümeyye b. Abdülazîz, el-Ḥadîḳa fî şuʿarâʾi'l-Endelüs. 10. İbn Dihye, el-Muṭrib fî eşʿâri ehli'l-Mağrib. 11. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, el-Ketîbetü'l-kâmine. 12. Muhammed b. İbrâhim, ed-Dürer ve'l-ġurer fî şuʿarâʾi'l-Endelüs. 13. Yahyâ b. Ali İbnü'l-Müneccim, el-Bâhir fî aḫbâri şuʿarâʾi muḫaḍrameyi'd-devleteyn. Emevî ve Abbâsî şairlerini gruplandırarak incelemiştir. 14. Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdes̱în. 15. Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ ve Eşʿârü'n-nisâʾ. 16. Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-üdebâʾ. Sûlî, Merzübânî ve Hamevî edip ve şairleri alfabetik sıraya göre ele almıştır.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî el-Eġānî'sinde Emevîler'le Abbâsîler'in ilk devirlerinde yaşayan şairlerin hayatına, ahbâr ve anekdotlarına, bestelenen şiirleriyle diğer şiirlerine dair zengin malzeme sunar. Hasan b. Bişr el-Âmidî el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif'inde isim, lakap ve künyeleri birbirine benzeyen şairleri ele alır. İbnü'l-Kıftî el-Muḥammedûn mine'ş-şuʿarâʾ ve eşʿâruhüm adlı eserinde Muhammed adlı 328 şaire yer verir. İbnü'ş-Şa''âr ʿUḳūdü'l-cümân fî şuʿarâʾi hâẕe'z-zamân'ında çağdaşı olan 100'den fazla şairin, şiir söyleyen devlet adamı ve âlimin biyografileriyle şiirlerinden örnekler kaydeder. İbnü'l-Ebbâr, Tuḥfetü'l-ḳādim'inde V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda yaşamış 100 erkek ve dört kadın şaire, el-Ḥulletü's-siyerâʾ adlı eserinde I. (VII.) yüzyıldan VII. (XIII.) yüzyıla kadar hükümdar, vezir, kâtip ve âlimlerden 217 kişinin şiirlerine yer verir. İbn Saîd el-Mağribî, el-Ġuṣûnü'l-yâniʿâ fî meḥâsini şuʿarâʾi'l-miʾeti's-sâbiʿa adlı eserinde çağdaşı şairleri zikreder. Eyyûbîler'in Hama Meliki el-Melikü'l-Mansûr'un Kitâbü Ṭabaḳāti'ş-şuʿarâʾı hacimli bir eser olup zamanımıza ulaşan IX. cildinde

IV-VI. (X-XII.) yüzyıllarda Irak, Suriye, Mısır, Mâverâünnehir ve Endülüs'te yaşayan şairlerin sultanlar, emîrler, vezirler, kadılar ve kâtipler sıralamasıyla kısa biyografileri ve şiirlerinden seçmeler zikredilir. Süyûtî, Nüzhetü'l-cülesâʾ fî eşʿâri'n-nisâʾ adlı eserinde Irak ve Mağrib'den kırk müvelled kadın şairin biyografisiyle şiirlerinden örneklere yer verir.

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I-II; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981; a.mlf., Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdes̱în (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 1419/1998, s. 14-16; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist,

s. 51, 106, 110, 161; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), tür.yer.; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 489-494; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1102-1103; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 5-8; Bağdatlı Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 296-304; Abdurrahman Fehmi, İslam Medeniyeti Tarihi (Medresetü'l-'Arab), (haz. Hüseyin Elmalı - Cüneyt Eren), İzmir 2005, s. 115-158; C. Zeydân, Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Kahire 1954, s. 67-72; İskender Âgā Abkâryûs, Ravżatü'l-edeb fî ṭabaḳāti şuʿarâʾi'l-ʿArab, Beyrut 1858, tür.yer.; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 4-7; Sezgin, GAS, II, 93-96, 439, 531, 569, 668, 669; Şevkī Riyâz Ahmed, Fi'l-Mektebeti'l-ʿArabiyye, Kahire 1991, s. 93-120; Kenan Demirayak - Ahmet Savran, Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi, Erzurum 1993, s. 36-37; Kenan Demirayak - M. Sadi Çöğenli, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 2000, s. 229-246; J. S. Robinson, "The Tezkire Genre in Islam", JNES, XXII (1964), s. 61-62; Ahmet Subhi Furat, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler", İTED, VII (1978), s. 299-308; Filiz Kılıç, "Edebiyat Tarihimizin Vazgeçilmez Kaynakları: Şair Tezkireleri", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/10, İstanbul 2007, s. 543-564; Heffening, "Tabakat", İA, XI, 590-592; Ahmet Hakkı Turabi, "İbnü'l-Müneccim", DİA, XXI, 155; Angelika Hartmann, "el-Melikü'l-Mansûr", a.e., XXIX, 71.

Musa Yıldız

TABAKĀTÜ’ş-ŞUARÂ

(bk. eş-Şİ‘R ve’ş-ŞUARÂ).

TABAKĀTÜ’ş-ŞUARÂ

(طبقات الشعراء)

İbnü’l-Mu‘tezz’in (ö. 296/908) şair biyografilerine dair eseri.

Bir günlük Abbâsî Halifesi Abdullah b. Muhammed el-Mu‘tez-Billâh’ın daha çok Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ (Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾi’l-muḥdes̱în) adıyla bilinen eseri Abbâsî halifelerini, vezir, emîr ve kumandanlarını metheden şairlerin biyografisi hakkındadır. Abbas İkbâl-i Âştiyânî tarafından tıpkıbasımı yapılan nüshanın adı Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ fî medḥi’l-ḫulefâʾ ve’l-vüzerâʾ şeklinde geçmektedir. Hamza el-İsfahânî esere el-İḫtiyâr min şiʿri’l-muḥdes̱în adını vermiştir. Kitabın mukaddimesinde adı Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾi’l-mütekellimîn mine’l-üdebâʾi’l-müteḳaddimîn olarak zikredilmektedir (Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, neşredenin girişi, s. 18). Ancak mukaddimenin İbnü’l-Mu‘tez tarafından yazılmayıp sonradan eklendiği görüşü hâkimdir (a.g.e., nşr. Abbas İkbâl, neşredenin girişi, s. XIV-XV). Eserde yeni şairler (muhdesûn/müvelledûn) diye anılan Abbâsî şairleri vefat yıllarına göre ele alınmış, Abbâsîler’in kuruluşundan (132/750) İbnü’l-Mu‘tezz’in ölümüne kadar bir buçuk asrı aşan dönemde yaşayan şairlerin biyografileri yanında şiirlerinden örneklere yer verilmiştir. Şairlerin özellikle kaynaklarda çok fazla geçmeyen şiirlerinin kaydedildiği eserde (Şevkī Riyâz Ahmed, s. 95) diğer şiir antolojilerinde nâdiren rastlanan 1500’den fazla beyit rivayet edilmiştir. Bu da eserin Arap edebiyatı açısından değerini arttırmaktadır. Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾda Beşşâr b. Bürd ile başlayıp kadın şair Fazl ile sona eren 121 erkek ve altı kadın şairin yanı sıra hâşiyesinde yer alan beş şairle birlikte (İbn Herme, Hâlid el-Kannâs, İnân, Seken ve Âişe el-Osmâniyye) toplam 132 şairin biyografisi bulunur. İki yerde geçen Amr el-Kısâfî’nin biyografisi Abbas İkbâl’e göre (s. XIII) tekrardır, Abdüssettâr Ahmed Ferrâc’e göre ise (s. 16) bunlar iki ayrı şahıstır. Eserinde şairlere yer yer eleştiriler yönelten İbnü’l-Mu‘tez, Arap şiirinde en hacimli divana sahip olan İbnü’r-Rûmî’den başka Yahyâ b. Ziyâd el-Hârisî ve Dîkülcin gibi dönemin yirmiden fazla şairine yer vermemiştir (Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, neşredenin girişi, s. 10). İbnü’r-Rûmî’yi babasına hicviye yazdığı

için kitabına almadığı nakledilir. Eserde bulunmayan bu şairlere İbnü'l-Cerrâh el-Varaḳa'sından İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'inde ve Merzübânî Muʿcemü'ş-şuʿârâʾ adlı eserinde yirmiden fazla şair eklemiştir. İbn Hafâce'ye göre İbnü'l-Mu'tez kitabını 280 (893) yılından önce, Abbas İkbâl'e göre ise 293-296 (906-908) yılları arasında yazmıştır (Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, neşredenin girişi, s. XVII).

Müellif eserinde faydalandığı kaynaklara işaret etmemiştir. Ancak Abbas İkbâl, İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾsı gibi eserlerden yararlandığını ileri sürmektedir. Kitabın yazma nüshalarının yaygın olmamasını da müellifin meşhur bir şair kabul edilmesi sebebiyle şiirlerinin nesirlerini gölgede bırakmasına bağlamaktadır (a.g.e., neşredenin girişi, s. XVII). Eserin tıpkıbasımı, 1285'te (1868) Mehdî b. Ali Nakī et-Tebrîzî'nin istinsah ettiği nüsha esas alınarak Abbas İkbâl tarafından İngilizce bir mukaddime ve incelemeyle birlikte Elias John W. Gibb hâtıra dizisinde gerçekleştirilmiş (London 1939), buna bir indeks eklenmiştir. Eseri Arap dünyasında önce Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire 1375/1956 [?], Dârü'l-maârif, 1981) daha sonra Ömer Fârûk et-Tabbâ' (Beyrut 1419/1998) neşretmiştir. Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, Şerefeddin İbnü'l-Müstevfî tarafından bazı eklemeler ve çıkarmalarla birlikte Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'ş-şuʿarâʾ adıyla yeniden düzenlenmiştir (DİA, XXI, 162). Abbas İkbâl ile Abdüssettâr Ahmed Ferrâc neşirlerinde bu muhtasardan yararlanılmıştır. Ferrâc, neşrinin sonuna muhtasardaki ziyadeleri ve farkları eklemiş (s. 429-463), ayrıca eserin kendisinde ve muhtasarında bulunmayan bazı bilgileri el-Eġānî ve Meʿâhidü't-tanṣîṣ'ten alarak kaydetmiştir (s. 463-464).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abbas İkbâl), London 1939, neşredenin girişi, s. XIII-XVII; a.e. (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981, neşredenin girişi, s. 5-18; a.e. (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 1419/1998, neşredenin girişi, s. 14-16; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 514; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1102; M. Kratchkovsky, Une liste des oeuvres d'ibn al-Mu'tazz, Lwow 1927, s. 10; Brockelmann, GAL, I, 79-80;

Suppl., I, 128, 130; Maʿa’l-Mektebe, s. 146-147; Şevkī Riyâz Ahmed, Fi’l-Mektebeti’l-ʿArabiyye, Kahire 1991, s. 94-95; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 150; Kenan Demirayak - M. Sadi Çöğenli, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 2000, s. 231; F. Krenkow, “Tabaqāt al-Shuʿarāʾ al-Muhdathīn”, IC, XIV (1940), s. 133-135; C. C. Torrey - [Ahmet Ateş], “İbnü’l-Mu‘tez”, İA, V/2, s. 868-870; İhsan Abbas, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1971, s. 115-120; Sâmî es-Sakkār, “İbnü’l-Müstevfî”, DİA, XXI, 162.

Musa Yıldız

TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin

(محمّد حسين طباطبائي)

Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (1904-1981)

el-Mîzân adlı tefsiriyle tanınan Şiî müellifi ve felsefeci.

29 Zilhicce 1321'de (17 Mart 1904) Tebriz yakınlarındaki Şâdâbâd (Şâdegân) köyünde doğdu. İçinden âlimlerin yetiştiği Tabâtabâî ailesine mensup olup babasının dedesi Ali Asgar şeyhülislâm unvanına sahipti. Allâme unvanıyla şöhret bulan Tabâtabâî, sülâlesinde Azerbaycan Kādılkudâtı Mirza Muhammed Ali gibi şahsiyetlerin bulunmasından dolayı Kādî unvanıyla, doğum yerine nisbetle Tebrîzî ve soyunun hem Hz. Hasan'a hem Hüseyin'e dayanmasından ötürü Hasenî ve Hüseynî nisbeleriyle de anılır. Beş yaşında annesini, dokuz yaşında iken babasını kaybetti. İlk eğitimini Tebriz'de aldı. 1925'te Necef'e giderek Muhammed Hüseyin İsfahânî ve Muhammed Hüseyin Nâînî gibi hocalardan

Şiî fıkhı, Hüseyin Bâdkûbî'den felsefe, Ebü'l-Kāsım Hânsârî'den matematik ve hendese öğrendi. İctihad derecesine ulaşmakla birlikte merci-i taklîd olmaya yönelmedi. Bu dönemde mânevî kişiliği üzerinde kendisinden ahlâk ve amelî hikmet dersleri aldığı kuzeni Ali Kādî et-Tabâtabâî'nin etkisi olmuştur. Malî durumlarının kötüleşmesi yüzünden 1935'te kardeşi Muhammed Hasan İlâhî ile birlikte Tebriz'e döndü ve çiftçilikle uğraştı. II. Dünya Savaşı'nda Ruslar'ın İran'ın kuzeyini işgal etmesi üzerine 1946'da Kum'a gitti. Burada medreselerin müfredatında fazla yer bulamayan Kur'an tefsiriyle öğrencilerin materyalist etkilere karşı korunması için gerekli gördüğü, ancak bazı tepkilere yol açan felsefe dersleri verdi ve zamanla bu derslerin yaygınlaşmasını sağladı. 1958-1977 yılları arasında Henry Eugenie Corbin'le yürüttüğü, öğrencisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın mütercim olarak katıldığı görüşmelerde ilâhî hikmet, gnostisizm ve tasavvuf konularında farklı din ve kültürlerin karşılaştırılmasına yönelik çalışmalar yaptı. 16 Kasım 1981'de Kum'da vefat etti ve Âyetullah Gülpâyigânî'nin

kıldırdığı cenaze namazının ardından Abdülkerîm Hâirî ve Âyetullah Muhammed Takī Hânsârî'nin türbelerinin yakınına defnedildi. Devrim sonrası İran yönetimi bir meclis bildirisiyle tâziye mesajı yayımlayarak cenazesine temsilci gönderdi.

Tabâtabâî'nin, Âyetullah Humeynî tarafından ortaya konulan ve on ikinci imamın gaybeti esnasında kendisinin siyasî ve fıkhî fonksiyonlarının ulemâ tarafından icra edilmesini ifade eden velâyet-i fakīh doktrinini ana hatlarıyla da olsa benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak 1962'de Kum'da ulemânın hazırladığı ortak bildiriyi imzalaması dışında aktif siyasal olayların içinde yer almamayı tercih etmiştir. Bu sebeple 1979 İran İslâm Devrimi'nde doğrudan fazla rolü bulunmamaktadır (Algar, XVII/3 [2006], s. 347). Bununla birlikte Murtazâ Mutahharî, Muhammed Hüseynî Bihiştî, Mûsâ Sadr, Muhammed Müfettah, Muhammed Takī Misbâh Yezdî gibi öğrencilerinin bu devrimin etkili şahsiyetleri arasında yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda onun bu konuda dolaylı etkisinden söz etmek mümkündür. Tabâtabâî, gerek Kur'an tefsiriyle gerekse geleneksel hikmetin canlandırılmasına yönelik felsefî çalışmaları ve bu iki alanı ustaca mezcetmesiyle tanınan bir âlimdir. Kur'an tefsirinde âyetlerin zâhirî mânalarının korunmasına özen göstererek kelâmcıların, İslâm filozoflarının (özellikle Meşşâîler) ve mutasavvıfların bazı Kur'an âyetlerini zâhirî mânalarından uzaklaştırıp te'vile yönelmesini şiddetle eleştirir. Tabâtabâî, Molla Sadrâ'nın eserlerinin yaygınlaştırılması konusundaki çabası ve onun tarafından tasavvuf, İşrâkīlik, Meşşâîlik ve kelâmın senteziyle oluşan müteâl hikmet (ilâhî hikmet) öğretisine yakınlığı ile bilinmektedir. Bununla birlikte en çok okuttuğu metinler arasında yer alan Molla Sadrâ'nın el-Esfârü'l-erbaʿa'sının bazı Kur'an âyetlerinin zâhirine aykırı bulduğu meâd kısmını hiç okutmaması (a.g.e., XVII/3 [2006], s. 335-336), yine el-Mîzân'da, filozofların cismanî meâdı inkâr etmeleri gibi Kur'an ve Sünnet'in zâhirine aykırı görüşlerini eleştirmekten geri durmaması da (Ali el-Evsî, s. 183-186) bu tutumunun sonucu olmalıdır. Yaşadığı dönemin sosyal ve entelektüel problemlerine ilgi gösterip özellikle modern materyalist akımlardan etkilenen İranlı yeni nesillere ya da çeşitli felsefî ve teolojik sorular soran Batılılar'a yönelik klasik felsefe birikimine dayanan çalışmalar yapması kendisine ayrı bir şöhret kazandırmıştır. Yaygın bir okur kitlesine sahip olan eserlerinin yanı sıra yetiştirdiği öğrencilerle de günümüzde Şiî dünyasının en etkili şahsiyetleri arasında yer alır. Tahran'da

Tabâtabâî'nin adını taşıyan bir üniversite (Dânişgâh-ı Allâme Tabâtabâî) bulunmaktadır. İlmî faaliyetleri yanında hat sanatı ve edebiyatla da ilgilenen Tabâtabâî Farsça ve Arapça şirler kaleme almıştır.

Eserleri. Tabâtabâî'nin tefsir, felsefe ve Şîa tarihine dair Arapça ve Farsça kaleme aldığı kırk civarında eserinden bazıları şunlardır: 1. el-Mîzân* fî tefsîri'l-Ḳurʾân. İmâmiyye Şîası'nın önemli Kur'an tefsirleri arasında sayılan ve telifi yaklaşık yirmi yıl süren eser Tahran'da (1375, 1389, 1392) ve Beyrut'ta (1393/1973, 3. bs.) neşredilmiş, İngilizce'ye (trc. Seyyid Saîd Ahdar Rizvî, al-Mīzān: An Exegesis of the Qurʾān, I-VI, Tahran 1403-1406/1983-1986, Âl-i İmrân sûresinin 120. âyetinin sonuna kadar olan kısmın tercümesidir), Farsça'ya (trc. Muhammed Bâkır Mûsevî, Terceme-i Tefsîrü'l-Mîzân, I-XX, Kum 1363-1367 hş./1984-1988) ve Türkçe'ye (trc. Vahdettin İnce - Salih Uçan, el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an, İstanbul 1993-; tercümesi biten ve tamamı yirmi cilt tutan çalışmanın halen ilk dokuz cildi yayımlanmıştır) çevrilmiştir. el-Mî-zân'ın temalarından hareketle derlenen bazı kısımları müstakil kitaplar halinde neşredilmiştir. 2. Şîʿa der İslâm (Tahran 1347 hş.). İngilizce'ye (trc. Seyyed H. Nasr, Shi'ite Islam, New York 1975), Fransızca'ya (trc. Mohsen Khaliji, Le Chiïsme dans l'Islam, Tahran 1983), Urduca'ya (trc. Şâhid Cühderî, İslâm beyne Şîʿa, Tahran 1404/1984), Türkçe'ye (trc. Kadir Akaras - Abbas Kâzımî, İslâm'da Şia, İstanbul 1993), Almanca'ya (Die Schia im Islam, Hamburg 1996) ve Arapça'ya (trc. Ca'fer Bahâeddin, eş-Şîʿa fi'l-İslâm, Beyrut, ts.) tercüme edilmiştir. 3. Ḳurʾân der İslâm (Tahran 1350 hş.). Arapça'ya (trc. Ahmed el-Hüseynî, el-Ḳurʾân fi'l-İslâm, Beyrut 1393), Urduca'ya (trc. Şâhid Cühderî, İslâm men Ḳurʾân, Tahran 1983), İngilizce'ye (trc. Alaedin Pazargadi, The Quran in Islam, Tahran 1984; trc. Assadullah Yate, London 1987) ve Türkçe'ye (trc. Ahmed Erdinç, İslam'da Kur'an, İstanbul 1988) çevrilmiştir. 4. Uṣûl-i Felsefe ve Reviş-i Riʾâlism (I-IV, Kum 1332-1350 hş., Murtazâ Mutahharî'nin mukaddimesi ve hâşiyesiyle birlikte). Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî tarafından Uṣûl-i Felsefe-i Riʾâlism adıyla tek cilt halinde de yayımlanan eser (Kum 1387) materyalizme reddiyedir. İlk iki cildi Arapça'ya (trc. Muhammed Abdülmün'im el-Hâkānî, Üsüsü'l-felsefe ve'l-mez̠hebü'l-vâḳıʿî, I-II, Beyrut 1402/1981) ve ilk cildi Türkçe'ye (trc. Bahri Akyol, Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu, Tahran 1996) tercüme edilmiştir. 5. Bidâyetü'l-ḥikme (Kum, ts.). Yazımı 1970'te tamamlanan eser, Câmia-i Müderrisîn-i Havze-i İlmiyye'de başlangıç seviyesinde ders kitabı

olarak okutulmuş, Farsça’ya (trc. Muhammed Ali Gerrâmî, Kum 1401; trc. Ali Rabbânî Gülpâyigânî, I-III, Kum 1371 hş.; trc. Ali Şirvânî, I-III, Tahran 1371 hş.) ve İngilizce’ye (trc. Ali Qûlî Qarâ’i, The Elements of Islamic Metaphysics: Bidāyat Al-Ḥikmah, London 2003) çevrilmiştir. 6. Nihâyetü’l-ḥikme (Kum, ts.). Muhammed Takī Misbâh Yez-dî’nin ta‘likiyle de basılmıştır (Kum 1405; I-II, Tahran 1363 hş.). Câmia-i Müderrisîn-i Havze-i İlmiyye’de ileri seviyelerde ders kitabı olarak okutulan eser Ali Şirvânî tarafından şerhli olarak Farsça’ya tercüme edilmiştir (I-III, Tahran 1372 hş.).

7. el-Esfârü’l-erbaʿa* (I-IX, Kum-Tahran 1378-1379/1958-1959). Molla Sadrâ’nın el-Ḥikmetü’l-müteʿâliye adlı eserinin, ikinci kısmı dışında diğer üç kısmının çeşitli hâşiyeleriyle birlikte Tabâtabâî’nin hâşiyesini de (Ḥâşiye ber Esfâr) ihtiva eden tahkikli neşridir. 8. Sünenü’n-nebî (baskı yeri yok, 1350 hş.). Aynı adla Farsça’ya (trc. Muhammed Hâdî Fıkhî, Tahran 1354 hş.) ve Farsça tercümesinden İngilizce’ye (trc. Tahir Ridha Jaffer, Sunan an-Nabī: A Collection of Narrations on the Conduct and Customs of the Noble Prophet, Ontario 2007) çevrilmiştir. 9. Vaḥy yâ Şuʿûr-i Mermûz (Kum 1336 hş., Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî’nin ta‘likatıyla birlikte). Arapça’ya tercüme edilmiştir (el-Vaḥyü evi’ş-şuʿûrü’l-ḫafiyye, baskı yeri ve tarihi yok). 10. ʿAlî ve’l-felsefetü’l-İslâmiyye (Beyrut, ts.). İbrâhim Seyyid Alevî eseri Farsça’ya çevirmiştir (ʿAlî ve Felsefe-i İlâhî, Kum, ts.). 11. el-Velâye (Kum 1360). Hümâyun Himmetî tarafından Farsça’ya tercüme edilmiştir (Velâyetnâme, Tahran 1366 hş.). 12. Mektebi Teşeyyüʿ Şîʿa Mecmûʿa-i Müẕâkerât bâ Purûfisûr Kurbin (Kum 1339 hş.). Müellifin Henry Corbin’le yaptığı görüşmelere dair olup İsmail Bendiderya tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (Söyleşiler, İstanbul 1996). Bu görüşmelerin II. cildi, Ali Ahmedî Miyânî ve Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî’nin mukaddimeleriyle birlikte Risâlet-i Teşeyyüʿ der Dünyâ-yı İmrûz adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1370 hş.). 13. el-Aʿdâ-dü’l-evveliyye. Müellifin hocası Hânsârî’nin metoduna göre 1’den 10.000’e kadar sayıların elde edilmesine dairdir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, II, 232-233). Tabâtabâî’nin kelâma dair yedi risâlesi Resâʾilü’t-tevḥîdiyye adıyla yayımlanmış (Kum 1365 hş.) ve Ali Şirvânî tarafından Farsça’ya çevrilmiştir (Resâʾil Tevḥîdî, Tahran 1370 hş.). Mantıkla ilgili yedi risâlesi de Resâʾil sebʿa ismiyle neşredilmiştir (Kum 1362 hş.). Felsefeye dair yedi risâlesini (Mecmûʿa-i Resâʾil, 3. bs., Tahran 1370 hş.) ve iki kitap halinde makalelerini (Berresîhâ-yi İslâmî, Kum 1396;

İslâm ve İnsân-ı Muʿâṣır, Kum, ts.) Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî yayımlamıştır. Tabâtabâî ayrıca Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin Biḥârü'l-envârʾı, Küleynî'nin el-Uṣûl mine'l-Kâfî'si, Hür el-Âmilî'nin Vesâʾilü'ş-Şîʿa ilâ taḥṣîl mesâʾili'ş-şerîʿa'sı gibi bazı Şiî hadis kaynaklarının yayıma hazırlanmasına katkıda bulunmuştur (Algar, XVII/3 [2006], s. 340-341; eserlerinin listesi ve hakkında yazılanlar için ayrıca bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 255-256; Muhsin Kedîver - Muhammed Nûrî, II, 1436-1455).

Tabâtabâî hakkında Ali Ramazan Matar'ın eṭ-Ṭabâṭabâʾî ve menhecühû fî tefsîrihi'l-Mîzân adıyla bir yüksek lisans tezi (1980, Câmiatü'l-Kāhire külliyyetü dâri'l-ulûm) ve Ali el-Evsî'nin aynı adı taşıyan bir çalışmasının yanı sıra (bk. bibl.) Yûsuf Selîm İbrâhim el-Fakīr'in Tefsîru Muḥammed Ḥüseyin eṭ-Ṭabâṭabâʾî el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳurʾân dirâse menheciyye ve naḳdiyye (1994, Amman, Ürdün Üniversitesi), Avd b. Hasan b. Ali el-Vâdiî'nin eṭ-Ṭabâṭabâʾî ve menhecühû fî tefsîrihî (1421, Riyad Melik Suûd Üniversitesi), Alekber Muradov'un Elmalılı ve Tabâtabâî Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları (2000, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Mühenned Muhammed Sâlih'in el-Ârâʾü'l-felsefiyye ve'l-kelâmiyye ʿinde'l-ʿAllâme Muḥammed Ḥüseyin eṭ-Ṭabâṭabâʾî (1427/2006, Necef, Kûfe Üniversitesi) adlı yüksek lisans tezleri, M. Kâzım Yılmaz'ın Tabersî ve Tabatabâi'de İmâmiye Tefsiri (1985, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Yâsîn Ali Bâbekir Âbidîn'in Menhecü'l-üstâẕ Muḥammed Ḥüseyin eṭ-Ṭabâṭabâʾî fî tefsîri'l-Mîzân dirâse muḳārene (2004, Ümmü Dermân Kur'ân-ı Kerîm ve İslâmî İlimler Üniversitesi) başlıklı doktora tezleri bulunmaktadır. Vefatından sonra Tabâtabâî hakkında çeşitli armağan kitapları (yâdnâme) yayımlanmıştır (Tahran 1361 hş., 1362 hş., 1363 hş.; Kum 1361 hş., 1381 hş.; Tebriz 1370 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

M. Hüseyin Tabâtabâî, Berresîhâ-yi İslâmî (nşr. Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî), Kum 1396, s. 8-12; a.mlf., Shi'ite Islam (trc. Seyyed Hossein Nasr), New York 1975, s. 239-240, ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. 18-26; Hânbâbâ, Fihrist, I, 387, 1399-1400; III, 3348, 3886; V, 5397; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX,

254-256; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 232-233; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa: Nuḳabâʾü'l-beşer fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Meşhed 1404, II, 645-646; Ali el-Evsî, eṭ-Ṭabâṭabâʾî ve menhecühû fî tefsîrihi'l-Mîzân, Tahran 1405/1985, s. 37-39, 183-186; S. Hüseyin Nasr, Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet (trc. Mustafa Armağan), İstanbul 1990, s. 53-54; M. Hâdî el-Emînî, Muʿcemü ricâli'l-fikr ve'l-edeb fi'n-Necef ḫilâle elf ʿâm, [baskı yeri yok] 1413/1992, III, 965-966; Muhsin Kedîver - Muhammed Nûrî, Meʾhaz Şinâsî-i ʿUlûm-i ʿAḳlî Menâbiʿ-i Çâpî-i ʿUlûm-i ʿAḳlî ez İbtidâ tâ 1375, Tahran 1379 hş., II, 1436-1455; Mûsâ er-Rızâ Bâştenî v.dğr., Fihristi Kitâbhâ-yi Fârsî Şôde-i Çâpî ez Âġāz tâ Sâl-i 1370, Meşhed 1380 hş., II, 1047-1048; Haşimi Rafsancani, Hatıralar (trc. Hakkı Uygur), İstanbul 2006, s. 318-319, 478; Hamid Algar, "ʿAllāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī: Philosopher, Exegete, and Gnostic", Journal of Islamic Studies, XVII/3, Oxford 2006, s. 326-351; a.mlf., "Muṭahharī", EI² (İng.), VII, 762-763.

Mehmet Suat Mertoğlu

TABÂTABÂÎ, Seyyid Muhammed

(سيّد محمّد طباطبائي)

Seyyid Muhammed b. Seyyid Sâdık b. Seyyid Mehdî Tabâtabâî Sengilecî Hüseynî (1838-1921)

İran Meşrutiyet hareketinin öncülerinden, Şiî âlimi.

19 Zilhicce 1253 (16 Mart 1838) tarihinde Kerbelâ'da doğdu. Tabâtabâî nisbesi dedesi Seyyid Mehdî'nin Muhammed Mücâhid Tabâtabâî'nin kızı ile evlenmesi, Sengilecî nisbesi de Tahran'da oturdukları mahalleyle ilişkilidir. Tabâtabâî İlk eğitimine Tahran'da başladı. Bu sırada Fransızca dersleri aldıysa da bunu fazla sürdüremedi. Babasından, Hâdî-i Necmâbâdî ve Mirza Ebü'l-Hasan Cilve'den Arapça, fıkıh, fıkıh usulü ve aklî ilimleri öğrendi. 1299 Şevvalinde (Ağustos 1882) İstanbul üzerinden Mekke'ye gittiyse de hacca yetişemedi ve umre yapıp atebâta döndü; Mirza Hasan eş-Şîrâzî'nin ders halkasına katıldı. Babasının vefatının (1300/1883) ardından ailesini öğrenim gördüğü Sâmerrâ'ya getirtti. 1311 Cemâziyelevvelinde (Kasım 1893) tahsilini tamamlamış güçlü bir âlim ve müctehid olarak Tahran'a döndü.

Nâsırüddin Şah, o sırada Tahran'da nüfuz sahibi olan Şiî âlimi Mirza Hasan Âştiyânî'ye karşı Tabâtabâî'den faydalanmak istediyse de o bunu kabul etmedi. Bu esnada muhafazakâr Şiî ulemâsı baskı ve adaletsizlik, yönetimde ve sosyal hayatta Batılılaşma yönündeki eğilimler, Batı tarzı eğitim, ulemânın nüfuzunu azaltan reformlar ve yabancılara tanınan imtiyazlar gibi sebeplerle Kaçarlar yönetimine karşı muhalefet sesini yükseltiyordu. 1903'te Sadrazam Aynüddevle'nin kendisine karşı cephe alması ve rakibi olan Meşrutiyet karşıtı Şeyh Fazlullah Nûrî'nin nüfuzunu arttırmaya başlaması üzerine hükümet muhalifleri arasına katılan Şiî âlimi Abdullah b. İsmâil Bihbehânî kendisine yardımcı olarak Tabâtabâî'yi seçti. Meşrutiyet hareketine öncülük yapan "âyetullah" unvanına sahip bu iki âlim Şiî literatüründe "âyeteyn" veya "hücceteyn" diye anıldı. 1905 yılında Aynüddevle'yi görevinden uzaklaştırmak için anlaşan iki âlim, hükümetin

siyasetini protesto etmek amacıyla Tahran'da Mescidi Şâh'ta tüccarlarla bir toplantı yaptı. Toplantı zorla dağıtılınca bunlar, Tahran'a yakın bir ziyaretgâh olan Şah Abdülazîm'in türbesine sığınıp (Aralık 1905) bir meclis kuruluncaya kadar Tahran'a dönmeyeceklerini ilân ettiler. Bu harekete

"hicreti suğrâ" adı verildi. Burada karşılaştıkları baskı yüzünden daha sonra bir grup âlimle birlikte Kum'a geçen iki âlimin (Temmuz 1906) bu hareketi de "hicreti kübrâ" diye nitelendi. Muzafferüddin Şah, Aynüddevle'yi görevden alıp yerine Adudülmülk'ü getirerek isteklerini kabul edince Tahran'a döndüler. Din âlimlerinin ve aydınların öncülük ettiği Meşrutiyet hareketi, 1906 yılında ilk defa millî bir meclisin ve meşrutiyet hükümetinin kurulmasıyla sonuçlandı. Meclisin kurulması yeni tartışmaları da beraberinde getirdi. Ulemâ kendi arasında anlaşamadığı gibi liberallerle de meclisin işleyişi, fonksiyonu, yetkisi ve çıkarılacak kanunlar hususunda fikir ayrılıkları yaşandı. Bu meclis, Muzafferüddin Şah'tan sonra yerine geçen oğlu Muhammed Ali Şah tarafından 23 Haziran 1908'de kapatıldı; binası top ateşine tutuldu, çok sayıda milletvekili öldürüldü ve Tabâtabâî başta olmak üzere Meşrutiyetçiler'in önde gelenleri işkenceye mâruz kaldı; Tabâ-tabâî Meşhed'e sürgüne gönderildi. Burada etrafında toplananlara düşüncelerini anlatan Tabâtabâî meşrutiyet yanlısı gizli bir dernek kurdu. Muhammed Ali Şah'ın muhalifler tarafından Temmuz 1909'da tahttan indirilmesi üzerine Tahran'a döndü. Bu arada muhalefet hareketi yeni simalar ve gruplar kazandı; Tabâtabâî de verdiği mücadelelerle yorulmuş olduğundan kenara çekildi; daha sonra da Kum'a göçtü (Kasım 1915), oradan Irak'ta Kâzımeyn'e gitti, ardından Kirmanşah'ta ikamet etti. Oğlu Muhammed Sâdık görevle İstanbul'a tayin edilince (Haziran 1916) yaşlı ve hasta olduğundan onu da yanında götürdü. Tabâtabâî, 1918 sonbaharında döndüğü Tahran'da 10 Şubat 1921 tarihinde vefat etti ve Şah Abdülazîm'in mezarı civarında defnedildi.

Kendi döneminde İslâm dünyasının ve özellikle ülkesinin içinde bulunduğu olumsuz durumu erken farkeden ve hayatı boyunca bu hususta mücadele veren bir aydın olarak Tabâtabâî'yi etkileyen birçok ilim ve fikir adamı vardır. Başta babası Seyyid Sâdık olmak üzere Cemâleddîn-i Efgānî, Mirza Melkum Han, Mirza Yûsuf Han, Nâzımülislâm Kirmânî, Şeyh Hâdî-i Necmâbâdî, Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî ve Zeynelâbidîn-i Merâgī bunlar arasında sayılabilir. Tabâtabâî'nin modern Batı düşüncesini

benimsemesinde masonlarla ilişkisinin olmasının yanı sıra Rusya'ya, Arap dünyasına ve Türkiye'ye yaptığı seyahatlerin, liderlerle ve devlet adamlarıyla şahsen görüşmesinin de rolü olmuştur (Abdul-Hadi Hairi, s. 81). Onun reformcu düşüncelerle tanışmasına vesile olan ilk kişi, Melkum Han'ın 1858'de halkı modern düşünce ve gelişmelerden haberdar etmek için kurduğu, aynı zamanda İran'daki ilk mason locası olan Ferâmûşhâne'ye mensup reformcu bir aydın olan babası Seyyid Sâdık'tır. Gençlik yıllarından itibaren Melkum Han ve Mecdülmülk gibi yazarlardan, Sipehsâlâr ve Efgānî gibi reformculardan etkilenen ve Kevâkibî gibi modernistlerin görüşlerinden haberdar olan Tabâtabâî'yi diğer âlimler arasında seçkin kılan özellik reformcu düşüncenin en güçlü savunucusu olmasıdır. Bu yönüyle siyasî değişimi âlimlerin de temsil edebileceğini göstermiş ve bu rolü laik aydınların tekelinden kurtarmıştır. Meşrutiyet ve ona bağlı olan özgürlük ve kanun yapma gibi meselelerde meşrutiyetçi ulemâdan çok meclis içindeki radikal modernist gruba yakın durmuştur. Savunduğu konularda bir taraftan geleneksel Şiî düşüncesini ihmal etmediği izlenimi vermekle birlikte esasta Batılı fikirlerin etkisinde kaldığı, en azından düşüncelerini Batılı söylemin terimleriyle ifade ettiği görülür.

Tabâtabâî'ye göre kendi dönemindeki İran'ın en temel problemi halkın eğitim seviyesinin istenen noktada olmayışı, yönetimin adaleti gerçekleştirmek yerine istibdada başvurması ve devletin kötü yönetilmesidir. Halkın eğitim seviyesinin düşük olması haklarını bilmemesine, bu hususta bir arayışa girmemesine ve meşrutiyet gibi bir rejimin uygulanamamasına yol açmaktadır. Yönetimin adaleti temin edememesi ve baskıcı bir tutum izlemesi halkın devlete olan güvenini sarsmakta ve devletin giderek zayıflamasına, yabancıların ülke topraklarında nüfuz kazanmasına yol açmaktadır. Bu sebeple önce halkın eğitim seviyesi yükseltilmeli, bunun için de modern okullar açılmalı ve desteklenmelidir. Devletin âdil bir şekilde yönetilmesi için de halk iradesinin yönetime tam olarak yansıtıldığı meşrutiyet rejimi benimsenmeli ve bağımsız bir mahkeme olan "adâlethâne" tesis edilmelidir. Ülkede mevcut problemlerin çözümü, toplumun bütün kesimlerinin temsil edildiği katılımcı bir anlayışla oluşturulacak meclis yoluyla mümkündür. Tabâtabâî buna "meclisi adâlet" adını vermekte ve bununla, devlet adamlarıyla milletin ülke problemlerini çözmek için birlikte hareket edecekleri bir kurumu kastetmektedir. Bundan dolayı bir taraftan geleneksel Şiî İslâm

hukukunun (şeriat) hâkim olmasını isterken bir taraftan da yeni kanunların yapılması gerektiğinden söz etmektedir.

Mason olmakla suçlanan Tabâtabâî'nin bu teşkilâta girdiği ve bir madalyası bulunduğu vefatından sonra ileri sürülmüştür. Bunun başlıca sebepleri modern düşünceler taşıması, babasının ve gençliğinde etkilendiği, dinî müesseseyi sorgulayıcı tavrı ve reformcu görüşleriyle tanınan Şeyh Hâdî-i Necmâbâdî'nin de mason olmasıdır. Mirza Melkum Han ve Efgānî ile yakın ilişkisini de buna eklemek gerekir. Tabâtabâî, Sâmerrâ'da kaldığı yıllarda Efgānî ile iletişim kurmuş ve görüşlerinden etkilenmiş, özellikle İslâm topraklarının kâfirlere karşı korunması noktasında ulemâya verdiği cesaret onun üzerinde derin etki bırakmıştır. Farklı tanıtanlar bulunsa da Tabâtabâî'nin sağlam karakterli ve dürüst bir kişi olduğu kanaati daha yaygındır. Ona isnat edilen olumsuzluklar, daha çok kendisini meşrutiyet yolundaki amaçlarına alet ettiği söylenen Bihbehânî'ye yakınlığından kaynaklanmıştır. Bihbehânî'nin aksine Tabâtabâî'nin meşrutiyet ve modernizm yolundaki çabalarının asla kişisel çıkar amacı taşımadığı kaydedilir (a.g.e., s. 107). Tabâtabâî'nin bugüne ulaşan herhangi bir eseri bilinmemektedir. Ancak şiire meraklı olduğu, bir divan teşkil edecek kadar şiirlerinin bulunduğu, Konya seyahatinde kaybolan sandığı ile birlikte bu divanın da kaybolduğu belirtilmektedir. Görüşleri daha çok konuşmalarından ve kayda geçen mektuplarından öğrenilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the 'Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 240-256; a.mlf., "Bihbehânî, Abdullah b. İsmâil", DİA, VI, 142; Abdul-Hadi Hairi, Shi'ism and Constitutionalism in Iran, Leiden 1977, s. 1, 2, 81-87, 106-107; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa: el-Kirâmü'l-berere fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ baʿde'l-ʿaşere, Meşhed 1404, II, 647-648; V. Martin, Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906, London 1989, s. 57-59, 61-64, 65-85, 96-97, 101-108, 114-116, 120-122, 135-137, 147, 148, 196-198;

Ahmed-i Kesrevî, Târîẖ-i Meşrûṭa-yi Îrân, Tahran 1370 hş., s. 37-38, 48, 55-56, 60,

64, 72, 81-82, 86-87, 106-107, ayrıca bk. İndeks; Mehdî Melikzâde, Târîẖ-i İnḳılâb-ı Meşrûṭiyyet-i Îrân, Tahran 1371 hş., I, 172-173, 221, 246-247, 251-252, 271, 276-280, 320-322, 329-332; II, 785-787; ayrıca bk. İndeks; Şahruh Ahavi, İran'da Din ve Siyaset: Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1990, s. 61-81; Mazlum Uyar, İran'da Modernleşme ve Din Adamları, İstanbul 2008, s. 37-50, 233-243; Hüseyin Mahbûbî Erdekânî, "Seyyid Muḥammed Ṭabâṭabâʾî", Rehnümâ-yi Kitâb, XXI/1-2, Tahran 1357 hş./1978, s. 25-36; J. Foran, "The Strengths and Weaknesses of Iran's Populist Alliance: A Class Analysis of the Constitutional Revolution of 1905-1911", Theory and Society, XX/6, Amsterdam 1991, s. 795-823.

Abdullah Kahraman

TABBÂH, Muhammed Râgıb

(bk. RÂGIB et-TABBÂH).

TABERÂNÎ

(الطبراني)

Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971)

Muʻcemleriyle tanınan hadis hâfızı.

Safer 260'ta (Aralık 873) Akkâ'da doğdu. Erken yaşta öğrenim amacıyla Şam'daki Taberiye'ye gittiğinden Taberânî diye şöhret buldu. Yemen'den Şam'a göç eden Lahm kabilesine mensup olduğu için Lahmî nisbesiyle de anıldı. Hadisle uğraşan babasının teşvikiyle on üç yaşında iken Taberiye'de hadis dinlemeye başladı. Hadis tahsili maksadıyla 274 (887) yılından itibaren yaklaşık yirmi beş yıl boyunca pek çok ilim merkezine seyahat etti. Kudüs, Remle, Akdeniz kıyısındaki Kaysâriye, Humus, Halep, Tarsus, Dımaşk, Mısır, Yemen, Mekke, Medine, Bağdat, Basra, Kûfe ve İsfahan onun dolaştığı belli başlı yerlerdir. On yıl sonra tekrar İsfahan'a gitti ve hayatının son altmış yılını burada geçirdi. Taberânî ilim yolculuğu yaptığı elli kadar yeri el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr'de zikreder (I, 23, 29, 77). Bu özelliğinden dolayı tabakat müelliflerince "rahhâl-cevvâl" sıfatlarıyla anılan Taberânî seyahatleri sırasında birçok kişiden hadis rivayet etti. el-Muʿcemü'l-evsaṭ'ta adlarını sıraladığı hocalarının sayısı 2000'e ulaşmaktadır (Kettânî, s. 135). Hâşim b. Mersed et-Taberânî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Mutayyen, Ebü'l-Abbas İbn Süreyc, Nesâî, İbnü'l-Cârûd ve Ebû Avâne el-İsferâyînî hocalarından bazılarıdır. Ebû Abdullah İbn Mende, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebü'ş-Şeyh, İbn Merdûye, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Cârûdî, İbn Fâris onun talebeleri arasında yer alır. Taberânî, İsfahan'a ikinci defa gidişinde şehrin valisi Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Rüstem kendisine büyük ilgi gösterdi ve devlet hazinesinden maaş bağladı. Ölünceye kadar bu maaşla geçindi ve 29 Zilkade 360'ta (23 Eylül 971) vefat etti, Hz. Ömer zamanında burada şehid düşen sahâbî Hamâme ed-Devsî'nin yanına defnedildi. Taberânî'nin hadisle meşgul olan Muhammed adında bir oğlu, Fâtıma adında bir kızı vardı. Güzel ahlâkı, ölçülü konuşması ve talebelerine karşı

güzel muamelesiyle bilinen Taberânî, Selef akîdesini benimseyerek hayatı boyunca ehl-i hadîsin düşünce çizgisinden uzak çevrelerle mücadele etmiştir (İbn Mende, XXV, 356). Ehl-i beyt'e ve Hulefâ-yi Râşidîn'e büyük saygı duyardı. Bir sohbet sırasında İsfahan Valisi İbn Rüstem'in Hz. Ebû Bekir ile Ömer aleyhinde bazı sözler sarfetmesi üzerine oradan ayrılmış ve bir daha yanına uğramamıştır (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 916).

Taberânî zamanının hadis hâfızı diye nitelenmiş (İbn Hallikân, II, 407), hadis, ensâb ve tarih bilgisiyle döneminin en önde gelen âlimlerinden olmuştur. Şiî hadis hâfızı Ebü'l-Abbas İbn Ukde, Taberânî'nin bir benzerini daha görmediğini söylemiş, Büveyhî Veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd de huzurunda gerçekleşen bir müzakerede Taberânî'nin Ebû Bekir İbnü'l-Ciâbî'ye üstün gelmesi üzerine, "Şu an keşke vezir değil Taberânî olsaydım" demiştir (İbn Mende, s. 344, 347). Son derece zengin bir rivayet malzemesine sahip olan Taberânî'den talebesi Ebü'l-Abbas eş-Şîrâzî 300.000 hadis yazdığını ifade etmiştir. Kendisine bu kadar çok hadis rivayet etmesinin sebebi sorulduğunda Taberânî bu kadar hadisi toplama uğrunda otuz yıl hasır üzerinde yatmaya katlanarak ilmî seyahatler yaptığını söylemiştir (a.g.e., XXV, 336). Bu birikimi sayesinde İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden gelen talebelerin en önemli başvuru kaynağı olmuştur (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 120). Çok uzun yaşadığı için dedelerle torunların aynı kaynaktan hadis almalarına ve isnadın Resûlullah'a daha kısa yoldan ulaşmasına vesile teşkil etmiştir. Taberânî kaynaklarda sika, sebt ve âdil olarak nitelenmiş, onun kuvvetli hâfızasına ve dindarlığına vurgu yapılmış (İbnü'l-Cevzî, VII, 54), hadisin "sıdk ve emânet sıfatlarına sahip süvarileri"nden biri kabul edilmiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 916). Hanbelî mezhebine mensup olan (İbn Ebû Ya'lâ, II, 49-51) ve müfessir olarak da tanınan Taberânî'nin büyük bir tefsir yazdığından söz edilmektedir (Dâvûdî, I, 205). Kıraat ilmini Ali b. Abdülazîz el-Begavî ve Ahfeş ed-Dımaşkī'den öğrenmiş, Ali b. Yahyâ b. Abdkûye ve Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi âlimlere kıraat hocalığı yapmıştır (İbnü'l-Cezerî, I, 311). Öte yandan bazı âlimlerin eleştirilerine muhatap olmuş, özellikle kendisinden megāzîye dair haberler naklettiği Mısırlı râvi Abdürrahîm b. Abdullah el-Berkī'nin ismini onun kardeşi olan ve kendisine ulaşamadığı Ahmed ile karıştırdığı için talebesi Ebû Bekir İbn Merdûye tarafından tenkit edilmiştir. Ancak Zehebî ve İbn Hacer'e göre Taberânî, Müsnedü'ş-Şâmiyyîn adlı eserinde bu karışıklığın farkında olduğunu dile getirmiş ve

Ahmed derken Abdürrahîm'i kastettiğini söylemiştir. Ayrıca bu iki müellif, söz konusu eleştirilerin iyi niyetle yapılmadığı kanaatindedir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 916; Lisânü'l-Mîzân, III, 73-74). İsfahanlı hadis hâfızı Kıvâmüssünne et-Teymî de Taberânî'yi eserlerinde ileri derecede münker ve mevzû rivayetlere ve sahâbîlerle ilk nesilleri kötüleyen ferd hadislere yer vermekle suçlamıştır. Ancak Zehebî'ye göre bu durum Taberânî'ye özgü değildir. Nitekim III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren hadis âlimlerinin çoğu, bir hadisi isnadıyla naklettikleri zaman artık o hadisin sorumluluğunun kendilerinden çıktığını düşünmüşlerdir (İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 75).

Eserleri. 107 eserinin bulunduğundan söz edilen Taberânî'nin (İbn Mende, XXV, 359-365) en meşhur kitapları şunlardır: 1. el-Muʿcemü'l-kebîr. Türünün en geniş hacimli örneği olan eserde aşere-i mübeşşereden başlayarak sahâbe adları yarı alfabetik biçimde sıralanmıştır. Az hadis rivayet eden sahâbîlerin bütün rivayetlerini, çok hadis rivayet edenlerin bir veya birkaç rivayetini eserine almayı düşünen Taberânî (el-Muʿcemü'l-kebîr, I, 51), Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in rivayetlerine eserinde yer verirken Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî ve Hz. Âişe'nin rivayetlerini zikretmemiş, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini ise Müsnedü Ebî Hüreyre adıyla ayrı bir kitapta toplamıştır. XIII-XVI ve XXI. ciltlere ait nüshalar bulunamadığı için bu ciltlerin yerine birer fihrist cildi konularak yayımlanan eserdeki rivayet sayısının 60.000 olduğu şeklindeki kayıt (Kettânî, s. 135) doğru olmayıp Selefî neşrinde 21.700 rivayet yer almaktadır (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-XXV, Bağdat 1397-1403/1978-1983, 1404-1410/1984-1990; Musul-Kahire 1405/1984;

Beyrut 1414/1993; Riyad 1415/1994; nşr. Muhammed Habîb el-Hîle, Tâif 1988; eksik kısımları Taberânî'nin diğer kitaplarından ve başkalarına ait eserlerden tamamlamak suretiyle nşr. Ebû Muhammed el-Asyûtî, Beyrut 2007). Eserin eksik ciltlerinden bazıları daha sonra neşredilmiştir (XIII. cilt, kısmen nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Riyad 1415/1994; nşr. Târık b. İvazullah, Riyad 1993; XIII-XIV. ciltler, nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî, Riyad 1429/2008; XXI. cilt, kısmen nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî, Riyad 1427/2006). el-Muʿcemü'l-kebîr'in Kütüb-i Sitte'ye olan zevâidleri Heysemî'nin Mecmaʿu'z-zevâʾid'inde yer almaktadır. Yine Heysemî, eseri

el-Bedrü'l-münîr fî zevâ᾿idi'l-Muʿcemi'l-kebîr adıyla bablara göre tertip etmiş (DİA, XVII, 293), İbn Balaban da el-Muʿcemü'l-kebîr'deki hadisleri konularına göre düzenlemiştir. Eser üzerine Şaban Soylu tarafından yüksek lisans çalışması yapılmış (İstanbul 1999), Adnân Ar'ûr (Riyad 1990) ve Sa'd b. Hâlid el-Fevzân (Riyad 1990) tarafından eser için ayrıntılı dizinler hazırlanmıştır. 2. el-Muʿcemü'l-evsaṭ. Taberânî'nin, "Bu kitap benim ruhumdur" dediği eserde 2000 kadar hocasına ait 30.000 rivayete yer verildiği söylense de (Kettânî, s. 135), kitaptaki hadis sayısı bundan daha az ve bazı nüshalarda farklıdır (Mahmûd et-Tahhân neşrinde 9485, Târık b. İvazullah neşrinde 9489). Çoğunlukla hocalarının garîb ve ferd rivayetlerini aldığı için Dârekutnî'nin el-Efrâd'ına benzetilen bu eserde aziz ve münker rivayetlerin bulunduğu ifade edilmiştir. Rivayetlerin bir kısmı el-Muʿcemü'l-kebîr'de de mevcuttur (nşr. Muhammed Ahmed İbrâhim, Mısır 1398; nşr. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, I-XI, Riyad 1405-1416/1985-1995; nşr. Târık b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Kahire 1416/1995; nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Amman-Beyrut 1999). Heysemî, Mecmaʿu'l-baḥreyn fî zevâ᾿idi'l-Muʿcemeyn'inde el-Muʿcemü'l-evsaṭ ile el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr'de yer aldığı halde Kütüb-i Sitte'de bulunmayan rivayetleri tesbit etmiştir. Mahmûd et-Tahhân eser hakkında hazırladığı fihristi ayrıca neşretmiştir (Riyad 1416/1995). 3. el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr. Taberânî, bu eserinde alfabetik olarak sıraladığı 1161 hocasının rivayetlerinden birer veya ikişer örnek kaydetmiştir. Eserde ayrıca müellifin hocalarından nerede ve ne zaman hadis dinlediğine, bazı hadislerin sıhhatine dair açıklamalara, râviler hakkında bilgilere, rivayet şekline ve yolculuk yaptığı yerlere dair ayrıntılara yer verilmiştir (Palabıyık, XIV [2001], s. 199-203). el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr'in birçok baskısı yapılmıştır (Delhi 1311; nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1388/1968; Kahire 1968, 1983; Beyrut 1403/1983, 1406/1986, 1995; Mekke 1992). Zehebî bu eserden seçtiği hadislerle el-Erbaʿûnü'l-büldâniyye'sini oluşturmuştur (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, el-Muʿtemed, Beyrut 1988, I, 40-121). Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr eseri, çeşitli nüshalarını karşılaştırıp rivayetlerin sıhhat derecesini belirterek er-Ravżü'd-dânî ile'l-Muʿcemi'ṣ-ṣaġīr li'ṭ-Ṭaberânî adıyla yeniden neşretmiştir (Beyrut 1405/1985). Seyyid Tâlib Hüseyin (Bahâvelpûr İslâm Üniversitesi, ts.) ve Abdülcebbâr Zeydî (1410/1990, Pencap Üniversitesi) el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr'in tahkik ve tahrîcini doktora tezi, Sâlih Saîd Muhammed Zehrânî de bir kısmının tahkik ve tahrîcini yüksek lisans tezi

olarak (1407/1987, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye) hazırlamış, Mahmut Taşkın da bir yüksek lisans tezi yapmıştır (Meşyeha Türü Eserlerin Ortaya Çıkışı ve Taberani'nin el-Mu'cemü's-Sağîr'i, 2003, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Abdülazîz Muhammed es-Sedhân kitabın bir fihristini yayımlamış (Riyad 1403/1983), Selâhaddin b. Ahmed el-İdlîbî, Taberânî'nin eserdeki değerlendirmelerini esas alarak küçük bir cerh-ta'dîl kitabı yazmıştır (Muʿcemü'l-cerḥ ve't-taʿdîl min kelâmi'l-ḥâfıẓ eṭ-Ṭaberânî fi'l-Muʿcemi'ṣ-ṣaġīr, Mekke 1413/1992). İsmail Mutlu kitabı Türkçe'ye çevirmiştir (Mu'cemü's-sagîr Tercüme ve Şerh, I-II, İstanbul 1996). 4. Kitâbü'l-Evâʾil. Tarih boyunca ilk defa yapılan şeylere dair seksen altı rivayeti ihtiva etmektedir (nşr. Muhammed Şekûr b. Mahmûd, Beyrut 1403, 1407; Süyûtî'nin el-Vesâʾil'i ile birlikte, nşr. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut 1406/1986; nşr. Mervân Atıyye, Beyrut 1992). 5. el-Eḥâdîs̱ü'ṭ-ṭıvâl. Uzun metinli doksan dokuz hadisi içermektedir (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, el-Muʿcemü'l-kebîr içinde, Kahire, ts. [Mektebetü İbn Teymiyye], XXV, 189-324; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1992). 6. Mekârimü'l-aḫlâḳ. Çoğunluğu merfû 239 rivayetten oluşmaktadır (nşr. Fârûk Hammâde, Rabat 1399/1979; nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1409/1989; İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Mekârimü'l-aḫlâḳ'ı ile birlikte, nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, Beyrut 1409/1989). Son kısmı eksik olan eser üzerine Suat Koca, Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi adıyla bir yüksek lisans tezi yapmıştır (2002, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 7. Fażlü'r-remy ve taʿlîmih. Altmış rivayeti kapsamaktadır (nşr. Muhammed b. Hasan b. Ahmed

el-Gumârî, Mekke 1419). Müjdat Uluçam, Süleyman b. Ahmed et-Taberânî ve Fadlu'r-Remy ve Ta'lîmih Adlı Cüz'ü ismiyle yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 8. Kitâbü'd-Duʿâʾ. Eserde Hz. Peygamber'den nakledilen dualara dair 2255 rivayet yer almaktadır (nşr. Muhammed Saîd b. Muhammed Hasan el-Buhârî, Beyrut 1407/1987; Riyad 1429). Ebü'l-Eşbâl Sagīr Ahmed Şâgif, el-Müstedrek adlı çalışmasında (s. 105-120) Kitâbü'd-Duʿâʾyı neşredenin, biyografilerini bulamadığını söylediği seksen kişinin biyografilerinin geçtiği kaynakları göstermiştir (Riyad 1414/1993). 9. Müsnedü'ş-Şâmiyyîn. Sahâbe adlarına göre alfabetik düzenlenmiştir (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-IV,

Beyrut 1409-1416/1989-1996). 10. eṡ-Ṡülâṡiyyât. Eserde üç râvi ile Hz. Peygamber'e ulaşan âlî isnadlı rivayetler yer almaktadır (diğer beş sülâsiyyât ile birlikte nşr. Ali Rızâ Abdullah - Ahmed Bezre, Dımaşk-Beyrut 1406/1986). 11. Cüzʾ fîhi ṭuruḳu ḥadîṡi "men keẕebe ʿaleyye" (nşr. Muhammed b. Hasan b. Ahmed el-Gumârî, Beyrut 1417/1997; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd - Hişâm b. İsmâil es-Sekkā, Amman 1410/1990; nşr. Abdülhamîd Râif, Beyrut, ts.). 12. Men ismühû Aṭâʾ min ruvâti'l-ḥadîṡ (nşr. Hişâm b. İsmâil es-Sekkā, Riyad 1405/1985). 13. Kitâbü's-Sünne (kısmen nşr. Abdullah b. Sâlih el-Berrâk, Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, XLVII [Riyad 1425/2004], s. 13-94). 14. ez-Ziyâdât fî Kitâbi'l-Cûd ve's-seḫâ (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1423/2003). 15. Ḥadîṡ li-ehli'l-Baṣra (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 85/8, vr. 110-126). İbn Merdûye, bu kitaptan yaptığı seçmelerle Cüzʾ fîhi intiḳāʾ min ḥadîṡi ehli'l-Baṣra'yı oluşturmuştur (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil - Müs'ad Abdülhamîd Sa'denî, Beyrut 1426/2005).

Taberânî'nin bugün sadece adları bilinen eserleri dışında yazma halinde bulunan kitapları şunlardır: Cüzʾ fîhi mâ inteḫabehû Süleymân li'bnihî Ebî Zer (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 105, vr. 228-236); Cüzʾ min ḥadîṡihî ʿani'n-Nesâʾî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 107, vr. 310-320); Eḥâdîṡ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 107/12, vr. 274-279); Erbaʿatü mecâlis min mecâlisi'ṭ-Ṭaberânî (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 252, vr. 113-120). Ebû Zekeriyyâ İbn Mende, Cüzʾ fîhi ẕikrü Ebi'l-Ḳāsım Süleymân b. Aḥmed eṭ-Ṭaberânî (Menâḳıbü'ṭ-Ṭaberânî) adıyla bir risâle kaleme almış (bk. bibl.), burada Taberânî'nin biyografisine, menkıbelerine, rüyalarına, ilmî ve ahlâkî şahsiyetine ve eserlerinin listesine yer vermiştir. Onun il-mî kişiliği üzerinde Mustafa Gündoğdu bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 51; a.mlf., el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1403/1983, I, 23, 25, 27, 29, 58, 77; a.mlf., ed-Duʿâʾ (nşr. Muhammed Saîd

b. Muhammed Hasan el-Buhârî), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 13-49; Ebû Zekeriyyâ İbn Mende, Cüzʾ fîhi ẕikrü Ebi'l-Ḳāsım Süleymân b. Aḥmed eṭ-Ṭaberânî: Menâḳıbü'ṭ-Ṭaberânî (Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr [nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî] içinde), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), XXV, 329-368; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 49-51; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 54; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 407; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 119-130; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 912-917; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 311; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 73-75; a.mlf., el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 332; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 204-206; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 30; Brockelmann, GAL Suppl., I, 279; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 135; Sezgin, GAS (Ar.), I, 393-396; Mustafa Gündoğdu, Taberânî'nin Hadis İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1999), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 116-119; Abdülkadir Palabıyık, "Taberânî ve el-Mu'cemü's-sağîr Adlı Eseri", DÜİFD, XIV (2001), s. 191-203; M. Yaşar Kandemir, "Heysemî", DİA, XVII, 292-293; Abdülkadir Şenel, "İbn Merdûye", a.e., XX, 184.

Mehmet Görmez

TABERÎ, Abdülkādir b. Muhammed

(عبد القادر بن محمّد الطبري)

Ebû Bekr Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Yahyâ b. Mekrem el-Hüseynî et-Taberî el-Mekkî (ö. 1033/1624)

Arap edebiyatı ve tarihi âlimi, hatip ve şair.

17 Safer 976’da (11 Ağustos 1568) Mekke’de doğdu ve burada yetişti. Bazı kaynaklarda doğum yeri Tâif, doğum yılı 972 (1564) olarak geçer. Soyu Hz. Hüseyin’e ulaşır. Ataları 570 (1174) yılı civarında Taberistan’dan Mekke’ye göç etmiştir. İyi bir eğitim alması için kendisiyle bizzat babası ilgilendi; bir ilim ve edebiyat çevresi oluşturan aile ortamından yararlandı. On iki yaşında hıfzını tamamladıktan sonra Yahyâ b. Muhammed el-Hattâb, İbn Zahîre ailesinden Ali b. Cârullah, Muhammed b. Muhammed el-Behnesî, Şemseddin er-Remlî, Cemâleddin Hüseyin b. İsmâil el-İsâmî, Ali b. İsmâil el-İsâmî, Abdurrahman eş-Şirbînî, Muhammed b. Abdülazîz ez-Zemzemî, Ahmed b. Fazl Bâkesîr ve Ali el-Kārî gibi âlimlerden ders aldı. Nevevî’nin el-Erbaʿûne’n-Neveviyye’sini, Nesefî’nin el-ʿAḳāʾid’ini, İbn Mâlik’in el-Elfiyye’sini, Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî’nin Menhecü’ṭ-ṭullâb’ını ezberledi. Fıkıh, hadis, Arap edebiyatı ve tarihi alanlarında kendini yetiştirdi. Öğrenimini tamamladıktan kısa bir süre sonra Filistin’deki el-Halîl şehrinde Mescidü’l-Halîl’e imam oldu (Ömer Ferruh, II, 372). 1018 (1609) yılında Kâbe’nin imamlığına tayin edildi. 1033’te (1624) ramazan bayramı namazını kıldırmaya hazırlanırken Yemen Valisi Haydar Paşa’nın Taberî’nin Şâfiî olması sebebiyle bu görevi Hanefî mezhebine mensup bir imama verdiğini duyunca çok üzüldü ve 1 Şevval 1033 (17 Temmuz 1624) tarihinde vefat etti. Cenaze namazı bayram namazının ardından kıldırıldı ve Cennetü’l-muallâ kabristanına defnedildi (Bender b. Muhammed b. Reşîd el-Hemedânî, s. 152). İbn Maʻsûm 1030 (1621), Şevkânî 1032 (1623) yılında öldüğünü kaydeder (Sülâfetü’l-ʿaṣr, s. 43; el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 372). Geniş bilgiye sahip olan Abdülkādir et-Taberî, usta bir hatip, şair ve yazar olup şiirlerinde ve nesirlerinde edebî sanatları maharetle kullanmıştır. En önemli öğrencilerinden biri Halîfe b. Ebü’l-Ferec ez-Zemzemî’dir.

Eserlerinin çoğunu Mekke şerifi Hasan b. Ebû Nümeyy'in isteğiyle yazmıştır.

Eserleri. A) Tarih ve Siyer. 1. İnbâʾü'l-beriyye bi'l-enbâʾi'ṭ-Ṭaberiyye. Ailesinden olan Taberistanlılar'ın biyografilerini içerir. Altmış dört varaklık tek ve eksik nüshası Mekke'deki Harem-i şerif Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 16). 2. Keşfü'n-niḳāb ʿan ensâbi'l-erbaʿati'l-aḳṭâb (Kahire 1309; nşr. Muhammed Ömer el-Hüsâmî el-Beyrûtî, Kahire 1316/1898). 3. Neşʾetü's-sülâfe bi-münşeʾâti'l-ḫilâfe (Neşʾetü's-sülâfe fî menşeʾi'l-ḫilâfe). İmâmet, vezirlik, emirlik, devlet teşkilâtında yer alan görevler, halifeler ve sultanlar hakkındadır. Mekke tarihi ve Mekke şeriflerine dair önemli eserlerden biri olup yazma nüshası Mekke'deki Ümmü'l-kurâ Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1818). Süleymaniye Kütüphanesi'nde de (Esad Efendi, nr. 2949) eksik bir nüshası mevcuttur. Eser Hamed el-Arînân tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1973, İngiltere Saint Andrews Üniversitesi). 4. Delâʾilü'l-İmâme (Necef 1946, 1963). 5. el-Müsterşid fî imâmeti ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (Necef, ts. [el-Matbaatü'l-Haydariyye]). 6. Risâle fi'l-müʾellefeti ḳulû-bühüm mine'ṣ-ṣaḥâbe. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 585)

nüshası bulunan Müʾellefe fi'l-müʾellife adlı eserle aynı kitap olmalıdır. 7. Sîret manẓûme. Hz. Peygamber'in sîretine dair olup Muhibbî tarafından Ḫulâṣatü'l-es̱er'de kısmen nakledilmiştir. 8. Ḥüsnü's-serîre fî ḥüsni's-sîre. Bir önceki kitabın şerhidir. 9. el-Esâṭîn fî ḥacci's-selâṭîn (Esâṭînü'ş-şeʿâiri'l-İslâmiyye ve feżâʾilü's-selâṭîn ve'l-meşâʿiri'l-Ḥaremiyye). Osmanlı padişahı II. Osman'ın geleneğe aykırı olarak hacca gitmek istemesiyle yeniçeriler tarafından öldürülmesi üzerine (1031/1622) kaleme alınmıştır. 10. S̱ebet. Müellifin kendi hayatı, eserleri ve hocaları hakkında kaleme aldığı eseridir. 11. Ḥıfẓu'l-ḥurem fî evḳāfi ehli'l-Ḥarem.

B) Edebiyat. 1. ʿUyûnü'l-mesâʾil min aʿyâni'r-resâʾil. Kafiye, inşâ, ensâb, muamma, lugaz, hat, ayrıca tefsir, hadis ve fıkıh usulü, kelâm, ferâiz gibi otuz ilim dalı hakkında bilgiler içermektedir (nşr. M. Ömer el-Hüsâmî el-Beyrûtî, Kahire 1316/1898). 2. Künnâşetü ʿAbdilḳādir eṭ-Ṭaberî. Müellifin cuma ve bayram hutbeleri, çeşitli kişilerle mektuplaşmaları, şiirleri, Mekke'de yaşayan âlimler, edebiyatçılar, emîrler, burada cereyan eden olaylar, vefatlar, düğün merasimleri ve yaşadığı dönem hakkında önemli

bilgiler içerir (Ümmülkurâ Üniversitesi Ktp., nr. 1892). 3. Keşfü'l-ḫâfî min Kitâbi'l-Kâfî fî ʿilmeyi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (Keşfü'l-ḫâfî ʿan metni Kitâbi'l-Kâfî). Ahmed b. Abbâd el-Havvâs'a ait eserin şerhidir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 1408). 4. er-Râyâtü'l-manṣûre ʿalâ ebyâti'l-Maḳṣûre. İbn Düreyd'in el-Maḳṣûre adlı kasidesinin şerhidir (M. Habîb el-Hîle, s. 293-304; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1827; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, II, 827). 5. el-Kelimü'ṭ-ṭayyib ʿalâ kelâmi Ebi'ṭ-Ṭayyib. Mütenebbî divanının şerhidir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 931). 6. Vesîletü'l-âmâl (fi'l-edeb) (Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, II, 827). 7. Dürretü'l-aṣdâfi's-seniyye fî ẕirveti'l-evṣâfi'l-Ḥaseniyye. Mekke Emîri Şerîf Hasan b. Ebû Nümeyy'in methine dairdir. 8. Dîvânü ḫuṭabi'l-enkiḥa. Müellifin nikâh merasimlerinde yaptığı konuşmaların toplandığı eseridir. 9. Dîvânü ḫuṭabi'ṣ-ṣalât ʿale'l-emvât. Taberî'nin ayrıca, İbn Hicce'nin Ḫizânetü'l-edeb'ine kendisi tarafından verilen Taḳdîmü Ebî Bekr adını doğru bulmadığı, bu konuda ʿAliyyü'l-ḥücce bi-teʾḫîri İbn Ḥicce adıyla bir eleştiri kaleme aldığı belirtilir (DİA, XX, 65).

C) Diğer Eserleri. 1. Bulûġu'l-merâm fi'l-iḳtidâʾi min cidâri'l-Mescidi'l-Ḥarâm. 2. Refʿu'l-iştibâk fî tenâvüli't-tün-bâk. Nargile ve sigaranın fıkhî hükmü hakkındadır. 3. ʿArâʾisü'l-ebkâr ve ġarâʾisü'l-efkâr (ʿArâʾisü'l-ebkâr min nefâʾisi'l-efkâr; Risâle fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ: "İnnemâ yürîdü'llāhü li-yüẕhibe ʿankümü'r-ricse ehle'l-beyt" [Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, II, 827]). Ahzâb sûresi 33. âyetinin tefsiridir. 4. Fevâʾidü sülûki'l-verâ bi-ʿavâʾidi Ümmi'l-ḳurâ. 5. İfhâmü'l-mümârî fî ifhâmi'l-Buḫârî (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 415). Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin şerhidir. Muhibbî'nin Ḫulâṣatü'l-es̱er'i (II, 5 vd., 459-460) ve İbn Ma'sûm'un Sülâfetü'l-ʿaṣr'ı (s. 43-44, 47-49) gibi eserlerde Taberî'nin şiirleriyle edebî nesrinden örneklere yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali et-Taberî, el-Erecü'l-miskî fi't-târîḫi'l-Mekkî ve terâcimi'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ (nşr. Eşref Ahmed el-Cemmâl), Mekke 1416/1996, neşredenin girişi, s. 12; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, II, 5 vd., 457-464; a.mlf., Nefḥatü'r-

Reyḥâne, IV, 35-40; İbn Maʻsûm, Sülâfetü’l-ʿaṣr, Kahire 1324, s. 42-50; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 371-372; Serkîs, Muʿcem, II, 1231; Brockelmann, GAL, II, 378; Suppl., II, 509; Îżâḥu’l-meknûn, II, 97; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 600; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 303-304; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 293; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 493; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri’n-nevr (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 267-272; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1986, II, 372-392; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 293-304; Bender b. Muhammed b. Reşîd el-Hemedânî, el-Menhecü’t-târîḫî li-müʾerriḫî Mekkete’l-mükerreme fi’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer el-hicrî, Riyad 1418/1997, s. 147-175, 267-274; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 415; II, 931, 1408; III, 1827; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 827; Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Hicce”, DİA, XX, 65.

Musa Yıldız

TABERÎ, Ali b. Abdülkādir

(bk. ALİ et-TABERÎ).

TABERÎ, Ali b. Rabben

(bk. ALİ b. RABBEN et-TABERÎ).

TABERÎ, Ebü’t-Tayyib

(أبو الطيّب الطبري)

Ebü’t-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058)

Şâfiî fakihi.

348 (959) yılında Taberistan’a bağlı Âmül’de doğdu. Memleketinde Ebü’l-Abbas İbnü’l-Kās’ın seçkin talebesi Ebû Ali Hasan b. Muhammed ez-Zücâcî’den fıkıh dersleri aldı. Tahsilini ilerletmek için gittiği Dînever’de Ebü’l-Kāsım Yûsuf b. Ahmed b. Kec’den fıkıh, Cürcân’da Muhammed b. Ahmed el-Gıtrîfî’den hadis ve Ebû Sa‘d İsmâil b. Ahmed el-İsmâilî’den fıkıh, İsferâyin’de Ebû İshak el-İsferâyînî’den usûl-i fıkıh okudu. Nîşâbur’da dört yıl Ebû İshak el-Mervezî’nin talebesi Ebü’l-Hasan el-Mâsercisî’nin derslerine devam etti. Daha sonra Bağdat’a gitti. Dârekutnî, Mûsâ b. Arefe, Muâfâ en-Nehrevânî, Ali b. Ömer el-Harbî’den hadis, Abdullah b. Muhammed el-Bâfî’den ileri düzeyde fıkıh dersleri aldı; Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin ilim meclisine katıldı. Çok geçmeden Irak bölgesinde

Şâfiî mezhebinin otoritesi haline geldi ve Irak Şâfiî fukahası ondan mezhep fıkhını öğrenip sonraki kuşaklara aktardı. Talebeleri arasında Hatîb el-Bağdâdî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İbnü’s-Sabbâğ, İbn Mâkûlâ, Ebû Ma‘şer et-Taberî ve Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Ukberî gibi âlimler anılır. Kendisine on yıl kadar talebelik yapan gözde öğrencisi Ebû İshak eş-Şîrâzî’yi önce kendi ders halkasında, 430 (1039) yılından itibaren başka bir mescidde fıkıh okutmakla görevlendirdi. Bağdat’ta Bâbüttâk kadılığına getirildi. Hanefî kadısı Hüseyin b. Ali es-Saymerî’nin vefatıyla (436/1045) boşalan Kerh kadılığı da kendisine verildi, ölünceye kadar bu görevi sürdürdü. 19 Rebîülevvel 450 (16 Mayıs 1058) tarihinde vefat etti ve ertesi gün Bâbüharb Mezarlığı’na defnedildi.

Taberî “ashâbü’l-vücûh”tan olup mezhep içinde önemli bir konuma sahiptir. Nevevî, Şâfiî fakihleri içinde üslûbu ondan daha güzel olan birini

görmediğini belirtir (el-Mecmûʿ, I, 509). Fıkıh yanında usul, cedel ve hilâf konularında da iyi bir donanıma sahipti. Diğer mezhep ileri gelenleriyle yaptığı ilmî münazaralarda kendi mezhebini başarıyla temsil etmiştir. Tâceddin es-Sübkî, Taberî'nin biri Hanefîler'in Belh fukahasından Ebü'l-Hasan et-Tâlekānî, diğeri dönemin Bağdat Hanefî otoritesi kabul edilen Kudûrî ile girdiği iki münazarayı nakleder (Ṭabaḳāt, IV, 245-252). Şîrâzî hocası Taberî'yi gördüğü en nitelikli âlim diye niteler. İleri yaşına rağmen zihnî melekelerinde herhangi bir bozukluk meydana gelmediğini, son yıllarına kadar ilmî faaliyetlerini sürdürdüğünü ve fetva verdiğini kaydeder. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl de Taberî'yi görme ve kendisiyle sohbet etme şerefine nâil olduğunu, fakat bunun tedrîs ve münazarayı bırakmasından sonraki bir döneme rastladığını söyler (İbn Receb, I, 142-143). Şiire de yatkın olan Taberî daha öğrenciliği yıllarında bu yeteneğini kanıtlamıştır. Dînever'de fıkıh tahsil ettiği hocası Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Kecc'in meclisinde hocasının ders arkadaşı şair İbn Bâbek'e karşı uzunca bir kaside okumuştur. Taberî'nin biyografisine oldukça geniş bir yer ayıran Sübkî bu kasidenin yanı sıra ona ait diğer şiirlerden de örnekler verir. Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi Şâfiî mezhebinin Irak çizgisinde yetişmiş fakihlerin eserlerinde mutlak olarak geçen "Kādî"dan maksat Ebü't-Tayyib et-Taberî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi mezhebin Horasan çizgisinde yetişmiş âlimlerinin eserlerinde "Kādî" ile kastedilen ise Ebû Ali el-Merverrûzî'dir.

Eserleri. 1. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müzenî. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin zikrettiği bu eser (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 128) Taberî'nin Şâfiî fıkhına olan geniş vukufunu göstermekte, klasik mezhep literatüründe kendisine sıkça atıf yapılmaktadır. İbn Kādî Şühbe, et-Taʿlîḳ adıyla verdiği bu eserin yaklaşık on cilt olduğunu, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühe̱ẕẕeb'ini yazarken en çok hocasının bu eserinden faydalandığını söyler (Ṭabaḳāt, I, 207, 221). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde et-Taʿlîḳatü'l-kübrâ fi'l-fürûʿi'ş-Şâfiʿiyye ismiyle kaydedilen eser (Karatay, II, 637), Hidîviyye Kütüphanesi (bugün Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye) kayıtlarında Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müzenî diye geçmekte (Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 239), Sezgin tarafından da bu adla gösterilmektedir (bk. bibl.). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde on yedi ciltlik takımın II, VII, XI, XV. ciltleri (III. Ahmed, nr. 850, 858'de sadece ilk iki cilt mevcuttur), Hidîviyye Kütüphanesi'nde ise on bir ciltlik takımın ilk cildi eksiktir. Bu şerh, Medine İslâm Üniversitesi'nde et-Taʿlîḳatü'l-kübrâ fi'l-fürûʿ adıyla on dört araştırmacı

tarafından yüksek lisans ve doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1419-1425/1999-2004). 2. Ravżatü’l-müntehâ fî mevlidi’l-İmâmi’ş-Şâfiʿî (AÜ DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 3101). Muḫtaṣar fî mevlidi’ş-Şâfiʿî adıyla da bilinen eserin sonlarında bazı Şâfiî fakihlerine ait biyografilere yer verilmiş olup bu yapısıyla mezhebin tabakata dair ilk eserlerinden biri sayılabilir (Şîrâzî, neşredenin girişi, s. 23). Şîrâzî muhtemelen hocasına ait bu esere muttali olmuş ve onu geliştirip kendi Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾsını oluşturmuştur. 3. Manẓûme fi’l-fıḳh. Yetmiş sekiz beyitten oluşmaktadır (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 3778, Mecâmî‘, nr. 41). 4. er-Red ʿalâ men yuḥibbü’s-semâʿ (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1410/1990). Nüshalarında eser Kitâb fî semâʿi’l-ġınâʾ, Cevâb fi’s-semâʿ ve’l-ġınâʾ adlarıyla da geçer (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 22; DMBİ, V, 653). Taberî’nin kaynaklarda Şerḥu Fürûʿi İbni’l-Ḥaddâd, el-Mücerred fi’l-mez̠heb (Nevevî el-Mecmûʿda bu esere atıfta bulunmuştur), el-Minhâc fi’l-ḫilâfiyyât, Şerḥu’l-Kifâye fi’l-uṣûl adlı eserleri de zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 113-114; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 86; IV, 252; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 127-128, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 23; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 288-290; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1422/2002, VIII, 35-36, 89; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 509; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 512-515; IV, 197; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 668-671; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 317; IV, 245-252; V, 12-50; İbn Receb, ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 142-143; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), I, 205-207, 221; Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, III, 239; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 637-640; Sezgin, GAS, I, 493, 502; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 343; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988; M. Ebû Bekir b. Ali v.dğr., İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̠i’l-ʿArabî, Cidde 1422, V, 204-205, 245-246; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ

ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1301; III, 1636; Saîd el-A'zamî en-Nedvî, "el-Ḳāḍî Ebü'ṭ-Ṭayyib Ṭâhir eṭ-Ṭaberî", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXVI/7, Leknev 1982, s. 91-96; E. Chaumont, "al-Ṭabarī", EI² (İng.), X, 15-16; J. Wakin, "Abu'l-Ṭayyeb Ṭabarī", EIr., I, 390; Esad Şeyhülislâmî, "Ebû Ṭayyib Ṭaberî", DMBİ, V, 652-653.

Bilal Aybakan

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr

(محمّد بن جرير الطبري)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923)

Câmiʿu’l-beyân ve Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk adlı eserleriyle tanınan müfessir, tarihçi, muhaddis ve fakih.

224 yılı sonunda veya 225 yılı başında (839) Taberistan’ın merkezi Âmül’de doğdu; Âmülî, Taberî ve daha sonra Bağdat’a yerleştiği için Bağdâdî nisbeleriyle anılır. Hiç evlenmeyen Taberî’ye bazı İslâm ülkelerinde doğan çocuklara isimleri yanında künye de verilmesi geleneğine uyularak Ebû Ca‘fer künyesi verilmiş ve bu künye ile meşhur olmuştur. Çiftçilikle uğraşan babası, oğluyla ilgili rüyasının büyüyünce âlim olarak dinini savunacağı şeklindeki yorumundan dolayı onun yetişmesi için büyük çaba sarfetmiş ve kendisine ciddi gelir getirecek arazi bırakmıştır. Taberî, ilk öğrenimine memleketi Âmül’de Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyerek ve ardından hadis yazarak başladı. İlim tahsili için beş yıl kadar sürecek ilk seyahatini on iki yaşında iken Rey’e yaptı; orada İbn Humeyd er-Râzî’den çok sayıda hadis aldı ve tefsir okudu. Müsennâ b. İbrâhim el-Âmülî’den hadis ve bazı İsrâiliyat haberlerini, Ebû Mukātil’den Hanefî fıkhını öğrendi. Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî’den, tarihini yazarken çok faydalandığı İbn İshak’ın Kitâbü’l-Mübtedeʾinin (Sîretü İbn İsḥâḳ) Seleme b.

Mufaddal yoluyla gelen rivayet icâzetini elde etti (Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 50). Daha sonra Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere çeşitli âlimlerden faydalanmak amacıyla Bağdat’a gitti; ancak oraya ulaşmadan Ahmed b. Hanbel’in vefatını öğrendi. Bir yıl kadar süren ikameti esnasında Za‘ferânî ile Ebû Saîd el-İstahrî’den Şâfiî fıkhını okudu. Ardından Basra’ya yöneldi. Muhammed b. Beşşâr el-Bündâr ve İbnü’l-Müsennâ başta olmak üzere bazı muhaddislerden Hz. Ali’nin Basra ziyareti sırasında rivayet ettikleri dahil birçok hadisle Câhiliye, siyer ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemi haberlerinin rivayet icâzetini aldı. Ayrıca Vâsıt’taki muhaddislerden birçok

hadisin rivayet icâzetini elde edip önemli bir ilim ve kültür merkezi olan Kûfe’ye geçti. Kûfe’de hadis ve haber yönünden ünlü Ebû Küreyb Muhammed b. Alâ, Hennâd b. Serî, İsmâil b. Mûsâ’dan hadis yazdı; Süleyman b. Hallâd’dan kıraat, bazı âlimlerden Câhiliye devri şiiri yanında Arap dili ve edebiyatını öğrendi. İki yıl kadar süren bu seyahatlerinin ardından Bağdat’a döndü. Ya‘kūb b. İbrâhim ed-Devrakī’nin el-Müsned’ini yazdı; Ahmed b. Yûsuf et-Tağlebî’den kıraat dersleri aldı ve Ebû Zür‘a er-Râzî, İbnü’l-Müneccim, Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi âlimlerden dinî ilimlerle Arap dili ve edebiyatı okudu. Mısır’a gitmek için Bağdat’tan ayrıldı; Suriye’ye ve sahil şehirlerine uğradı. Beyrut’ta bir müddet kalıp Abbas b. Velîd el-Beyrûtî’nin yanında Şamlılar’ın kıraati üzere Kur’ân-ı Kerîm’i hatmetti ve 253 (867) yılında Fustat’a geçti.

Mısır’daki ikameti esnasında üç büyük Şâfiî âlimi İsmâil b. İbrâhim el-Müzenî, Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî ve Ebû Abdullah İbn Abdülhakem’den Şâfiî fıkhını öğrendi. Arap dili ve edebiyatı uzmanı Ebü’l-Hasan Ali b. Serrâc el-Mısrî ile yakın dostluk kurdu; onunla hadis, fıkıh, dil, sarf ve nahivle şiire dair sohbetlerde bulundu. Bir edebî sohbet meclisinde aruz söz konusu edilince pek bilmediği bu konuyu Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿArûż adlı eserinden inceledi. Ayrıca Yûnus b. Abdüla‘lâ es-Sadefî’den hem Mâlikî fıkhını hem de Hamza ile Verş’in kıraatlerini okudu. Fustat’ta çeşitli ilim dallarında yetişmiş bir şahsiyet olarak büyük bir şöhrete ulaştı. Taberî bu arada Dımaşk’a gitti ve oradaki bazı âlimlerden hadis ve kıraat dersleri aldıktan sonra tekrar Fustat’a geldi ve 256 (870) yılında Bağdat’a döndü.

Hayatının elli yıldan fazla bir süresini geçirdiği Bağdat’ta pek çok muhaddisin yaşamış olduğu Kantaratülberedân adlı mahallede yerleşti. Tefsirini yazdıktan sonra 290 (903) yılında şehrin batı tarafındaki Şemmâsiye’ye taşındı. Babasının bıraktığı araziden gelen para ile geçindi. Abbâsî Veziri Ebü’l-Hasan İbn Hâkān’ın teklif ettiği kadılık ve Dîvân-ı Mezâlim reisliği dahil hiçbir görevi kabul etmedi. Sadece aylık 10 dinar karşılığında bu vezirin çocuklarının eğitim işini üstüne aldı. Diğer Abbâsî Veziri Abbas b. Hasan el-Cercerâî’nin talebiyle Laṭîfü’l-ḳavl adlı fıkıh kitabını telif etti, ancak vezirin gönderdiği 1000 dinarı da almadı (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 270). Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh’ın arzusu üzerine vakıfla ilgili bir risâle kaleme aldığı sırada halifenin verdiği

hediyeyi de kabul etmeyince kendisine hediyeyi kabul etmesi veya bir isteğinin yerine getirilmesinin şart olduğu söylenince cuma günleri maksûreden soru sorulmasının halife tarafından yasaklanmasını istedi ve bu isteği yerine getirildi.

Ömrünün sonuna kadar tasnif ve telifle meşgul olan Taberî birçok talebe yetiştirdi; onlara eserlerini takrir edip yazdırdı; ilim meclislerine katılıp sohbetlerde bulundu, sorulan sorulara ve fetvalara cevap verdi. Telif ve tasnif ettiği eserlerle kıraat, tefsir, meânî, hadis, fıkıh ve tarih alanlarında büyük bir otorite haline geldi. Bu arada Bağdat'taki Hanbelîler ve Zâhirî mezhebi mensuplarının kendisine düşmanlıkları yüzünden büyük sıkıntı çekti. Ahmed b. Hanbel'i fakih olarak kabul etmeyip bilhassa İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ adlı eserinde onun fıkhî görüşlerine yer vermemesi Hanbelîler'i aleyhine çevirdi (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 58). Taberî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "makām-ı mahmûd"u (el-İsrâ 17/79) Hanbelîler'in Resûl-i Ekrem'in arşta Allah'ın sağ yanında oturacağı makam diye yorumlamalarını kabul etmemesi bu düşmanlığın bir diğer sebebi diye gösterilir. Mutaassıp bazı Hanbelîler evini taşlamışlar ve kendisine zulmetmişlerdir. Taberî'nin daha sonra Ahmed b. Hanbel'in düşüncelerini savunan Kitâbü'l-İʿtiẕâr'ı yazdığı ve İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ adlı eserini toprağa gömdüğü, ayrıca makām-ı mahmûd'la ilgili olarak tefsirinde Hanbelîler'in görüşünü kabul etmemekle birlikte böyle bir anlayışın ihtimal dahilinde olabileceğini söylediği zikredilmektedir. Taberî, Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali el-İsfahânî'nin derslerine devam eder, ondan hadis alır ve ilmî tartışmalarda bulunurdu. Bir gün Dâvûd'un talebelerinden biri onun hocasının fikirlerine karşı gelmesine öfkelenip ağır sözler sarfedince Taberî toplantıyı terketti ve bir daha onun derslerine katılmadı. Ayrıca Zâhirîler aleyhine Kitâbü'r-Red ʿalâ ẕi'l-esfâr adlı eserini yazmaya başladı; 100 varak kadar yazdıktan sonra Dâvûd'un vefatını öğrenince kitabın yazımını bıraktı. Buna rağmen Dâvûd'un oğlu Muhammed onun aleyhine Kitâbü'l-İntiṣâr min Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî adlı bir kitap kaleme aldı (a.g.e., XVIII, 78-80; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 100, 110). Öte yandan Taberî'nin Mâide sûresinin 6. âyetindeki "ercüleküm" kelimesinin "ercüliküm" şeklinde okunmasıyla abdest alınırken iki ayağın yıkanması yanında meshedilmesini de câiz görmesi (Câmiʿu'l-beyân, VI, 81-87) kendisine Şiîler'le aynı görüşte olduğu ithamının yapılmasına yol açtı. Taberî, Şiî-ler'in Hz. Ali'nin imâmeti bakımından büyük önem atfettikleri

Gadîr-i Hum'la ilgili hadisin farklı râviler yoluyla gelen sahih bir hadis olduğuna dair tesbitleri dolayısıyla da Şiîlik'le irtibatlandırıldı. Ancak Taberî, kendi memleketi Taberistan'da Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a dil uzatılması yüzünden bu halifelerin faziletlerine dair ayrı ayrı eserler kaleme almaya başladı, ayrıca Abbas'ın faziletlerini yazmayı kararlaştırdı ve kendisinin Râfizîlik ve Şiîlik'le ilgisinin olmadığını ortaya koyan üç ayrı risâle kaleme aldı (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 84-85). Buna rağmen gerek sağlığında gerekse vefatından sonra bazı Hanbelîler ile Zâhirîler onun aleyhinde pek çok dedikodu yaptı, zaman zaman derslerinin dinlenmesini engelledi. Bilhassa onun önceleri Şâfiî mezhebine mensupken bir müctehid olarak kendi fıkhî görüşlerini ortaya koyup Cerîriyye (Taberiyye) diye anılan bir fıkıh mektebi kurmasının da aleyhinde ileri sürülen görüşlerin oluşmasında etkisi kabul edilmektedir. Taberî 27 Şevval 310 (17 Şubat 923) tarihinde vefat etti ve ertesi gün evine defnedildi (Hatîb, II, 166). Yâkūt el-Hamevî ise diğer rivayetlerde Şiîlik'le itham edilmesi yüzünden onun geceleyin çok az bir cemaatin iştirakiyle cenazesinin gizlice kaldırıldığını söyler (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 40; farklı ölüm tarihleri ve kabrinin Mısır'da bulunduğuna dair yanlış rivayetler için bk. Ahmed Abdül-bâkī, s. 194-195; Kurt, s. 16-17; Cerrahoğlu, XVI [1968], s. 82).

Taberî çok güzel konuşan, sağlığı konusunda baş ucunda sakladığı Ali b. Rabben et-Taberî'nin Firdevsü'l-ḥikme adlı eserindeki tavsiyelere uyan, iffetli, giyimi temiz ve davranışları çok zarif, samimi, talebelerine ve diğer insanlara karşı bir dost ve baba gibi davranan, zühd ve takvâ sahibi, her işini ciddiyetle ele alan, düzenli bir

hayatı olan ve zamanını çok iyi değerlendiren bir şahsiyetti. Sabahleyin evinde çalışmalarına başlar, ikindiye kadar telif ve tasnif işiyle uğraşırdı. İkindi namazı için camiye gider, akşam namazına kadar talebelere ders verir, kitaplarını ya kendisi okur veya talebelerinden birine okuturdu. Akşam namazından sonra bilhassa fıkhî konuların ele alındığı ders halkasını toplar, yatsıdan sonra evine çekilir, telif çalışmalarını geceleri evinde sürdürürdü.

Yazdığı tefsir dolayısıyla "imâmü'l-müfessirîn" diye anılan Taberî, sünnet ve hadis ilimleri sahasında Tirmizî ve Nesâî tabakasında veya altıncı tabaka ricâlinden bir muhaddis, fıkıh, ilm-i hilâf ve mukayeseli fıkıhta mezhep

kurucusu bir müctehid-imam, tarih alanında “şeyhü’l-müverrihîn” kabul edilen, Arap dili ve edebiyatı, aruz ve beyan ilimlerine vâkıf, aynı zamanda bir şair, ahlâk ve terbiye sahalarında kitap yazmış, felsefe, mantık, cedel, tıp, cebir ve riyâziyyât alanında zengin bir kültüre sahip büyük bir şahsiyet olup birçok talebe yetiştirmiştir. İbnü’n-Nedîm, onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra kurduğu Cerîriyye mezhebine intisap eden âlimler arasında Ali b. Abdülazîz ed-Dûlâbî, Muâfâ en-Nehrevânî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Kâtib gibi on bir ilim adamının ismini verir (el-Fihrist, s. 340-343). Talebelerinden Kûfe kadısı Ahmed b. Kâmil ve Ebü’l-Hasan Alemüddin Ahmed b. Yahyâ, Taberî’nin hayatına, fıkhî görüşlerine ve icmâ anlayışına dair müstakil risâleler kaleme almış veya tarih kitabına zeyil yazmışlardır. Talebesi olmayan Ebû Muhammed Abdülazîz b. Muhammed et-Taberî ile Kıftî de onun hakkında zamanımıza intikal etmemiş birer hal tercümesi telif etmiştir (Havfî, s. 79-87; Taberî’nin diğer hocaları ve talebeleri için bk. Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 268-269; İbrâhim Muhammed Selkīnî, I, 24-34).

Taberî’nin günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde kendisinin Ehl-i sünnet ve Selef yoluna bağlı olduğu, Cebriyye, Kaderiyye ve bilhassa Mu‘tezile’ye karşı açıkça tavır aldığı görülür. Bu hususta sahâbî ve tâbiîn yolundan gitmiş, “Okuduğum Kur’an mahlûktur” diyenlerle her türlü münasebetin kesilmesi ve kendilerine mürted muamelesi yapılması gerektiğini söylemiştir. Kaderin değişmezlik vasfına inanmayanların mümin sayılamayacağını, böyle düşünen Kaderiyye mensuplarının İslâm ümmetinin Mecûsîler’i olduğunu ileri sürmüştür. Taberî’nin Cebriyye’den olmadığını vurgulayan Ahmed Muhammed el-Havfî, Yâkūt el-Hamevî’nin bu konudaki iddiasına Taberî tefsirinde yer alan birçok âyetin tefsirindeki görüşlerini delil göstererek karşı çıkar (eṭ-Ṭaberî, s. 247-252). Mu‘tezile’nin bütün görüşlerini reddeden Taberî, kıyamet gününde Allah’ın müminler tarafından görüleceği, Resûlullah’ın âhirette ümmetine şefaatte bulunacağı, büyük günah işleyen müminlerin cehennemde ebedî kalmayacakları ve bu âlemde her şeyin Allah’ın meşîetiyle vuku bulduğu şeklindeki Selefî görüşleri savunur. Hâricîler’den ve Râfizîler’den ashaba sövenleri, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın halife olduğunu kabul etmeyenleri ağır ifadelerle tenkit eder. Ona göre iman söz ve amelden ibaret olup artar ve eksilir. Allah’ı anmak ve O’na hamdetmek imanı arttırır; buna karşılık O’nu unutmak ve O’na isyan etmek imanı eksiltir (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, I,

Mukaddime, tür.yer.; Ṣarîḥu's-sünne, tür.yer.; ayrıca bk. akaide ait diğer risâleleri).

Bağdat'ta on yıl kadar Şâfiî mezhebine göre fetva veren Taberî, bilhassa diğer mezheplerin görüşlerini inceleyip delillerini zikrettiği eseri İḫtilâfü'l-fuḳahâʾyı yazdıktan sonra kendi bağımsız fıkhî görüşlerini ortaya koymaya başlamıştır. Ancak çok küçük bir parçası günümüze ulaşan bu eserin ve belki de kendisinden bir asır sonra Cerîriyye mezhebinin takipçisi kalmaması sebebiyle diğer fıkhî kitaplarının kaybolması yüzünden Taberî'nin fıkhî görüşleri ancak tefsirindeki ahkâm âyetleriyle ilgili yerlerde yaptığı açıklamalardan ve başta talebeleri olmak üzere düşüncelerini aktaran diğer müelliflerin kitaplarından öğrenilebilmektedir. Onun tefsirinin yalnızca rivayet tefsiri olmadığını gösteren bu husus, kendisinin aynı zamanda iyi bir kıraat âlimi sayılmasının etkisiyle farklı fıkhî görüşlerini ortaya koymasına imkân hazırlamıştır. Zaman zaman şâz kıraatlere yer vermesinden dolayı eleştirilen Taberî'nin bazı âyetlerin tefsirinde kıraat ihtilâflarına ve Arapça dil kaidelerine dayanarak tercihlerde bulunduğu bilinmekte ve tefsirinde dikkat çeken birçok örnek yer almaktadır (Albayrak, XLII [2001], s. 97-130; Gülle, sy. 9 [2004], s. 65-85). Bu sebeple Hatîb el-Bağdâdî, Taberî'den sözüyle hüküm verilen, bilgisi ve fazileti dolayısıyla görüşüne başvurulan, birçok ilmi şahsında toplayan, sünnetin sahihini uydurmasından, nâsihini mensuhundan ayırabilen, hükümlerinde sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonrakilerin görüşlerini takip eden bir imam ve insanlık tarihini çok iyi bilen bir tarihçi diye söz etmektedir (Târîḫu Baġdâd, II, 163).

Taberî'nin hadis alanındaki seviyesini ve çalışmalarını değerlendiren İbnü'n-Nedîm onun Mısır, Şam, Irak, Kûfe, Basra ve Rey'de yüksek seviyedeki senedlere (muhaddislere) ulaştığını ve onlardan hadis alıp yazdığını söyler (el-Fihrist, s. 340). Aynı zamanda sika bir muhaddis olan Taberî yalnız hadisle ilgili eserlerinde değil başta kıraat, tefsir, fıkıh ve tarih alanındaki eserlerinde de aynı rivayet usulüne bağlı kalmıştır. Ahkâm âyetlerine dair tefsirlerinde olduğu gibi diğer konularla ilgili hususlarda da hadisleri hep senedleriyle birlikte zikreder. Bir kısmı günümüze ulaşan Tehẕîbü'l-âs̱âr adlı müsnedinde Hz. Ebû Bekir'den başlayarak aşere-i mübeşşere, Ehl-i beyt mensupları ve onların mevâlîsi ile tamamlayamadığı İbn Abbas'ın rivayet ettiği her hadisin çeşitli senedlerini, illetlerini, fıkha ve

sünnete dair ihtiva ettiği hükümleri, ulemânın ihtilâf ettiği hususları, açıklanması gereken garîb kelimeleri açıkladığı görülür. Onun bu çalışmasının, insanları hadis sahasında başka bir kitaba başvurmaya ihtiyaç bırakmayacak seviyede olduğunu söyleyen daha sonraki âlimler eserini tamamlayamamasından dolayı üzüntülerini dile getirirler (Hatîb, II, 163; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 41, 45, 74-76; Sübkî, III, 121). İḫtilâfü'l-fuḳahâʾda önce fakihlerin görüşünü, ardından bu görüşü kimin naklettiğini belirterek farklı bir usul uygulamıştır. Hadislerin sened ve metin değerlendirmesini yaptığı Tefsîr ve Tehẕîb'indeki metoduna mukabil kendisini büyük bir şöhrete ulaştıran tarihinde gerek Resûlullah'tan rivayet edilen hadislerde gerekse hadisle ilgili olmayan yerlerde ve konularda rivayetleri aldığı kaynağın yalnız senedini zikretmekle yetinir ve aynı konudaki farklı muhtevalı haberleri sıralayarak hangi rivayetin daha doğru olduğuyla ilgili tercihi okuyucuya bırakır; çok az yerde kendi tercihini belirtir. Tarihine kaydettiği haberlerin senedinde rivayet icâzetini aldığı kitaplardan yaptığı nakillerde "haddesenâ, ahberenâ, ketebe" ibarelerini kullanmasına karşılık diğer kitaplardan yaptığı iktibaslarda "kāle, zekere, ravâ, huddistü, uhbirtü, ruviye" gibi ifadelere yer vermiştir. Hicretin ilk üç asrında neredeyse bütün kitaplarda kullanılan isnad usulüne bağlı kalarak senedde müelliflerin adını zikretmekle yetinmiş ve kitapların adını yazmamıştır. Fuat Sezgin'in, "Senedlerde geçen râvilerden en az biri müelliftir" şeklindeki tesbitinden hareketle (GAS [Ar.], I/1, s. 146; I/2,

s. 3-25; İTED, II/1 [1957], s. 19-36) iktibasta bulunduğu kitapların belirlenmesi de mümkündür.

Ancak Taberî, tefsirinde ve tarihinde Hz. Âdem'in yaratılışından başlayarak geçmiş peygamberler ve bunların ümmetleri hakkında bilgi aktarırken senedlerin niteliğine bakmaksızın daha çok Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc, İbn İshak ve Süddî'nin rivayetlerine dayanarak pek çok İsrâiliyat'a yer vermiştir. Ona göre tarih bilgisi insanın aklî delillerine veya düşünüp bulduğu sebeplere dayanmaz; senedleriyle râvileri gösterilen haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonradan gelenlere dair haberler, bunları görmeyen ve o zamanları idrak etmeyenlere ancak onları gören ve işitenlerin haber vermesiyle ulaşır (Târîḫ, I, 7-8). Bu husus, yalnız İsrâiliyatla ilgili olmayıp tarihine aldığı diğer haberler için de yerine getirmeye çalıştığı önemli bir metot sorunu olmuş, ulaştığı veya elde ettiği

haberleri aynen muhafazaya gayret etmiş, kendisini geçmişle gelecek arasında bir aracı diye görmüştür. Ona göre tefsirle tarih arasında bir parelellik bulunmaktadır; meşîet-i ilâhiyyenin insan fiillerindeki tezahürü tarihle, kelâmındaki Allah'ın iradesi tefsirle açıklanır. Taberî'nin en önemli özelliği, İslâm'ın ilk üç asrında (50-250/670-864) yazılan kitapları incelemesi ve teliflerini bunlara dayanarak yapmasıdır. Ebü'l-Kāsım el-Verrâk'ın onun kıyasa dair kitapları kendisi için toplamasını istediğini, topladığı otuz küsur kitabı ona verip bir müddet sonra geri alınca kitapların bazı yerlerine işaretler koymuş olduğunu söylemesi (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 81) eserlerini yazarken zengin bir literatürden yararlandığını göstermektedir.

Eserleri. 1. Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. Taberî'nin tam olarak zamanımıza ulaşan iki kitabından biri olup İslâm dünyasında Kur'an âyetleriyle ilgili Hz. Peygamber, ashap, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden gelen rivayetleri toplamasıyla meşhur olan hacimli tefsiridir. Müellifin kendi görüşleri yanında daha önceki yorum ve tercihleri de ihtiva eden eser ilk defa Mustafa b. Muhammed el-Bâbî el-Halebî tarafından Kur'an'ın her cüzü bir cilt ve sonuncusu fihrist olmak üzere otuz bir cilt halinde basılmıştır (Kahire 1321, 1323-1330, 1373-1376). Ardından Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir ile (I-XVI, Kahire 1955-1969) Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (I-XXIII, Riyad 1424/2003) tarafından iki ilmî neşri gerçekleştirilmiştir. Eserin birçok muhtasarı yanında tercümeleri de bulunmaktadır. Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Sâlih Ahmed Rızâ'nın hazırladığı Muḫtaṣaru Tefsîri'ṭ-Ṭaberî, Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya ile (I-IX, İstanbul 1996) Mehmet Keskin (I-VI, İstanbul, ts.) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 2. Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk*. Günümüze tam olarak ulaşan ikinci eseridir. Daha önce yazılmış ve zamanımıza intikal etmemiş birçok kitaptan yaptığı nakiller dolayısıyla büyük değeri bulunan eseri ilk defa M. Jean de Goeje ile birlikte bir grup şarkiyatçı yayımlamış (I-XV, Leiden 1879-1901), daha sonra çeşitli baskıları, zeyilleri ve muhtasarları yapılmış, farklı dillere tercüme edilmiştir. 3. Ẕeylü'l-müẕeyyel. Târîḫu'l-ümem'in sonunda basılan ve eksik olduğu anlaşılan kitapta Hz. Hatice'yle ilgili bir paragraflık bilgi verilmekte, 8-161 (629-778) arasında yirmi altı farklı yılda vefat eden bazı sahâbî ve tâbiînin isimlerine, kısmen hayat ve şahsiyetlerine dair bilgiler yer almakta, bu arada Resûlullah'tan hadis rivayet eden bazı kişilerin, bunlar

arasında bazı hanımların adları zikredilmektedir. Yâkūt bu kitabın 300 (912-13) yılından sonra kaleme alındığını, 1000 varak hacmindeki çalışmayı hadis ve tarihle uğraşanların elde etmeyi çok istediklerini bildirir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 70-71). el-Münteḫab min Kitâbi Ẕeyli'l-müẕeyyel adıyla yayımlanan (Târîḫ, XI, 491-705) kitaptaki bilgilerin, müellifin tarihinde her yılın sonunda vefat etmiş olan şahsiyetlere dair verdiği kısa bilgileri andıran bir tabakat veya ricâl kitabı olması dikkat çekmektedir. 4. Tehẕîbü'l-âs̱âr ve tafṣîlü's̱-s̱âbit ʿan Resûlillâhi ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem mine'l-aḫbâr. Taberî, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden faydalanarak önce aşere-i mübeşşere ile Ehl-i beyt mensupları ve onların mevâlîsinin rivayet ettiği hadisleri yazmaya başladığı bu eserini tamamlayamamış; ayrıca yazdıklarının bir kısmı da zamanımıza ulaşmamıştır. Hz. Ömer ile eksik olan Abdullah b. Abbas'ın müsnedlerini ikişer ve Hz. Ali'nin müsnedini tek cilt halinde Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire 1982); Hz. Ali'nin müsnedini Nâsır b. Sa'd er-Reşîd (I-IV, Mekke 1404) ve Abdülkayyûm Abdürabbinnebî (I-II, Mekke 1402/1984); Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın müsnedlerini Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ el-Cüzʾü'l-mefḳūd adıyla tek cilt halinde (Dımaşk 1416/1995) yayımlamıştır. 5. Tebṣîrü üli'n-nühâ meʿâlimi'l-hüdâ (et-Tebṣîr fî meʿâlimi'd-dîn). Akaide ait bir risâle olup Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl tarafından notlar ve İbn Bâz'ın bazı ta'likleriyle beraber neşredilmiştir (Riyad 1416/1996). 6. Ṣarîḥu's-sünne. Yine akaide dair eseri Bedr b. Yûsuf el-Ma'tûk yayımlamıştır (Küveyt 1405/1985). Benzer konuda küçük bir risâlesi de el-Cüzʾ fi'l-iʿtiḳād adıyla basılmıştır (Bombay 1311/1893). 7. İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (İḫtilâfü ʿulemâʾi'l-emṣâr fî aḥkâmi şerâʾiʿi'l-İslâm). Bu hacimli eserden iki ayrı parça günümüze ulaşmış ve bunlardan birini F. Kern İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (Kahire 1902; Beyrut, ts.), diğerini J. Schacht Kitâbü'l-Cihâd ve kitâbü'l-cizye ve aḥkâmi'l-muḥâribîn (Leiden 1933) adıyla yayımlamıştır. Taberî bu eserinde Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Evzâî, Hasan-ı Basrî, İbn Ebû Leylâ, Şâfiî gibi fakihlerin görüşlerini ve ihtilâf ettikleri noktaları ele almıştır. 8. el-Câmiʿ fi'l-ḳırâʾât. Yâkūt'un verdiği bilgiye göre Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Suriye ve Mısır'daki kurrânın Kur'an'daki meşhur ve şâz kıraatlerini ve bunların illetlerini anlattığı on sekiz ciltlik bu kitabın (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 45, 65) eksik ve şüpheli bir nüshası Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Sezgin, GAS [Ar.], I/2, s. 168). Müellifin fıkha dair günümüze ulaşmayan başka eserleri de vardır: Basîṭu'l-ḳavl fî

aḥkâmi şerâʾiʿi'l-İslâm, Âdâbü'l-ḳażâʾ, Laṭîfü'l-ḳavl fî aḥkâmi şerâʾiʿi'l-İslâm, el-Ḥafîf fî aḥkâmi şerâʾiʿi'l-İslâm, er-Red ʿalâ ẕi'l-esfâr. Edebü'n-nüfûsi'l-ceyyide ve'l-aḫlâḳu'n-nefîse adlı dört ciltlik eseri de zamanımıza intikal etmemiştir. Bu kitabın Ebû Saîd Ömer b. Ahmed ed-Dîneverî el-Verrâk'ın eline geçtiği ve Suriye seyahati esnasında iki cildini kaybettiği zikredilir (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 76-77). Taberî'ye başka kitap ve risâleler de nisbet edilmiştir; bunların bir kısmı bazı kitaplarının bölüm başlıkları, bazıları başlayıp tamamlayamadıkları veya düşünüp yazamadıklarıdır; bazılarının da ona nisbeti doğru değildir (Rosenthal, s. 5-134; Gilliot, Exégèse, s. 39-68).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), VI, 81-87; ayrıca bk. Mukaddime, I, tür.yer.; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 7-8; XI, 491-705; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 340-343; Hatîb, Târîḫu Baġ-dâd, II, 163, 166, 169; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LII, 188-208; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 405; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 40-94; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 89-90; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 100, 110; XIV, 267-282; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 710-716; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 120-128; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 106-108; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 106-113; Ahmed Muhammed el-Havfî, eṭ-Ṭaberî, Kahire 1963; Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 117-152; I/2, s. 3-25, 168; a.mlf., "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti", İTED, II/1 (1957), s. 19-36; F. Rosenthal, "General Introduction", The History of al-Tabarī, New York 1989,

s. 5-134; Muhammed ez-Zühaylî, İmâm eṭ-Ṭaberî, Dımaşk 1410/1990; Ahmed Abdülbâkī, Min Aʿlâmi'l-ʿulemâʾi'l-ʿArab fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡi'l-hicrî, Beyrut 1990, s. 191-219; Cl. Gilliot, Exégèse, langue et théologie en Islam, Paris 1990, s. 39-68; a.mlf., "La formation intellectuelle de Tabari", JA, CCLXXVI (1988), s. 203-244; a.mlf., "eṭ-Ṭaberî el-faḳīhü'l-müʾerriḫ", Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 37, Bağdad 1988, s. 141-164; a.mlf., "Les œuvres de Tabari", MIDEO, XIX (1989), s. 49-90; Hasan Kurt, Taberî'nin Hayatı

ve Tarihçiliği (yüksek lisans tezi, 1991), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge-New York 1994, s. 73-81; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 52-60; İbrâhim Muhammed Selkīnî, "Ḥayâtü'ṭ-Ṭaberî ve fıḳhuhû ve ictihâdüh", el-İmâm eṭ-Ṭaberî: Faḳīhen ve müʾerriḫan ve müfessiren ve ʿâlimen bi'l-ḳırâʾât (haz. M. Tevfîk Ebû Ali - Meryem Berrî), Beyrut 1422/2001, I, 19-39; İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri", AÜİFD, XVI (1968), s. 79-101; Abdülhüseyin el-Fetlî, "Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaberî ve menhecühû fi'l-ḳırâʾât", MMİIr., XXXIV/2 (1403/1983), s. 175-214; Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", AÜİFD, XLII (2001), s. 97-130; Sıtkı Gülle, "Taberî'nin, Tefsîr'indeki Kırâat Değerlendirmeleri", İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, İstanbul 2004, s. 65-85; U. Martensson, "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Tabarī's History of the Messengers and the Kings", Journal of Islamic Studies, XVI/3, Oxford 2005, s. 287-331; R. Paret, "al-Ṭabarī", EI (Fr.), IV, 607-608; Fikret Işıltan, "Taberî", İA, XI, 594-598; C. E. Bosworth, "al-Ṭabarī", EI² (Fr.), X, 11-16.

Mustafa Fayda

İtikadî Görüşleri.

Başta Câmiʿu'l-beyân adlı tefsiri olmak üzere et-Tebṣîr fî uṣûli'd-dîn, er-Red ʿalâ ẕi'l-esfâr ve Ṣarîḥu's-sünne (Şerḥu's-Sünne, el-Cüzʾ fi'l-iʿtiḳād, ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭaberî) gibi akaide dair eserlerinin yanı sıra Kur'an'ı anlama ve ondan isabetli hükümler çıkarma yöntemine ilişkin kitaplar telif eden Taberî benimsediği itikadî görüşleriyle Ehl-i sünnet'in erken dönem âlimleri arasında yer alır. Genelde Ahmed b. Hanbel'den övgü ile söz edip Selefiyye akîdesine benzer görüşleri benimsemekle birlikte akaid sisteminde aklî delillere de başvurduğu için kısmen Sünnî bir kelâmcı olarak da kabul edilmesi mümkündür. Bazı felsefe kitaplarını okuduğuna ilişkin rivayetlerle (et-Tebṣîr, neşredenin girişi, s. 45) dinde aklî tefekküre başvurulmasını kabul etmeyen Dâvûd ez-Zâhirî'yi reddetmek amacıyla müstakil bir eser kaleme alması da onun dinî düşüncedeki yöntemini gösterir niteliktedir. Öte yandan Taberî'nin Hanbeliyye-Selefiyye mensuplarınca bid'atçılıkla itham

edildiği bilinmektedir (Zehebî, XIV, 277). Eserlerinde Gadîr-i Hum rivayetlerine yer vermesi, Hz. Ali'nin faziletlerine dair nakilleri derlemesi ve çıplak ayak üzerine meshetmeyi câiz görmesi sebebiyle Şîa'ya nisbet edilmesine rağmen (İbn Kudâme, I, 133; İbn Hacer, V, 100) Taberî Sünnî bir âlimdir. Bu husus eserleriyle sabit olduğu gibi Şîa'ya yönelik eleştirilerinden de anlaşılmaktadır. Taberî, yahudilerle hıristiyanlar hakkında nâzil olan bazı âyetlerin kapsamına ehl-i bid'at fırkalarını da dahil etmiştir (Câmiʿu'l-beyân, III, 181; VIII, 106). Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar arasında zuhur eden ihtilâflara ve zaman içinde görülen akaid meselelerine temas edip Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie, Havâric ve Şîa gibi mezhepleri ehl-i bid'at diye niteleyip görüşlerini eleştirirken (Yâkūt, XVIII, 82) aklî tahlillere girişmesi onun akla önem veren Sünnî bir âlim olduğunu ortaya koyar. Taberî, Allah'ın katile uygulanmasını emrettiği kısası namaz gibi terkedilmesi mümkün olmayacak şekilde farz kılmadığını söylemesi örneğinde görüldüğü üzere (Câmiʿu'l-beyân, II, 102) meselelere kapsayıcı bakış yapabilen bir müctehiddir. Ona göre müslümanlar arasında vuku bulan ilk anlaşmazlık hilâfet konusuyla ilgilidir. Ardından kullara ait fiillerin kazâ ve kaderle ilişkisi, büyük günah işleyen müslümanların hükmü ve ircâ meselesi, imanın tanımı ve niteliği, Kur'an'ın mahlûk olup olmaması, kabir azabı, âhirette Allah'ın görülmesi ve Kur'an'ı telaffuz meselesi gibi hususlar birer itikadî mesele olarak gündeme gelmiştir (et-Tebṣîr, s. 156-203; Ṣarîḥu's-sünne, s. 204).

Taberî'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: İnsan için bilgi edinmenin kaynakları duyular ve aklın istidlâlinden ibarettir. Peygamberin verdiği haberler kulak vasıtasıyla işitildiğinden duyular içinde mütalaa edilebilir. Akıl yürütmenin isabetli olabilmesi için kişinin zihnî açıdan sağlıklı olması gerekir. Akıl vahyin bildirdiği hususları imkânsız bulmaz, aksine teyit eder (Câmiʿu'l-beyân, I, 101, 242, 253; VIII, 124; XII, 86-87; XV, 147; et-Tebṣîr, s. 113). Buna göre bilginin kaynakları duyular, akıl yürütme ve haberden ibarettir. Dine nisbetle nakledilen bilgiler Kur'an'a ve meşhur hadislere dayanır. Din Resûl-i Ekrem'in söz ve fiil halinde sunduğu bilgilerle tamamlandığından vasî, hüccet veya başka bir unvanla anılan kişilere nisbet edilen bilgiler muteber değildir (et-Tebṣîr, s. 167). Selefiyye'ye mensup âlimler, illiyyeti ilâhî kudrete sınırlama getireceği endişesiyle kabul etmedikleri halde Taberî mad-dî varlıklarda sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğu kanaatini taşımıştır. Meselâ ateş

varsa yanma ve yakma da zorunlu olarak vardır. Bu prensibin insanların ihtiyarî fiilleri için de geçerli olduğunu benimseyen Taberî söz konusu fiillerin meydana gelmesini Allah'ın bu fiilleri yaratmasına bağlı görmüştür. Ancak iman-küfür, sevap-günah gibi fiillerin oluşmasında kulun kendi seçiminin önemli rolünü de hesaba katmıştır.

İslâm dininin itikadî konularını Allah'ın birliği ve âdil oluşu noktasında toplamak ve bunları nasların yanı sıra duyu verileriyle istidlâlde bulunarak kanıtlamak mümkündür (a.g.e., s. 114). Tabiatın mükemmel kuruluşu ve işleyişi bilgi ve irade sahibi yüce bir yaratıcının eseri olduğunu göstermektedir. Aklın ulaştığı bu sonucu inkârcıların reddetmesi, bu hususun yanlışlığını değil onların arzularını aklın önüne geçirmek suretiyle bir âfete mâruz kaldıklarını belirtir (Câmiʿ u'l-beyân, I, 54-55, 195, 248; II, 65; XI, 86-87). Allah'ın zâtı O'nun varlığını ifade ettiği gibi isimleri de sıfatlarının mevcudiyetini gösterir. İsimler ve sıfatlar vahyin yanı sıra akılla da bilinir. Allah'ın ezelî ve ebedî olan hayat, ilim, kudret, irade gibi sıfatlarının bulunduğunu bilmeyen kimse mümin diye anılamaz (et-Tebṣîr, s. 127-129, 130-134). Tekvin sıfatı O'nun var etmeyi dilediği şeye "ol" demesi anlamına gelir. İlim sıfatı Allah'ın varlık ve olayları vuku bulmadan önce bilmesini kapsar. Bazı âyetlerde bir kısım insanların imtihana tâbi tutulmasının O'nun ortaya çıkacak sonucu bilmesi için gerçekleştirildiğinin ifade edilmesi imtihana konu teşkil eden olayların herkese gösterilmesini sağlamaya yöneliktir (Câmiʿ u'l-beyân, I, 510; III, 164; XVIII, 49; XXX, 347). Naslarda Allah'a atfedilen, fakat akıl açısından O'na nisbet edilmesi mümkün görünmeyen sıfatların bir kısmı ulûhiyyete uygun mânalarla te'vil edilmeli, te'vil edilemeyenler teşbihten tamamen kaçınılmak suretiyle benimsenmelidir. Bunlardan "vech" zât, "yed" nimet ve kuvvet, "cenb" emir, "istivâ" mâlik olma ve hâkimiyet, "ityân" ilim ve nusret anlamındadır (a.g.e., I, 80-81,132-133, 192; II, 329; III, 316; VII, 161; XXVI, 76; XXIX, 38; et-Tebṣîr, s. 134-145; Hüsâm b. Hasan Sarsûr, s. 126, 367, 435). Kur'an Allah'ın kelâmı, kelâmı da sıfatı olduğundan hiçbir ifade içinde ona mahlûk denemez. İnsana ait bir fiil olan Kur'an'ı telaffuz etme ve yazma işi ise mahlûktur (et-Tebṣîr, s. 153-155, 200-201). Zâtını ve sıfatlarını bilmek Allah'ın maddî bir varlık olması mânasına gelmediği gibi âhirette müminlerce görülmesi de maddeye benzemesini gerektirmez.

Akıl rü'yetullahı mümkün görür (Câmiʿu'l-beyân, VII, 303; et-Tebṣîr, s. 150).

İslâm âlimleri ilk dönemlerden itibaren, Allah'ın iradesiyle insanlara ait ihtiyarî fiillerin oluşmasında önemli bir unsur teşkil eden kulun iradesinin sınırları konusunda fikir beyan etmişlerdir. Taberî'ye göre insana ait fiiller kulun kendi seçimi ve Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Kişinin Allah'ın yaratmasına ihtiyaç duymadan kendi kudret ve iradesiyle fiillerini gerçekleştirmesi mümkün olsaydı Allah'tan yardım dilemesine gerek kalmazdı. Halbuki Kur'an'da müminlerin imanda sebat etmek, itaat ve ibadetleri gerçekleştirmek için Allah'tan yardım istemelerinin gerektiği bildirilmektedir (meselâ bk. el-Fâtiha 1/5-6). Müminin hidayetiyle kâfirin inkârı yalnızca kendi fiilleriyle gerçekleşmemekte, insana ait fiiller üzerinde onun farkedemediği ilâhî bir müdahale bulunmaktadır. Buradaki ilâhî fiilin kâfirin iman etmesine engel olacak biçimde sonuç doğurması onun tercihine yönelik bir cezadır; mümini inkâr etmekten koruyacak şekilde sonuçlanması da onun tercihine bağlı bir mükâfattır (Yâkūt, XVIII, 82). Şu halde tevfik olmadan iman, hızlân olmadan inkâr gerçekleşmez.

Peygamberlerin herhangi bir bilgi kaynağına başvurmadan gayb âleminden haber vermeleri ve söylediklerinin olaylarla teyit edilmesi nübüvvetlerinin en önemli delillerindendir. Bütün peygamberler erkeklerden seçilmiştir. Peygamberlerin kendilerine vahyedilen haberlerde ve ilâhî âleme dair müşahedelerinde herhangi bir tereddüt içine düşmeleri nübüvvet sıfatlarıyla bağdaşmaz. Hz. İdrîs ve Îsâ diri olarak gök katlarına yükseltilmiştir (Câmiʿu'l-beyân, III, 278; XIII, 80, 86-87; XVI, 96). Resûl-i Ekrem'in nübüvvetine dair en önemli delil muhtevası, nazmı ve belâgatı itibariyle benzeri meydana getirilemeyen Kur'an'dır. Bundan sonra en önemli delil Tevrat ve İncil'de müjdelenmesi ve bu hususun Ehl-i kitap âlimlerince bilinmesidir. Nitekim Selmân-ı Fârisî'nin müslüman olması bir papazdan aldığı bu tür bilginin izini sürmesiyle gerçekleşmiştir. Ayrıca Hz. Âdem'in yaratılışı ve diğer peygamberlerin tevhid mücadelelerine dair haberler vermesi de nübüvvetinin açık delillerindendir (a.g.e., I, 85, 165, 220, 321-323, 370-372; II, 53-54; III, 266). İsrâ ve mi'rac ruh ve bedenle birlikte vuku bulmuştur, sadece ruhen gerçekleşmiş olsaydı nübüvvete delil teşkil etmezdi. Resûl-i Ekrem'in makām-ı mahmûdu arasat meydanında bütün insanlara şefaat etmesi mânasına gelebileceği gibi Mücâhid b. Cebr'in de

kabul ettiği üzere arşa oturtulması anlamına da gelir. Bunu engelleyen aklî ve naklî bir delil yoktur (a.g.e., XV, 116-117, 147-148). Velî iman ve takvâ sahibi olan müminlerdir. Onlara verilen müjde (Yûnus 10/62-64) dünya hayatında sâdık rüyalar görmeleri veya ölümleri sırasında meleklerce ilâhî rahmete ve rızaya nâil olacaklarının bildirilmesidir (a.g.e., XI, 131-132).

Kıyamet alâmetlerinden nüzûl-i Îsâ'nın mütevâtir hadislere dayandığı dikkate alınarak vuku bulacağına inanmak gerekir (a.g.e., III, 291). Bazı görüşlerin aksine Ye'cûc ve Me'cûc olayı henüz meydana gelmemiştir, kıyametin kopmasından önce gerçekleşecektir (a.g.e., XVI, 22). İnsanın yaratılması esnasında meleklerce bedenine üflenen ruh ölümü anında yine meleklerce bedenden çıkarılıp alınır. Berzah âleminde müminlerin kabirlerinden cennete bir kapı açılır, cenneti seyredip hoş kokusunu alırlar; kâfirlerin kabirlerinden de cehenneme bir kapı açılır ve cehennemi seyredip kötü kokusunu hissederler. Şehidler diğer müminlerden farklı olarak berzah âleminde iken cennet nimetlerinden yararlanır. Bu konuyla ilgili hadisleri reddetmek mümkün değildir. Zaten Allah'ın cansız bir bedeni mükâfatlandırması veya ona azap etmesini akıl da imkânsız görmez. Ayrıca kabir azabına ve nimetine dair Kur'an'da açık deliller vardır (a.g.e., I, 188-189; II, 39; XI, 11-12; et-Tebṣîr, s. 205-212). Ebû Bekir ile Ömer'in hidayet önderleri olmadığını söyleyip onlara ta'netmek Resûlullah'a ta'netmek anlamına gelir; bu sebeple söz konusu tutumu benimseyenlerin İslâm diniyle ilgisi kalmaz. Hilâfet meselesine ilişkin ihtilâfı çözmek için emirliğin Kureyş'e ait olduğunu söyleyen Ebû Bekir'i ashabın tamamına yakın çoğunluğu teyit etmiştir (et-Tebṣîr, s. 156-158; İbn Hacer, V, 101).

Taberî, itikadî konularda aklî istidlâllere başvurmak suretiyle büyük çapta Selefiyye'nin mütekaddim grubundan ayrılmış, belli başlı haberî sıfatları te'vil etmiş, imana bilgi unsurunu eklemiş, ancak bazı âhâd hadisleri mütevâtir kabul etmiş ve tekfirde katı sayılabilecek bir tutum sergilemiştir. Onun, eserleri Ehl-i sünnet'in kaynakları arasında yer almış Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müteahhir dönemi Selef âlimlerine öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Hüsâm b. Hasan Sarsûr, Taberî'nin ilâhî sıfatlara dair görüşlerini yazdığı bir eserde mukayeseli olarak incelemiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân, I, 54-55, 70, 72-73, 76, 80-81, 84-85, 101, 132-133, 165, 188-189, 192, 195, 220, 242, 248, 249, 253, 321-323, 370-372, 510; II, 39, 53-55, 65, 102, 329; III, 164, 181, 266, 278, 291, 316; VII, 161, 300, 303; VIII, 106, 124; IX, 204, 217; XI, 11-12, 86-87, 131-132, 138; XII, 86-87, 119; XIII, 80, 86-87; XV, 116-117, 147-148; XVI, 22, 96; XVIII, 49; XX,129; XXVI, 76; XXIX, 38; XXX, 347; a.mlf., et-Tebṣîr fî meʿâlimi’d-dîn (nşr. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl), Riyad 1425/2004, s. 101, 105, 113-118, 124-129, 130-139, 140-145, 148, 150, 153-212; ayrıca bk. neşredenin girişi; a.mlf., Ṣarîḥu’s-sünne (nşr. Hüsâm b. Hasan Sarsûr, Âyâtü’ṣ-ṣıfât ve menhecü İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî fî tefsîri meʿâ-nîhâ içinde), Beyrut 1424/2004, s. 204, 536-539; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 133; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 82-84; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, II, 107; VI, 53; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 273-277; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü’l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, V, 100-101; Hüsâm b. Hasan Sarsûr, Âyâtü’ṣ-ṣıfât ve menhecü İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî fî tefsî-ri meʿânîhâ, Beyrut 1424/2004, s. 48-51, 126, 367, 435.

Yusuf Şevki Yavuz

Literatür.

Çok yönlü bir âlim olan Taberî hakkında kitap ve tezler halinde birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Kitaplar: Carl Brockelmann, Das Verhältnis von Ibn al-Atirs Kāmil fi’t-ta’rīh zu Tabaris Ahbar errusul wal muluk (Strassburg 1890); Ali Ekber Şihâbî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Muḥammed b. Cerîr Ṭaberî (Tahran 1335 hş.); Abdullah b. Abdülazîz el-Muslih Âl Şâkir, el-İmâm eṭ-Ṭaberî baḥs̱ fi’t-tefsîr (Riyad, ts.); Mahmûd İbnü'ş-Şerîf, eṭ-Ṭaberî ve menhecühû fi’t-tefsîr (Cidde-Riyad 1404/1984); Abdurrahman Hüseyin el-Azzâvî, eṭ-Ṭaberî es-Sîre ve’t-târîḫ (Bağdat 1989); Muhammed Bekir İsmâil, İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî ve menhecühû fi’t-tefsîr (Kahire 1991); Muhammed Muhammed Osman Yûsuf, İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî fî Mıṣr şüyûḫuhû ve telâmiẕuh (Sûhâc 1991); Yâdnâme-i Ṭaberî

Şeyḫu'l-müʾerrihîn Ebû Caʿfer İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî (Tahran 1369 hş.); Muhammed Âsî, Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî ve kitâbühû Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk (Beyrut 1992); el-İmâm eṭ-Ṭaberî fî ẕikrâ mürûri eḥade ʿaşere ḳarnen ʿalâ vefâtihi (I-II, [Rabat], İsisku 1992); Muhammed Umeyre, Deḳāʾiḳu luġati'l-Ḳurʾân fî Tefsîri İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî (I-II, Beyrut 1992); Muhammed el-Mâlikî, Cühûdü'ṭ-Ṭaberî fî dirâseti'ş-şevâhidi'ş-şiʿriyye fî Câmiʿi'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân dirâse luġaviyye edebiyye fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Fas 1994); Muhammed

Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıḳhi'ṭ-Ṭaberî ve Ḥammâd b. Ebî Süleymân (I-II, Beyrut 1994); Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, İmâmü'l-müfessirîn ve'l-muḥaddis̱în ve'l-müʾerrihîn Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî sîretühû ʿaḳīdetühû müʾellefâtüh (Riyad 1417/1996); Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Ricâlü Tefsîri'ṭ-Ṭaberî cerḥan ve taʿdîlen min taḥḳīḳ Câmiʿi'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân li-Aḥmed Şâkir ve Maḥmûd Şâkir (Beyrut 1999); Azmî Sükker, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ fî Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Sayda 1999); Muhammed Abdülazîz Besyûnî Gurâb, ed-Daḥḥâk İbn Müzâhim ḥayâtühû ve menhecühû fi't-tefsîr min ḫilâli merviyyâtihî fî Tefsîri'ṭ-Ṭaberî (Tanta 2000); el-İmâm eṭ-Ṭaberî faḳīhen ve müʾerriḫen ve müfessiren ve ʿâlimen bi'l-ḳırâʾât (ed. Muhammed Tevfîk Ebû Ali - Meryem Berrî, I-II, Beyrut 1422/2001); Muhammed Muhtâr Âl Nûh, el-Muḳārene beyne menheceyi'l-İmâmeyn İbn Cerîr ve'bni Kes̱îr fi't-tefsîr (Cidde 2003); İbrâhim Mahmûd, Sâʿidü'l-vehm manẓûmetü's-serâb eṭ-Ṭaberî ve tefsîruh (Beyrut 2003); Ali Bekir Hasan, eṭ-Ṭaberî ve menhecühû fi't-târîḫ (Kahire 2004); Boaz Shoshan, Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Tabari's History (Leiden-Boston 2004); Ekrem b. Muhammed Eserî, el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr li-ruvâti'l-İmâm İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî elleẕîne revâ ʿanhüm fî kütübihi'l-müsnede el-maṭbûʿa (Amman 2005); Bedr İbn Nâsır Bedr, Aḳvâlü Ebî ʿUbeyde fî Tefsîri'ṭ-Ṭaberî ve mevḳıfuhû minhâ (Riyad 2007); Vefâ Düreysî, eş-Şehîd min ḫilâl Tefsîri'ṭ-Ṭaberî (Beyrut 2008); Hüseyin Ali Harbî, Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî fi't-târîḫ (Amman 2008); Ali Şa'bân, el-Ḥicâc beyne'l-minvâl ve'l-mis̱âl: Naẓarât fî edebi'l-Câḥiz ve tefsîrâti'ṭ-Ṭaberî (Zağvân 2008).

Doktora Tezleri: Nicolaus Fries, Das Heereswesen der Araber zur Zeit der Omajjaden nach Tabarî (1921, Kiel Üniversitesi); Heribert Horst, Die Gewährsmänner im Korankommentar de Tabarī-Ein Beitrag zur Kentnis der

exegetischen Überlieferung im Islam (1951, Bonn Üniversitesi); Moustafa Mandour, Invetaire des lectures extra canoniques sadda d’après les donnés de Tabarī, d’Ibn Dāwūd et d’Ibn Hālawayh thèse complémentaire ([1952 ?], Paris Üniversitesi); A. Hamdi Savlu, Müfessir Taberi ve Tefsirindeki Metodu (1971, AÜ İlâhiyat Fakültesi); Mahmûd Muhammed Şebeke, Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî ve menhecühû fi’t-tefsîr (1976, Ezher Üniversitesi); Ahmed Muhammed el-Avâyişe, el-İmâm İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî ve difâʿuhû ʿan ʿaḳīdeti’s-selef (1403/1983, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi); Abdülazîz b. Sa‘d el-Hallâf, Fıḳhü’l-İmâm İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî fi’l-ʿibâdât (1405/1985, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi); Mahmûd ez-Zeyn b. Ahmed, el-Mebâhis̱ü’l-belâġıyye fî Tefsîri’ṭ-Ṭaberî, ʿilmü’l-meʿânî (1985, Ezher Üniversitesi); Franz-Christoph Muth, Der Kalif al-Mansur im Anfang seines Kalifats (136/754 bis 145/762). Aus der arabischen Chronik von at-Tabari übersetzt und mit historischen und prosopographischen Anmerkungen versehen (1987, Heidelberg Üniversitesi; Frankfurt 1987); Muhammed Emhazûn, Taḥḳīḳu mevâḳıfi’ṣ-ṣaḥâbe fi’l-fitne min rivâyeti’l-İmâm eṭ-Ṭaberî ve’l-muḥaddis̱în (1989, Vücde I. Muhammed Üniversitesi; I-II, Riyad 1994); Nassâr Es‘ad Nassâr, el-İmâm eṭ-Ṭaberî ve ricâlühû fi’t-tefsîr (1994, Lahor, Pencap Üniversitesi); Âmâl Muhammed Abdurrahman Rebî‘, el-İsrâʾiliyyât fî Tefsîri’ṭ-Ṭaberî: Dirâse fi’l-luġa ve’l-meṣâdiri’l-ʿİbriyye (1995, Kahire Üniversitesi; Kahire 1422/2001); Hâlid b. Muhammed el-Gays, Merviyyâtü ḫilâfeti Muʿâviye fî Târîḫi’ṭ-Ṭaberî dirâse naḳdiyye muḳārene (1418, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi; Cidde 2000); Muhammed el-Mâlikî, Dirâsâtü’ṭ-Ṭaberî li’l-maʿnâ min ḫilâli tefsîrihî Câmiʿi’l-beyân ʿan teʾvîli âyi’l-Ḳurʾân (Rabat 1996); Bâbekir el-Belûle Muhammed, el-İmâm İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî ve menhecühû fi’t-tefsîr (1999, Ümmüdermân Üniversitesi); Abdülmecit Okçu, Kıraat Açısından Taberi ve Tefsiri (2000, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Zekî Fehmî Ahmed Şevkī el-Âlûsî, eṭ-Ṭaberî en-Naḥvî min ḫilâli tefsîrih (1984, Bağdat Üniversitesi; Bağdat 1422/2002); Hüsâm b. Hasan Sarsûr, Âyâtü’ṣ-ṣıfât ve menhecü’ṭ-Ṭaberî fî tefsîri meʿânîhâ muḳārene bi-ârâʾi ġayrihî mine’l-ʿulemâʾ (2001, Haydarâbâd el-Câmia en-Nizâmiyye; Beyrut 2004); Hüseyin Akyüz, Taberî Tefsiri’nde Garîbü’l-Kur’an (2004, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Atik Aydın, İbn Cerîr et-Taberî’nin Kur’ân Anlayışı ve Te’vil Tercihleri (2004, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Taberi’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi, Ankara 2005).

Yüksek Lisans Tezleri: Ahmet Yaşar, Taberi Tefsiri'nin Nüzul Sebepleri Açısından İncelenmesi (1987, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yahyâ b. İbrâhim b. Ali Yahyâ, Merviyyâtü Ebî Miẖnef fî Târîẖi'ṭ-Ṭaberî ʿaṣrü'l-ẖilâfeti'r-Râşidiyye dirâse naḳdiyye (Medine İslâm Üniversitesi; Riyad 1410); Hasan Kurt, Taberi'nin Hayatı ve Tarihçiliği (1991, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdullah b. Muhammed Ali, Merviyyâtü Muḥammed b. İsḥâḳ fî Kitâbi'r-Rusül ve'l-mülûk li-Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî ʿan ʿaṣri'r-Râşidîn (1411/1991, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi); Hâlid b. Muhammed el-Gays, İstişhâdü ʿOs̱mân ve Vaḳʿatü'l-cemel fî merviyyâti Seyf b. ʿÖmer fî Târîẖi'ṭ-Ṭaberî dirâse naḳdiyye (1411, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi; Cidde 1998); Abdurrahman Yûsuf Ahmed el-Cemel, Menhecü'l-İmâm eṭ-Ṭaberî fi'l-ḳırâʾâti fi't-tefsîr (1992, Ürdün Üniversitesi); Mehmet Nam, Taberi Tarihi'nde Hz. Musa ile İlgili Verilen Bilgiler Üzerine Bir Araştırma (1996, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Sevgi Tütün, Taberi'nin Camiu'l-Beyan İsimli Eserinde Hz. Aişe'den Yapılan Rivayetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi (1999, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhammed Hayr Muhammed Sâlim Îsâ, Âyâtü'ṣ-ṣıfât ʿinde's-selef beyne't-teʾvîl ve't-tevfîz min ẖilâli Tefsîri'l-İmâm eṭ-Ṭaberî (Ürdün Üniversitesi; Amman 1420/1999); Tâhâ Muhammed Necâ Ramazan, Uṣûlü'd-dîn ʿinde'l-İmâm eṭ-Ṭaberî (Kahire Üniversitesi; Riyad 2005); Yunuscan Olimov, Taberî'nin (310/922) Câmiu'l-beyân'ında nesh (2003, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ergin Çoban, Taberî ve T. İbn-i Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usûl Açısından Değerlendirilmesi (2004, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hasan Ergül, Rivayet Tefsiri Açısından Taberî ve İbn Kesîr Tefsirlerinin Mukayesesi (2004, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Temmâm Kemâl eş-Şâir, Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî fi't-tercîḥ beyne aḳvâli'l-müfessirîn (2004, Nablus Necâh Üniversitesi); Ali Dadan, Taberî Tarihindeki Türklerle İlgili Rivâyetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi, Hz. Peygamber Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar (2006, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Mehmet Suat Mertoğlu

TABERÎ, Muhibbüddin

(bk. MUHİBBÜDDİN et-TABERÎ).

TABERÎ, Ömer b. Ferruhân

(عمر بن الفرّخان الطبري)

Ebû Hafs Ömer b. el-Ferruhân et-Taberî (ö. 200/815 [?])

Astronomi bilgini ve astrolog.

Taberistan’da yaşamış Fars kökenli bir aileye mensuptur; hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kaynakların bir kısmında eserlerinin kendisi gibi bir astronom ve astrolog olan oğlu Ebû Bekir Muhammed’in eserleriyle karıştırıldığı görülür (İbnü’n-Nedîm, s. 332-333). Bazı kitaplarının Latince’ye çevrilmiş olmasından dolayı Avrupa astronomi ve astroloji tarihinde önemli bir yere sahiptir. Latin Ortaçağı’nda adı Omar Tiberiadis, Omar Alfraganus Tiberiadis, Omar Ben Alfarghani Tiberiadis ve Omar Belnalfargdiani Tiberiadis şeklinde geçer. Halife Mansûr zamanında belirli bir yön ve ivme kazanan tercüme faaliyetleri sürecinde astrolojiye duyulan ilgi kadîm kültür havzalarındaki astroloji ve dolayısıyla astronomi literatürünü Arapça’ya aktarma talebini arttırmış, İran’da Sâsânîler döneminde güçlü bir astroloji geleneğinin mevcut olması Abbâsî sarayında Fars kökenli müneccim-mütercimlerin öne çıkmasına yol açmıştır. Bunlardan biri olan Taberî ilk defa adını, yine İran’dan gelen Nevbaht ve Mâşâallah b. Eserî ile birlikte ve Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî’nin iş birliğiyle Bağdat’ı kurmaya girişen Halife Mansûr için bir zîc hazırlamaları sırasında duyurdu. Bu heyetin şehrin kuruluşuna başlamak için en uygun gün olarak hesapladığı 3 Cemâziyelevvel 145 (30 Temmuz 762) tarihi (Ya‘kūbî, s. 25, 28-29) Taberî’nin biyografisine ışık tutması açısından önemlidir. Taberî’nin Batlamyus’un Tetrabiblos’u için yazdığı şerhin bitişine rastlayan 196 Şevvali de (Haziran-Temmuz 812) biyografisiyle ilgili ikinci kesin tarihleme verisidir. Böylece onun 762-812 yılları arasında Bağdat’ta bulunduğunu tesbit eden Pingree, Halife Mansûr’un veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî ile (ö. 190/805) yakın ilişki içine girdiğine ihtimal vermekte, fakat Me’mûn’un veziri Fazl b. Sehl ile (ö. 202/818) tanıştığı rivayetini kuşkuyla karşılamaktadır (DSB, XIII, 538). Bununla birlikte Taberî’nin 812’den sonra Vezir Fazl b. Sehl ile tanışacak kadar yaşamış

olması da mümkün görünmektedir. Nitekim modern kaynaklar onun ölümüyle ilgili tarihi 200 (815) yılına kadar uzatmaktadır.

Taberî, Fazl b. Sehl vasıtasıyla Halife Me’mûn ile tanışmış ve onun için telif ve tercüme çok sayıda kitap kaleme almıştır. Kaynaklar Taberî hakkındaki bilgileri yine bir astronom ve müneccim olan Ebû Ma‘şer el-Belhî’den (ö. 272/886) aktarmaktadır. Belhî’den gelen bilgilere göre Taberî Grek, Süryânî, Fars ve Bâbil kültür havzalarına ait kitapları tercüme etmede uzman bir kişidir; yıldızların hareketi (ilm-i nücûm) ve hükümleri (astroloji) üzerine en önemli reislerden biridir (Sâid el-Endelüsî, s. 55; İbnü’l-Kıftî, s. 242). Onun çalışmalarının bazı müsbet bilim yaklaşımı içinde olan müelliflerin ilgisini çektiği bilinmektedir. Bîrûnî’nin Fi’l-Faḥṣ ʿan nevâdiri Ebî Ḥafṣ ʿÖmer İbni’l-Ferruḫân adıyla yazdığı eser (DSB, XIII, 538) bu özel ilginin bir göstergesidir.

Eserleri. 1. Kitâbü Tefsîri’l-Erbaʿa Maḳālât li-Baṭlamyûs (Uppsala Universitätsbibliothek, MS, Arab, nr. 203). Batlamyus’un İslâm dünyasında Kitâbü’l-Erbaʿa adıyla anılan astrolojiye dair eseri Tetrabiblos için (Lat. Quadripartitum) yazdığı şerhtir. Eserin girişinde tercümenin de Taberî’ye ait olduğu kaydedilmekteyse de İbnü’n-Nedîm onun Ebû Yahyâ el-Bıtrîḳ’in -muhtemelen Grekçe’den- çevirdiği metne dayandığını yazmaktadır. 2. Tefsîr. Sidonlu Dorotheus’un Pentateuch’unun (Kitâbü’l-Ḫamse) Pehlevîce’sine yapılmış şerhtir (Dorotheus’un bugün adı bilinmeyen eserinin İslâm dünyasına intikal şekli için bk. Pingree, Dumbarton Oaks Papers, XLIII [1989], s. 229-231). Arapça metin, David Pingree’nin İngilizce tercümesi, Pentateuch’un orijinalinden günümüze ulaşmış bazı Grekçe ve Latince parçalarıyla birlikte yayımlanmıştır (Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum, Leipzig 1976). 3. Kitâb fi’l-Mevâlîd. Doğum tarihlerinin yıldız falı yorumları üzerine yazılan kitabın bilinen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi’ndedir (nr. 2951). Kaynakları arasında Hermetik literatür ve Batlamyus, Mâşâallah b. Eserî, Dorotheus gibi müelliflerin yer aldığı eserin XII. yüzyılın ilk yarısında Sevillalı John (Johannes Hispalensis) tarafından yapıldığı kabul edilen De nativitatibus adlı Latince çevirisinin dünya kütüphanelerinde en az on altı nüshası bulunmaktadır. 1503’ten 1551’e kadar Venedik’te beş defa basılan esere ilk baskısı sırasında yine Taberî’ye nisbet edilen De interrogationibus adlı bir risâle eklenmiştir. Latince’ye 1217 yılında çevrildiği belirtilen bu risâle

Taberî’nin müstakil bir çalışmasıdır ve daha sonra ayrıca neşredilmiştir (Basel 1533, 1551). De nativitatibus’un bazı yazmalarında yine Taberî’ye izâfe edilen ve Sevillalı John tarafından çevrildiği anlaşılan Liber universus adlı bir başka Latince esere daha rastlanmaktadır. Pingree’ye göre Liber universus’un içeriği De nativitatibus’unkiyle irtibatlıdır ve onun gerçek kapsamı hakkında fikir vermektedir (MTUA, I/1 [1977], s. 8-12). 4. Kitâbü’l-Mesâʾil fî aḥkâmi’n-nücûm (Çorum İl Halk Ktp., nr. 2981, 3015).

Birçok kütüphanede nüshaları yer alan eserin (Sezgin, VII, 112) Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Ali el-Kasrânî’nin yaptığı Muḫtaṣarü’l-Mesâʾili’l-Ḳaṣrâniyye başlıklı bir özeti bulunmaktadır (Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, VIII, 125). 5. Kitâbü’l-İḫtiyârât. Bilinen tek nüshası İskenderiye Kütüphanesi’ndedir (el-Hurûf ve’l-esmâ, nr. 2033-d/2, vr. 42a-52b). 6. Kitâbü’l-Aḥkâm ʿalâ envâʿi’l-mesâʾil ve’l-ḳażâʾ ʿale’d-delâʾil (a.g.e., VIII, 98-100; Sezgin, VII, 112). 7. Risâle fi’stiḫrâci’ẓ-ẓamîr bi-ṭarîḳi’n-nücûm (bk. a.g.e., a.y.). 8. Kitâbü’l-Ḳırânât ve taḥvîli’s-sinîn (a.g.e., VII, 111). 9. Kitâbü’l-ʿİlel. Günümüze ulaşmayan bu eserin adı Bîrûnî’den öğrenilmektedir (İstiḫrâcü’l-evtâr, s. 132). 10. Kitâb fî Ṣûreti’l-küre (Fî Heyʾeti’l-felek). Bîrûnî Taṣṭîḥu’ṣ-ṣuver ve tebṭîḥu’l-küver adlı eserinde buna atıfta bulunmaktadır (Kitâbhâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahran, nr. 5469, vr. 10b). 11. Kitâbü İttifâḳi’l-felâsife ve’ḫtilâfihim fî ḫuṭûṭi’l-kevâkib (İbnü’n-Nedîm, s. 332; İbnü’l-Kıftî, s. 242). 12. Kitâbü’l-Meḥâsin (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, el-Büldân (nşr. M. Emîn Dannâvî), Beyrut 1422/2002, s. 25, 28-29; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 332-333; Bîrûnî, İstiḫrâcü’l-evtâr fi’d-dâʾire (Resâʾilü’l-Bîrûnî içinde), Haydarâbâd 1367/1948, s. 132; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 37, 55, 60; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 241-242; Sezgin, GAS, VII, 111-113; D. Pingree, “‘Umar Ibn al-Farrukhān al-Ṭabarī”, DSB, XIII, 538-539; a.mlf., “The Fragments of the Works of al-Fazārī”, JNES, XXIX/2 (1970), s. 103-123; a.mlf., “The Greek Influence on Early Islamic

Mathematical Astronomy", JAOS, XCIII/1 (1973), s. 32-43; a.mlf., "The Liber Universus of 'Umar Ibn al-Farrukhān al-Ṭabarī", MTUA, I/1 (1977), s. 8-12; a.mlf., "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia", Dumbarton Oaks Papers, XLIII, Washington 1989, s. 227-239; Religion, Learning and Science in the ʿ Abbasid Period (ed. M. J. L. Young v.dğr.), Cambridge 1990, s. 293-295; Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿ alâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿ Arabî, Cidde 1422, VIII, 98-100, 125.

İlhan Kutluer

TABERİSTAN

(طبرستان)

İran’ın kuzeyinde günümüzde Mâzenderan adını taşıyan eyalet.

Eski Pehlevî sikkelerinde Tapurstân, İslâm kaynaklarında Taberistân adı verilen bölge XIII. yüzyıldan itibaren daha ziyade Mâzenderan adıyla anılmıştır. Kuzeyindeki Hazar denizi kıyılarından başlar ve asıl İran platosundan Elburz dağları ile ayrılır. Sâsânîler devrinde “ispehbed” unvanını taşıyan valiler tarafından yönetilen Taberistan, dağlık ve ormanlık yapısından dolayı İran coğrafyasında İslâm fetihlerinin en zor ilerlediği bölgelerden biri oldu. Kûfe Valisi Saîd b. Âs, 30 (650-51) yılında düzenlediği seferler sırasında bölgenin önemli şehirlerinden Âmül’ü fethetti. Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında Maskale b. Hubeyre güçlü bir orduyla bölgeye girdiyse de halkın direnişiyle karşılaştı, ordusu büyük kayıp verdi, kendisi de şehid oldu (Belâzürî, s. 481). Taberistan valiliğine tayin edilen Muhammed b. Eş‘as el-Kindî’nin düzenlediği sefer de sonuçsuz kaldı. Fethedilen merkezlerde vergi yüzünden çıkan isyanların yanı sıra bölge Hâricî isyancıların sığınağı haline geldi. Mühelleb b. Ebû Sufre, Kâzerûn yakınında ağır bir yenilgiye uğrattığı Ezrakīler’i (75/695) takip ederek Taberistan bölgesindeki Hâricî isyanlarını da bastırdı. Taberistan bölgesinin tamamının fethi Mühelleb’in oğlu Yezîd tarafından gerçekleştirildi. Büyük bir ordu ile Taberistan’a giren Yezîd bölgenin mahallî hâkimini (ispehped) vergiye bağladı (98/716-17). II. Mervân döneminde isyancı mahallî idarecilerin eline geçen bölge, Abbâsîler’in iktidara gelmesinin ardından itaat altına alındıysa da Ebû Ca‘fer el-Mansûr devrinde yeniden isyanlara sahne oldu. İsyanlar Hâzim b. Huzeyme et-Temîmî ve Ravh b. Hâtim el-Mühellebî tarafından bastırıldı. Me’mûn döneminde Muhammed b. Hafs b. Ömer’le birlikte Şervîn bölgesini fetheden Mâzyâr b. Kārin bölgenin idaresiyle görevlendirildi. Ancak o da Mu‘tasım-Billâh zamanında vergiyi ödemeyerek isyan etti (224/839). Halifenin Abdullah b. Tâhir kumandasında gönderdiği kuvvetler karşısında yenilgiye uğrayan Mâzyâr yakalanarak getirildiği Sâmerrâ’da idam edildi (225/840). Bu yıllarda Âmül’de oturan valiler tarafından yönetilen

Taberistan bir süre sonra Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir’in idaresine verildi. Öte yandan bölgenin mahallî hâkimlerinden Bâverdî Hükümdarı Kārin b. Şehriyâr 240 (854-55) yılında İslâmiyet’i kabul etti.

Taberistan coğrafî konumu sebebiyle muhalif fırkaların sığınağı olmaya devam etti ve IX. yüzyılın ortalarında bölgede güçlerini arttıran Ali evlâdının eline geçti. Tâ-hirî yönetimine karşı isyan eden Deylemliler’in daveti üzerine Rey’den Taberistan’a gelen Hasan b. Zeyd el-Alevî Deylem, Kelâr, Şâlûs, Rûyân halkının kendisine biat etmesiyle Taberistan Zeydîleri’ni kurdu (250/864). Hz. Hasan neslinden gelen Hasan el-Alevî bölgede hâkimiyeti sağladıktan sonra Âmül’ü ve Sâriye’yi (Sârî) ele geçirdi. Bölgeyi geri almaya çalışan Tâhirî kuvvetleriyle mücadelesine devam etti. Öte yandan Ya‘kūb b. Leys es-Saffâr’la da savaşmak zorunda kaldı. Hasan b. Zeyd, Sâriye ve Âmül’e giren Ya‘kūb’un (260/874) şiddetli yağmurlar yüzünden büyük zayiat verip geri çekilmesinin ardından tekrar Taberistan’a hâkim oldu. Hasan el-Alevî’nin ölümünden (270/884) sonra yerine geçen kardeşi Muhammed b. Zeyd idare merkezini Âmül’den Cürcân’a nakletti. Muhammed b. Zeyd Horasan Valisi Râfi‘ b. Herseme, Saffârîler ve Sâmânîler’le bir süre mücadele etti; Sâmânîler’le yaptığı savaşta aldığı yara sebebiyle öldü. Zeydî ordusunun Cürcân’da yenilgiye uğramasıyla Taberistan Zeydî Devleti’nin birinci dönemi sona erdi (287/900). On dört yıl Sâmânî hâkimiyetinde kalan Taberistan, Zeydîler’in Hüseynî kolundan Hasan b. Ali el-Utrûş’un Sâmânî kuvvetlerini bozguna uğratıp bütün Taberistan’ı ve Cürcân’ı ele geçirerek hükümdarlığını ilân etmesiyle tekrar Zeydîler’in eline geçti (301/914). Başşehir Âmül’ü Sâmânîler’e karşı başarıyla savunan Hasan el-Utrûş’un 304 (917) yılında vefatı üzerine iktidar damadı Hasan b. Kāsım’a geçti. Hasan b. Kāsım’ın yenilip öldürülmesi ve Zeydî hânedanının sona ermesinin ardından bölge Ziyârîler’in eline geçti (316/928). Bu arada kısa sürelerle Büveyhîler ve Sâmânîler arasında el değiştirdi. 342’de (953) Büveyhîler’in, 360’ta (971) yeniden Ziyârîler’in idaresine girdi. Adudüddevle 981’de Taberistan ve Cürcân’ı topraklarına kattı. 426 (1035) yılında Gazneli Mes‘ûd, Âmül’e kadar gelip Taberistan’ı hâkimiyeti altına aldı (Mîtrâ Mihrâbâdî, s. 189-202).

Taberistan, Selçuklular’ın 431 (1040) yılında Gazneliler’i mağlûp ederek Horasan’a hâkim olmalarının ardından Tuğrul Bey’in büyük bir ordunun

başında buraya girmesiyle Selçuklu hâkimiyetine geçti (433/1041-42). Mahallî hâkim Enûşirvân'ın bağlılık arzetmesi ve 100.000 dinar ödemesi karşılığında barış yapıldı. Bölgenin mahallî hâkimleri olan Ziyârîler ve Bâvendîler itaat altına alındı. Taberistan'ı yıllık 50.000 dinar vergi ödemesi şartıyla emîrlerinden Merdâvîc b. Bisû'nun idaresine bırakan Tuğrul Bey çeşitli şehirlere nâibler tayin ettikten sonra Nîşâbur'a döndü. Bununla birlikte Bâdüsbanîler gibi bazı mahallî hânedanların özellikle dağlık bölgelerdeki yarı bağımsız durumu devam ediyordu. Sultan Alparslan, bölgedeki Selçuklu hâkimiyetini güçlendirmek için 458 (1066) yılında İnanç Yabgu'yu buranın idaresiyle görevlendirdi. Hârizmşah Alâeddin Muhammed

devrinde Taberistan Hârizmşahlar'a bağlandı.

Moğol istilâsı sırasında Esterâbâd ve Âmül gibi şehirler tahribata mâruz kaldıysa da Taberistan dağlık ve ormanlık yapısından dolayı istilâyı en hafif atlatan eyaletlerden biri oldu. Taberistan'ın doğusunda bulunan Esterâbâd ve çevresi, İlhanlılar zamanında Horasan'da ikamet eden şehzadelerin başlıca kışlık merkezlerinden biri durumundaydı. Bu devirde eyaletin vergi gelirleri Horasan eyaleti içerisinde hesaplanıyordu. Taberistan için Mâzenderan adının bu dönemde yaygınlık kazandığı görülmektedir. VIII. (XIV.) yüzyıl coğrafyacılarından Hamdullah el-Müstevfî, Mâzenderan adını kullanmakla birlikte zaman zaman Taberistan'ı da zikretmiştir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 159-161, 348, 366). İsim değişikliği resmî kayıtlara da yansımıştır. Nitekim Abdullah b. Muhammed b. Kiyâ el-Mâzenderânî Risâle-i Felekiyye adlı eserinde 750 (1349-50) yılına ait bir bütçede bölgeyi Mâzenderan adıyla zikretmiştir. Söz konusu bütçede Mâzenderan 237 tümen (2.370.000 dinar) vergi gelirine sahipti. Bölge, İlhanlılar'ın yıkılmasından sonra Şiî Mar'aşîler'den Seyyid Kıvâmüddin'in eline geçti. Mar'aşîler döneminde Âmül ve Sâriye'nin etrafı hendekle çevrildiği gibi bölgenin imarına önem verildi. Güçlü bir orduyla bölgeye giren Timur, Mar'aşîler'i mağlûp ederek burayı itaat altına aldı (794/1392) ve Mar'aşîler'i Mâverâünnehir'e sürgüne gönderdi (Zahîrüddîn-i Mar'aşî, s. 233-234). Taberistan 909 (1504) yılında Safevîler'in eline geçti. I. Abbas zamanında Esterâbâd'dan Sâriye ve Âmül'e inşa edilen yol bölgede her mevsimde ulaşımı sağladı. 1294'te (1877) Âmül şehrini Elburz dağları üzerinden Tahran'a bağlayan bir yol daha yapıldı.

Günümüzde 23.756 km² yüzölçümüne sahip Mâzenderan idarî bölgesinin (Ostân-ı Mâzenderân) nüfusu 2006 yılı sayımında 2.833.000 olarak tesbit edilmiştir. Merkezi Sâriye olan idarî bölgenin diğer önemli şehirleri Bâbül (eski adı: Bâr-fürûş), Âmül, Kāimşehr ve Tonkabun'dur. Yoğun ormanlarla kaplı olan bölgede halkın başlıca geçim kaynağı ormancılık, hayvancılık, ziraat, balıkçılık ve avcılıktır. Ziraata elverişli yerlerde başta pirinç olmak üzere ipek, keten, kenevir, narenciye ve bol miktarda meyve yetiştirilir. Burada halı dokumacılığı da yaygındır. Özel coğrafî şartların sonucu olarak İran'ın başka bölgelerine benzemediğinden ekonomik durumu da İran'ın bütününe göre bir hayli farklıdır ve İran'da çay üretilen yegâne bölge burasıdır. Taberistan'da pek çok âlim yetişmiştir. Taberî nisbesiyle meşhur olan bu âlimler arasında tarihçi ve müfessir Muhammed b. Cerîr et-Taberî, fakih Ebü't-Tayyib et-Taberî ve ünlü hekim Ali b. Rabben et-Taberî anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 452, 480-489; İstahrî, Mesâlik (trc. Anonim, nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1367 hş., s. 172-174; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 144-146; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (trc. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1361 hş., II, 519-552; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1366 hş., I-II; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 14-18; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 50, 550; ayrıca bk. İndeks; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 159-162, 348, 366; Zahîrüddîn-i Marʿaşî, Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1368/1989, tür. yer.; M. Hasan Han, Târîḫ-i Ṭaberistân: et-Tedvîn fî aḥvâli cibâli Şervîn (nşr. Mîtrâ Mihrâbâdî), Tahran 1373 hş., s. 116, 223-229, 252-265; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 368-376; H. L. Rabino, Mâzandarân and Astarâbâd, London 1928, s. 35, 45-50, 53, 142-143; a.mlf., "Les dynasties du Mâzandarân", JA (1936), s. 397-474; a.mlf., "L'histoire du Mâzandarân", a.e. (1945), s. 211-243; (1948), s. 243-246; V. V. Barthold, Teẕkire-yi Coġrâfyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372, s. 140-143, 235-244; Mîtrâ Mihrâbâdî, Târîḫ-i Silsileyi Ziyârî, Tahran 1374

hş., tür.yer.; Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydîleri (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19-156; Cl. Huart, “Taberistân”, İA, XI, 598-599; V. Minorsky - [C. E. Bosworth], “Māzandarān”, EI[2] (İng.), VI, 935-940; R. Vasmer - [C. E. Bosworth], “Māzandarān”, a.e., VI, 940-942.

Osman Gazi Özgüdenli

TABERİYE

(طبرية)

Filistin'de tarihî bir şehir.

Filistin'in kuzeydoğusunda Taberiye gölünün batı kıyısında deniz seviyesinin yaklaşık 200 m. altında kurulmuştur. Kudüs'e 161, Dımaşk'a 137 km. uzaklıktadır. Milât-tan önce 20 yılı civarında Filistin bölgesinin Romalı hâkimi Herod Antipas tarafından tesis edilen şehre Roma İmparatoru Tiberios Konstantinos'a izâfeten Tiberias adı verilmiş ve bu ad Arapça'ya Taberiye şeklinde geçmiştir. Taberiye, Dımaşk-Kahire kervan yolu üzerinde bulunduğundan Roma döneminde stratejik bir konumdaydı. Şehirde bir saray inşa ettiren Herod buraya Galilee (Celîle) bölgesinden ve diğer yerlerden nüfus iskân etti. Milâttan sonra 70'te Kudüs'ün yakılmasının ardından birçok yahudi âlimi ve din adamının göç etmesi sonucu Taberiye bir ilim merkezi haline geldi. 150 yılı civarında Sanhedrin denilen yahudi dinî mahkeme meclisinin buraya taşınmasıyla yahudiler açısından şehrin önemi arttı. Nitekim 400 yılı dolayında derlendiği kabul edilen Filistin Talmudu buradaki yahudi din âlimleri tarafından oluşturulmuştur.

Taberiye, müslümanların Filistin'e nüfuz ettikleri dönemde Şürahbîl b. Hasene tarafından kuşatıldı ve bir süre sonra anlaşma yoluyla fethedildi, halkın şehirde kalmasına izin verildi (13/634). Eş'ar ve Lahm gibi Arap kabileleri fethin ardından şehre yerleştiler. Romalılar döneminden beri darphânesi bulunan şehirde 15 (636) yılından itibaren Hâlid b. Velîd dirhem darbettirmeye başladı. Bir ara isyan eden Taberiye halkını Amr b. Âs tekrar itaat altına aldı. Emevîler döneminde şehrin yakınlarında bir saray yapıldı. Bu dönemde Filistin şehirlerinde çıkan isyanlar esnasında Taberiye halkı da ayaklandı (744-745). Şehir 293'te (905-906) Karmatîler'in çıkardığı isyanlar ve ardından ele geçirilmesi sırasında tahrip edildi. Taberiye, Fâtımîler devrinde siyasî açıdan önem kazandı. Bu dönemde şehirde Şiîliğin yaygınlaştığı kaydedilmektedir. Ortaçağ coğrafyacıları ve seyyahları şehrin göl tarafı hariç müstahkem surlarla çevrili olduğunu

belirtir; şifalı kaplıca sularından, hamamlarından ve ortasındaki cuma camisiyle batısındaki Yasemin Mescidi'nden bahseder.

Nâvekiyye Türkmenleri 462 (1070) yılı civarında Kurlu Bey kumandasında Taberiye'ye yerleştiler. Kurlu Bey'in ölümünün ardından Türkmen Beyliği'nin başına geçen Atsız b. Uvak'ın hâkimiyetine giren şehir I. Haçlı Seferi esnasında Haçlı işgal ve istilâsına mâruz kaldı. Haçlı işgali sırasında şehri ziyaret edip bir gece kalan Sem'ânî şehir hamamından övgüyle söz eder (el-Ensâb, VIII, 198). Dımaşk Atabegi Tuğtegin ve Musul Emîri Mevdûd b. Altuntegin kumandasındaki Selçuklu ordusu 11 Muharrem 507 (28 Haziran 1113) tarihinde Taberiye yakınlarında Haçlılar'la yaptığı savaşta 2000 Frank'ı öldürmek suretiyle büyük bir zafer kazandı ve zengin ganimetler ele geçirdi. Hatta Kudüs Kralı Baudouin'in de savaş sırasında esir alındığı, ancak tanınmamasından faydalanarak gizlice kaçıp kurtulduğu rivayet edilir (İbnü'l-Kalânisî, s. 185; İbnü'l-Esîr, X, 496). Taberiye savaşında Haçlılar ağır kayıplar verdikleri gibi daha sonra Selçuklular tarafından civardaki beldelere yapılan hücumlarla ekonomik açıdan da çökertildiler. Hittîn Savaşı'nın ardından Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin fethettiği şehir (583/1187), Eyyûbîler döneminde birbirleriyle mücadele eden

Eyyûbî melikleri arasında el değiştirdi. 590'da (1194) Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Efdal Ali'nin, 626'da (1229) el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in eline geçti. 638 (1241) yılında Eyyûbîler'in Dımaşk kolu hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Ebü'l-Hayş, rakipleri Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Eyyûb ve Kerek hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'a karşı kendisine yardım etmeleri karşılığında Taberiye'yi Haçlılar'a teslim ettiyse de 645'te (1247) Mısır hâkimi el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un Fahreddin İbn Hameveyh kumandasında gönderdiği ordu şehri geri almayı başardı. Ancak şehir Haçlı istilâsı sırasında tahrip edildi ve önemini kaybetti, Aynicâlût Savaşı'ndan sonra Memlük hâkimiyetine girdi (658/1260) ve Safed nâibliğine bağlandı. İbn Battûta'nın kayıtlarından Taberiye'nin VIII. (XIV.) yüzyılda da harabe halinde olduğu anlaşılmaktadır (er-Riḥle, s. 62).

1517 yılında diğer Filistin şehirleriyle birlikte Osmanlılar'ın eline geçen Taberiye XVII. yüzyılda Ma'noğlu II. Fahreddin döneminde tekrar önem kazandı. XVIII. yüzyıl başlarında Hicaz bölgesinden gelen Zeydân kabilesi buraya yerleşti. Daha sonra bir karışıklık devri geçiren ve önemini

kaybeden şehir 1730'da bedevî bir Arap olan Sayda Valisi Zâhir el-Ömer ez-Zeydânî'ye verildi. Zâhir şehri müstahkem hale getirdi ve güvenliği sağladı. Bir kale ve günümüzde mevcut olan ulucamiyi yaptırdı. Taberiye XVIII. yüzyıl sonlarında bir süre Cezzâr Ahmed Paşa tarafından yönetildi. 1799'da Napolyon'un işgaline uğrayan şehir XIX. yüzyılda Akkâ'ya bağlandı. 1837 depreminde büyük zarar gördü. I. Dünya Savaşı'nın ardından İngiliz yönetimi altına girdi. 1920'den itibaren bölgeye iskân edilen yahudiler şehrin civarında yerleşim birimleri kurdular. 1934'te sel baskınına uğrayan Taberiye yeniden inşa edildi. 1948 yılında Araplar ile yahudiler arasındaki çarpışmalarda eski şehir harap oldu. Bu tarihten sonra İsrail yönetimi altına giren şehrin nüfusu 1961'de 20.000 kadarken 2007 verilerine göre 40.000 civarına ulaştı. Ünlü yahudi filozofu İbn Meymûn (Maimonides) vasiyeti üzerine Taberiye'ye defnedilmiştir. 1843 tarihinde yenilenen Câmiu'l-cisr günümüzde müze olarak kullanılmaktadır. Taberiyeli âlimler Taberânî nisbesiyle anılır; bunların en meşhuru muhaddis Süleyman b. Ahmed et-Taberânî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 166-177; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 443-444; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 183-186; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 198-202; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 19-22; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 324; II, 431-432; V, 295; VII, 542; VIII, 590, 657, 661, 697, 699; IX, 231; X, 496, ayrıca bk. İndeks; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim Zeybek), Beyrut 1418/1997, I-IV, bk. İndeks; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 62; G. le Strange, Palestine under the Moslems, Beirut, ts., s. 334-341; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Beyrut 1974, VI/2, s. 260-356; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I-III, bk. İndeks; A. S. Mermercî ed-Dûminikî, Büldâniyye Filisṭîn el-ʿArabiyye (trc. M. Halîl el-Bâşâ), Beyrut 1407/1987, s. 203-211; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1989, s. 52, 68, 72, 76, 220, 250, 251; Mûsâ Semha, "Ṭaberiyye", Mevsûʿatü'l-müdüni'l-Filisṭîniyye, Dımaşk 1990, s. 421-447; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara

2001, s. 118-123; Ramazan Şeşen, Salahaddin'den Baybars'a Eyyûbîler-Memluklar (1193-1260), İstanbul 2007, s. 14, 24, 114, 173, 197, 199, 207, 214, 269; Fr. Buhl, "Taberiye", İA, XI, 599-601; M. Lavergne, "Ṭabariyya", EI² (İng.), X, 18-19.

Cengiz Tomar

TABERSÎ

(الطبرسي)

Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî (ö. 548/1154)

Döneminde İmâmiyye Şîası'nın önde gelen müfessir, fakih ve âlimlerinden.

Büyük ihtimalle Taberistan'da, bazı rivayetlere göre ise Kâşân ve İsfahan arasında bir köy olup Arapça'ya Tabris şeklinde geçen Tefriş'te doğdu. 467 (1075) veya 470'te (1077) dünyaya geldiğini belirten nakiller yanında doksan yaşında öldüğü şeklindeki rivayetler dikkate alınarak 458 (1066) yılında doğduğu kabul edilebilir. Meşhed'de uzun süre kaldığından Meşhedî, ayrıca Radavî diye de bilinir. Sebzevârî'deki ikameti dolayısıyla Sebzevârî olarak da anılmakla birlikte en meşhur nisbesi Tabersî'dir, bu nisbe mutlak olarak kullanıldığında kendisi kastedilir. Ebü'l-Vefâ Abdülcebbâr b. Ali el-Mukrî er-Râzî, Ebû Ali b. Şeyh et-Tûsî, Muvaffakuddin Hüseyin b. Feth el-Vâiz el-Bekrâbâdî, Ebû Tâlib Muhammed b. Hüseyin el-Hüseynî ve Hasan b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî gibi âlimlerin derslerine devam etti. Tahsilinden sonra bir süre Horasan'da hocalık yaptı. Başta oğlu Radıyyüddin olmak üzere Reşîdüddin İbn Şehrâşûb et-Tabersî, Müntecebüddin el-Kummî, Kutbüddin er-Râvendî ve Burhâneddin Muhammed Ali el-Kazvînî gibi öğrenciler yetiştirdi. 523'te (1129) Meşhed'den ayrılarak Sebzevâr'a yerleşti ve eserlerinin çoğunu telif ettiği ömrünün son yirmi beş yılını burada geçirdi (Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 400). 548 (1154) yılının kurban bayramı gecesi Sebzevâr'da vefat eden Tabersî'nin naaşı Meşhed'e nakledilerek Katlgâh diye bilinen yerde, diğer bir rivayete göre ise İmam Ali er-Rızâ'nın abdest alıp guslettiği yerde defnedildi.

Eserleri. Tabersî'nin tefsir alanındaki çalışmalarının önem taşıdığı kabul edilmekte, günümüz Şiî dünyasında müfessirliğiyle öne çıkmaktadır. 1. Mecmaʿu'l-beyân* li-ʿulûmi'l-Ḳurʾân (Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân). Eser üzerinde muhtelif ihtisar çalışmaları yapılmış ve Farsça'ya

tercüme edilmiştir. 1852'den itibaren gerçekleştirilen baskıları dışında Ahmed Ârif ez-Zeyn (Tahran 1322-1324), Muhammed Emîn el-Âmilî (Beyrut 1377/1957), Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî (Kahire 1378/1958; Tahran 1379/1339 hş.), Seyyid

Fazlullah el-Yezdî et-Tabâtabâî ve Hâşim er-Resûlî (I-X, Beyrut 1406/1986) tarafından neşredilmiştir. 2. el-Kâfî eş-şâfî min kitâbi'l-Keşşâf (et-Tefsîrü'l-vecîz, et-Tefsîrü'ṣ-ṣaġīr). Tabersî, Mecmaʿu'l-beyân'dan sonra Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ındaki edebî özellikleri bu çalışmasında bir araya getirmiştir (EI² [İng.], X, 40). 3. Cevâmiʿu'l-câmiʿ et-Tefsîrü'l-vasîṭ. Müellifin, oğlu Hasan'ın isteği üzerine yazdığı, tefsirle ilgili çalışmalarının sonuncusu olan bu eser, el-Keşşâf'tan alıp yazdıklarına kendi tefsirinden bazı bölümlerin eklenmesiyle meydana gelmiştir. İlk taşbaskı neşrinden (Tahran 1302, 1321) sonra Ebü'l-Kāsım Gürcî (Gerecî ?) (I-II, Tahran 1347-1359 hş.; Kum 1409/1367 hş.) ve Âyetullah Kādî Tabâtabâî (Tebriz 1383) tarafından yayımlanmıştır. 4. İʿlâmü'l-verâ bi-aʿlâmi'l-hüdâ. İspehbed Alâüddevle Ali b. Şehriyâr b. Kārin adına Hz. Peygamber'in, Fâtıma'nın ve on iki imamın faziletlerine dair Şiî ve Sünnî kaynaklarından derlenen bilgilere dayanılarak kaleme alınan bir eserdir. Çeşitli baskıları bulunan kitabın ilk neşirlerinden biri Necef'te yapılmış (1970), ilmî neşri Ali Ekber el-Gaffârî'nin tashihleri ve dipnotlar ilâvesiyle gerçekleştirilmiş (Beyrut 1399/1979), ayrıca bir komisyon tarafından gözden geçirilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985). 5. el-Âdâbü'd-dîniyye li'l-ḫizâneti'l-Muʿîniyye. Ahlâka dair olan eser, İsmâilî fedâilerince 521 (1127) yılında öldürülen Horasan emîri ve Sultan Sencer'in veziri Muînüddîn-i Kâşî'ye ithaf edilmiş olup henüz neşredilmemiştir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 18). 6. el-Müʾtelef mine'l-muḫtelef beyne eʾimmeti's-selef. Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Mesâʾilü'l-ḫilâf adlı eserinin şerhidir (nşr. Mehdî er-Recâî, Meşhed 1410). 7. Tâcü'l-mevâlîd. Hz. Peygamber, Fâtıma ve imamlarla ilgili biyografik bir çalışmadır (Kum 1406/1985). 8. Nes̱rü'l-leʾâlî. Hz. Ali'nin sözlerinin alfabetik sıraya göre düzenlenip kaydedildiği küçük bir risâledir (Musa O. A. Abdul, XV/2-3 [1971], s. 101). Tabersî'nin bunların dışında en-Nûrü'l-mübîn, Künûzü'n-necât, et-Temhîd fi'l-uṣûl, Münyetü'z-zâhid, el-Fâʾiḳ, el-ʿUmde, Feżâʾilü'z-Zehrâʾ, Meʿâricü's-suʾâl, Ṣaḥîfetü'r-Rıżâ ve el-Cevâhir fi'n-naḥv gibi eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Târîẖ (Hüseynî), s. 420-421; Abdülcelîl el-Kazvînî, Kitâbü'n-Naḳż (nşr. Celâleddin el-Hüseynî Urmevî), Tahran 1331hş./1952, s. 304; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ, Necef 1380/1961, s. 135; Mustafa el-Hüseynî et-Tefrîşî, Naḳdü'r-ricâl, Tahran 1318, s. 266; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, IV, 340-359; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef 1385/1965, II, 216-217; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, Beyrut 1411/1991, V, 342-349; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, II, 444; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 398-401; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 18; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, s. 420; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîẖu'l-ʿulemâʾ ʿabre'l-ʿuṣûri'l-muẖtelife, Beyrut 1403/1983, s. 433-435; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 279-295; Musa O. A. Abdul, "The Unnoticed Mufassir Shaykh Ṭabarsī", IQ, XV/2-3 (1971), s. 96-120; Ali Asgar Halebî, "Ṭabersî ve Mecmaʿu'l-beyân", Neşr-i Dâniş, III/1, Tahran 1361/1983, s. 19-22; E. Kohlberg, "al-Ṭabrisī (Ṭabarsī)", EI² (İng.), X, 40-41; Nebîl Ebû Amşe, "eṭ-Ṭabersî, el-Fażl b. Ḥasan", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XII, 507-508.

Mustafa Öz

TABHÂNE

(bk. İMARET).

TABİAT

(الطبيعة)

Yaratılış, seciye, bir varlığın aslî yapısı, maddî dünya anlamında bir terim.

Sözlükte “yaratmak, inşa etmek, biçim vermek; mühürlemek” anlamlarındaki tab‘ masdarından isim olan tabîat eski lugatlarda “yaratılış, seciye, yaratılıştan gelen aslî yapı” mânalarında kaydedilir (Lisânü’l-ʿArab, “ṭbʿa” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ṭbʿa” md.; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ṭbʿa” md.). Râgıb el-İsfahânî’ye göre tabiat, tab‘ın “mühürlemek” anlamından gelmekte olup yaratılış veya alışkanlıklar yoluyla nefse nakşedilen temel yapıyı anlatır; ancak yaratılış için kullanımı daha yaygındır (el-Müfredât, “ṭbʿa” md.). Terim olarak tabiat, bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamını, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen etkeni, doğuştan sahip olunan aslî yapıyı (fıtrat), bilimsel veya metafizik açıdan ele alınan mad-dî dünyayı, hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder. “Bir varlığın aktif unsurlarının ve temel niteliklerinin toplamı” anlamındaki mahiyet de tabiat mânasına gelir. Öz (essence) ve cevher (substance) terimleri de tabiatı anlatır. Ancak ayrı ayrı söz edildiğinde öz ve cevher varlığın statik durumuna, tabiat ise içsel eğilimlerine ve dinamik yapısına işaret eder.

Fizik çerçevesinde tabiat, maddî nesnelerin toplamını veya hareketin ve onu takip eden sükûnun ana ilkesini göstermek için kullanılır. Tabiat felsefesi ve tabiat bilimleri denildiğinde maddî cevherlerin kanunlarını, özelliklerini, oluş ve bozuluş süreçlerini inceleyen çalışmalar anlaşılır. Metafizik alanında tabiat organik bütünlük gibi daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu mânada tabiat Yunanca’daki “physis” (kendi doğal sonucunu yaratacak dinamizme sahip maddî varlık) terimine çok yakındır. Physis ve bunun karşılığı tabiat kendi kendine hareket imkânını yaratan bir tür nefse sahip olarak düşünülür. Bununla birlikte Allah’tan başka bütün varlıkların mümkün varlıklar kategorisine dahil edilmesi onları zorunlu varlık olan Allah’a bağlı hale getirdiği için İslâm düşüncesindeki tabiat terimi physise

göre farklılık arzeder.

Tabiat felsefesinde ortaya çıkan meseleler tabiatın birliği düşüncesi etrafında odaklanmaktadır. İyonya filozoflarının hepsi tabiat filozoflarıydı ve bütün varlıkların ilkesi olarak tesbit edebilecekleri temel maddelerin peşindeydi. Bu dönemde hava, su, ateş ve toprak (daha sonra Empedokles'in bunlara eklediği yeniden toplanma ve dağılma özellikleri) sırasıyla yahut hepsi birden varlığın ilkesi sayılmıştır. Günümüzde ise eter veya başka maddeler ya da enerji bütün maddî varlığın ilkesi, ana dayanağı diye kabul edilmektedir. Bütün varlıklara kaynaklık eden bu ana madde konusundaki statik birliğin yanında dinamik birlik de araştırılmaktadır. Başka bir deyişle evrende meydana gelen bütün değişikliklerin arkasında tek bir ilke aranmaktadır. Tabiata metafizik bir temel arandığında yaratıcı Tanrı'nın yaratılan şeylerden ayrılması felsefede gelenekleşmiştir. Mekanizm, her şeyin salt olarak bir cevherden diğerine doğru ilerleyip açıklanabileceğini kabul ederken teleolojik görüşler nihaî sebebe daha büyük önem verir ve farklı varlıkların son amaçlarına odaklanır. Bütün varlıkları nihaî bir gayeye bağlamak ve her varlığın içine bir anlam yükleyerek onu bu hedefe ulaşacak şekilde yönlendirmek tabiatta monoteizmin egemen olduğu anlamına gelir.

İlk Yunan düşünürlerinde tabiat materyalist değil hylozoist (maddenin canlılığı) yahut animist bir yorumla anlaşılıyordu ve şekillendirici fonksiyon "nous"a (akıl) yahut rasyonel prensibe veriliyordu. Bunun ardından Demokritos, Epikuros, Lucretius gibi atomcular tarafından saf atomculuk geliştirilmiş, her şeyin ruha sahip olduğu ve ruhun ince atomlar tarafından meydana getirildiği iddia edilerek bütünüyle maddeye indirgenen bir tabiat görüşü

benimsenmiştir. Bu görüşte madde tek gerçek kabul edildiğinden dünyada var olan her şey maddî sebeplerin sonucu durumuna düşürülmüş ve herhangi bir teleolojik açıklamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Bu kabulde zihne yahut ruha ait sanılan her şey maddenin görünümlerinden ibaret sayılmış, rasyonellik duyulara, irade de içgüdülere indirgenmiş, insan ise zihinsel süreçleri doğuran maddî elementlerin özel biçimde düzenlenmesinin meydana getirdiği aşamalardan biri haline getirilmiştir. Böylece sistemde özgürlüğe, sorumluluğa ve ölümsüzlük düşüncesine yer bırakılmamıştır.

Eflâtun’un tabiat felsefesi bütünüyle metafiziktir ve soyut düşünceye dayanır. Aristo ise aklî tecrübecilik denilen yöntemle bağımsız bir fizik yani tabiat felsefesi oluşturmuştur. Daha sonra Epikuros, Demokritos’un mekanist görüşlerini, Stoacılar da (Revâkıyyûn) Herakleitos’un dinamik anlayışını canlandırıp geliştirmiş, Yeni Eflâtuncular ise bu alanda tamamen soyut düşünceler ileri sürmüştür.

Aristocu dört sebep teorisinin Meşşâî modeldeki etkisine bağlı şekilde tabiatta hiçbir hadisenin belli bir sebebin dışında olamayacağı, tabiatta tesadüfe ve şansa imkân bulunmadığı, âlemde determinizmin hüküm sürdüğü fikri felsefe tarihinde geniş kabul görmüştür. Tabiatta boşluk kabul etmeyen ve madde-sûret teorisini esas alan Meşşâîler’in âlem anlayışında mekân ve zaman cisim ve hareketten bağımsız birer realite olarak düşünülemez. Meselâ İbn Sînâ’ya göre hareketin, içinde gerçekleştiği mekân boşluk demek değildir; mekân, kuşatan cisimle kuşatılan cismin temas ettiği zihnî bir alan olup dış dünyada boşluk yoktur (ʿUyûnü’l-ḥikme, s. 23 vd.). İslâm filozofları, tabiattaki oluşu Allah’ın hür iradesi yerine O’nun küllî bilgisine bağlamak suretiyle nisbî bir determinist tabiat görüşüne meyletmişlerdir. Nitekim onlar, fizikî sebepleri tabii hadiselerin yakın sebebi sayarken bütün sebepler zincirini hakiki sebep olan Allah’a bağlamış, tabii olanları mecazi sebep diye nitelemiştir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar tabiattaki sebepliliğe vurgu yaparken buradan âlemdeki gaye, nizam ve inâyet fikrine ulaşmanın ve bütün bunları Allah’ın ilim, hikmet ve kudret sıfatlarına bağlamanın daha mâkul olduğunu savunmuşlardır.

Gazzâlî de sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekle birlikte bu ilişkinin tabii varlıkların yapısından gelen bir zorunluluk olmadığını ileri sürmüştür. Gazzâlî’de tabiat, Allah’ın hür ve mutlak iradesiyle müdahale edebileceği bir zorunsuzluk alanı diye kabul edilmiş, böylece mûcizelerin meydana gelişine imkân sağlanmıştır. Onun Tehâfütü’l-felâsife’de İslâm filozoflarına yönelttiği eleştirilerle bu mesele kurumsallaşmış bir tartışmanın odağı haline gelmiştir. Esasen İslâm filozoflarının nisbî determinizmine ilk eleştiri Gazzâlî’den önceki kelâmcılar tarafından yöneltilmiştir (meselâ bk. Bâkıllânî, s. 56 vd.). Determinizm fikri, kelâm sisteminde Allah’ın mutlak kudreti ve fâil-i muhtâr oluşu inancıyla uzlaştırılamaz bulunmuş ve sabit tabiatlar yahut tabiat kanunları fikri reddedilerek endeterminizme

meyledilmiştir. Kelâmcılarda araya giren tabii sebepler zincirine zorunlu bir etkinin tanınmaması, oluşun her safhasında Allah'ın yaratma fiilinin ön plana alınması, âlemdeki her çeşit oluşun Allah'ın sürekli yaratıcı iradesine bağlanması hâkim bir fikirdir. Allah ile âlem arasındaki ilişki sadece ilâhî sebep planında düşünülmüş ve tabii sebeplere görece bir etki tanınmıştır. Varlık esasına dayanan Meşşâî felsefenin aksine kelâmda oluş esas alınmış ve âlem Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir oluş-bozuluş (kevn-fesad) süreci olarak tasavvur edilmiştir. Tabiatı sistemli bir şekilde açıklamaya çalışan bu ilk müslüman düşünürlere göre âlem atomlardan oluşmuştur ve değişkendir. Atomlar basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundur. Bu basit cevherler birbiriyle bitişerek terkipler oluşturur veya birbirlerinden ayrılır, böylece varlıkta oluş ve bozuluş meydana gelir. Kelâmcıların atom nazariyesinde arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı, yaratılan her şeyin birbirinden bağımsız cüzlerden meydana geldiği kabul ediliyordu. Bu cüzlerin bir araya gelmesine ve ayrılmasına sebep olan da onlardaki içkin güç değil Allah'ın yaratmasıdır. Bu şekilde kelâmda Allah'ın müdahalesiyle sürekli yeniden yaratılan bir âlem telakkisi geliştirilmiştir.

Kelâmcılar maddeciliğin felsefede ortaya çıkan değişik temsilcilerini tabîiyyûn, dehriyye, muattıla gibi adlarla sınıflandırmışlardır. Tabîiyyûn adı genellikle, maddenin görünümlerinde ve duyumlarda ortaya çıkan çeşitliliğin kökenini onun doğasında arayan akımları belirtmek için kullanılır. Buna göre doğal olayların sebebini yalnızca tabiatta ve tabii nesnelerde aramak gerekir. Bütün olaylar (maddî ya da zihinsel süreçler) yeterli açıklamalarını zorunlu tabiat kanunları içinde bulur. Bu eğilim kelâmcılarca şirk sayılmıştır (bk. TABİATÇILAR). Bazı kelâm âlimleri, sonuçları tabiattaki sebeplere bağlamakla birlikte her ikisinin de Allah tarafından yaratıldığını kabul eden, sebepleri yaratanın onların doğal sonuçlarını da yaratması gerektiğini savunan Mu'tezile'yi bu tanımın dışında tutarlar. Böylece göreli bir determinizmin varlığı olumlanmış olmaktadır. Bu anlayışta Allah müsebbibü'l-esbâb (tabiattaki her şeyin belli bir sebeplilik içinde yürümesini takdir eden) diye görülmektedir.

Tabiatı kendi gerçeklik zemininden koparmadan bir semboller alanı olarak gören kelâmcılar bu alanın sembolize ettiği aşkın gerçekliği delillendirmek amacıyla istişhâd (istidlâl) bi'ş-şâhid ale'l-gāib (analoji) yöntemini

geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım içinde küllîlerle cüz'îler, soyutla somut arasında bir irtibat kurularak gerçekliği bütünüyle maddeye indiren veya tamamen maddenin ötesine taşıyan yaklaşımlar arasında bütüncül bir orta yol bulunmuştur. Bilgi kaynaklarını da hem reel (beş duyu) hem ideal (aklî) alanı kuşatacak biçimde oluşturan kelâmcılar böylece gerçekçi bir varlık ve tabiat anlayışını temellendirmişlerdir. Bu kabulde Allah hakkında bilgi sahibi olmayı mümkün kılan kavram ve kategorilerin tabiatta mevcut olduğunu savunmuşlardır. Başından itibaren kelâmın -tabiatı esaslı bir tahlil alanı ve sağlam bir veri kaynağı şeklinde görmeye imkân verecek şekilde- bilgi teorisinde akla ve doğru habere tecrübeyi de eklemesi bu amaca yöneliktir. Bu yöntemin bir yandan aklın özgürleşmesi demek olan rasyonalizmin bir yandan da eşyanın bilgisinin eşyadan öğrenilmesi demek olan ampirizmin yolunu açacak nitelikte olduğu söylenebilir.

İnsan aklına dayalı biçimde ortak tecrübe alanı durumundaki tabiattan hareket etmek suretiyle Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaya çalışan felsefî faaliyete tabiat teolojisi denir. Buna göre yaratan ve yarattıklarını koruyup gözeten nitelikleriyle Tanrı hakkında fikir veren en temel bilgi alanı tabiattır; nitekim bu alan için "varlık kitabı" denilmiştir (meselâ bk. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, II, 437). Yaratıcı kudret olarak Tanrı, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve delil şeklinde kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da tabiatı algılama ve onu Allah'ın varlığına tanıklık eden semboller dünyası olarak yorumlama yeteneğiyle donatılmıştır. Allah'ın insana kendini rasyonel olarak açacağını, buna giden yolun aklî ve fikrî çabaya bağlı bulunduğunu söyleyen ontolojik delilin aksine

tabiat teolojisinin kullandığı kozmolojik delilde tabiata dayalı tecrübe öne çıkarılmaktadır. Tabiat teolojisi bakımından Tanrı sadece mekanik olarak kabul edilen evrenle değil evrenin içindeki bireyle de ilgilidir. Atomcu nazariyenin ifade ettiği şekliyle oluş halindeki evrenin sürdürülebilirliği kadar Tanrı'nın birey ve toplum hayatında yer tutması ve ahlâka kaynaklık etmesi de ön plana alınmaktadır. Nitekim kendi dışındaki varlıklarla ve tabiatla ilişkisinde Kur'an'ın öne çıkardığı Tanrı sadece yaratmakla kalmaz, aynı zamanda yaratmasını adalet üzere yapar, yaratmasına rahmet ve merhametini eş kılar. O'nun yaratması, açıklamaya çalışılan duyu verilerinin algıladığı âlemle (âfâk) sınırlı olmayıp kavranması gereken bir

psişik dünyayı da (enfüs) kapsar (Fussılet 41/53). Bu yaklaşım, Allah ile tabiat ve genel olarak yarattığı alan arasındaki ilişkiyi -felsefe ve mistisizmde yapılanın aksine-sadece ontolojik ve epistemolojik bir ilişki olmaktan çıkarır ve işin içine aksiyolojiyi, ahlâkı ve estetiği de koyar.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Mücmelü’l-luġa (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), Beyrut 1404/1984, II, 592; Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Resâ˒ilü’l-Kindî el-felsefiyye (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 43-44, 129; Bâkıllânî, et-Temhîd (McCarthy), s. 56 vd.; İbn Sînâ, ˓Uyûnü’l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 23 vd.; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 65-66; Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, el-Mu˓teber fi’l-ḥikme (nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, II, 437; İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1972, s. 359 vd.; İsmail Hakkı İzmirli, Feylesûfü’l-˓Arab Ya˓ḳūb bin İsḥâḳ el-Kindî (trc. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1382/1963, s. 89 vd.; G. N. Atiyeh, Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs, Islamabad 1967, s. 82 vd.; Majid Fakhry, Islamic Occasionalism, London 1968, s. 37; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş˒etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 443 vd.; Şaban Ali Düzgün, Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri, Ankara 2005.

Şaban Ali Düzgün

TABİATÇILAR

(الطبيعيّون)

İyonyalı filozoflar gibi tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik kurma çabası içinde olan İslâm filozoflarının temsil ettiği akım.

Milâttan önce VI. yüzyılda yaşayan Tales, Anaximenes, Anaximandros, Herakleitos gibi tabiatçı filozoflar evrenin ana maddesinin ne olduğunu sorgulamışlardır. Maddenin canlı olduğu (hylozoïsme) öğretisini benimseyen bu düşünürler varlığın ilkesinin toprak, hava, ateş ve su olduğunu; bunların taşıdığı soğukluk, sıcaklık, yaşlık ve kuruluk gibi karşıt niteliklerin etkilemesiyle maddî kâinatın teşekkül ettiğini savunuyorlardı. Bazı İslâm düşünürleri bu fikri benimsediğinden tabîiyyûn (tabiatçılar, natüralistler) diye anılmıştır (İbn Cülcül, s. 77-78; Sâid el-Endelüsî, s. 52). Gazzâlî filozofları sınıflandırırken birinci gruba materyalistleri (dehriyyûn), ikinci gruba tabiatçıları, üçüncü gruba ilâhiyatçıları yerleştirir. Ona göre tabiatçı filozoflar bir bilim adamı titizliğiyle tabiatı incelemiş, hayvanların anatomisini araştırarak orada yüce Allah'ın eşsiz hikmetlerini ve eserinin ilginçliğini görmüş, evrenin yaratıcısı Allah'ın varlığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte nefsi insanın maddî varlığının bir parçası sayarak ölümle birlikte ruhun da yok olacağını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşım onların âhireti, cenneti, cehennemi, kıyameti ve hesap vermeyi inkâr etmelerine yol açmıştır.

Tabiatçı filozoflar bütün fizik ve metafizik gerçeklikleri maddeye indirgeme eğiliminde olduğundan bilginin kaynağı sorununda sansüalist, yöntem konusunda tümevarımcı, varlık felsefesinde realisttir. Bu felsefenin İslâm toplumuna aktarılmasıyla dinî nasları akılcı bir yaklaşımla yorumlayan Mu'tezile'nin tabiat ilimlerine olan ilgisi özellikle Nazzâm'ın çalışmalarıyla ileri bir seviyeye ulaşmışsa da onların bu ilgisi temel İslâm inançlarının sınırları dışına çıkmamıştır (Mâcid Fahrî, s. 120). Bazı yazarlar İbnü'r-Râvendî'yi de tabiatçılar arasında değerlendirme eğilimindedir (a.g.e., s. 134); ancak kendisine muhalif kaynakların bildirdiği kadarıyla o sadece peygamberliği değil tabiatçı filozoflardan farklı olarak Allah'ın varlığını

inkâra varan materyalist bir düşünürdür. İslâm toplumunda kendisinden tabiatçı filozof diye söz edilen ilk düşünür ve bilginin Câbir b. Hayyân olduğu bilinmektedir. Her ne kadar Câbir'in çalışmaları tıp, astronomi, matematik, felsefe gibi ilimlere yayılmışsa da o her şeyden çok kimyacı sıfatıyla tanınır. Temsil ettiği tabiat felsefesi küçük âlem-büyük âlem (insan-evren) anlayışına ve semavî güçlerin yeryüzündeki olaylara etkisi fikrine dayanmaktadır. Ayrıca evrenin nicelik boyutu üzerinde ısrarla durması ve ilim anlayışında ölçme ve deneye büyük önem vermesi de evrende temel ilkenin sayı olduğu şeklindeki Pisagorcu sistemin onun tabiat felsefesindeki bir yansımasıdır. Tabiatta maden, bitki ve hayvan şeklinde sıralanan varlık mertebeleri içinde madenler seviyesinin Câbir'in eserlerinde özel bir yeri vardır. Madenlerin sadece oluşumları açısından değil dönüşümleri açısından da ele alınması onun kimya çalışmalarının hareket noktasını oluşturur. Daha sonra Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin felsefe, matematik, astronomi, optik, meteoroloji, psikoloji, ahlâk, kimya, mûsiki gibi alanlarda eser vermesi ve tabiat bilimleri alanında birçok eser kaleme alması sonraki nesilleri yüreklendirmiştir. Nitekim Kindî'nin talebesi olan İbnü't-Tayyib es-Serahsî üstadı gibi atomculuğu reddeden görüşleri savunmuş, çeşitli atmosfer olaylarını ve dağların işlevlerini ele aldığı çalışmalarıyla tabiat bilimlerinin gelişmesine katkılarda bulunmuştur.

İslâm düşüncesinde tabiatçı filozof ismini en çok hak eden âlimin Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî olduğunda şüphe yoktur. Yaşadığı dönemin hoşgörü ortamında Eflâtun felsefesinden esinlenerek deist dünya görüşünü temellendirmeye çalışan filozof, hakikate ulaşmada dine ve bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç olmadığını iddia ettiği için gerek çağdaşları gerekse daha sonraki filozof ve kelâmcılar tarafından eleştirilmiş, mülhidlik ve zındıklıkla damgalanmıştır. Bazıları da onu bir taraftan Aristoculuk'tan sapmakla, diğer taraftan Sokrat öncesi natüralistlerin görüşlerini benimsemekle suçlamıştır. Râzî'nin tabiat felsefesi konusundaki görüşleri onun, Gazzâlî'nin tabiatçı filozoflarla ilgili tasnifindeki hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını kabul eden grup içinde yer aldığını gösterir. Koyu bir rasyonalist olan, çalışmalarında gözlem, deney ve tümevarım yöntemini uygulayan Râzî, tıp ve kimya alanındaki başarıları yanında atomist görüşleriyle de dikkat çekmektedir ki bu yaklaşımlar geleneksel tabiatçı felsefenin tipik özelliklerine işaret eder (DİA, XXXIV, 481). Meşşâî felsefedeki statik madde anlayışına karşılık Râzî, yapısı gereği maddenin

dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca ruh göçünü (tenâsüh) savunduğu için tipik bir natüralisttir. Ruhun ölümsüzlüğüne inandığından salt materyalistlerden, tenâsühü kabul ettiği için kelâmcılardan ayrılır. Kozmik varlığın oluşum ve işleyişini beş ezelî ilke adını verdiği bir sistemle yorumlayan filozof bunun kendisine ait orijinal bir sistem olduğunu iddia etse de Allah, küllî nefis, ilk heyûlâ, mutlak zaman ve mutlak mekân diye

sıraladığı bu ezelî prensipler fikrini Pisagor, Empedokles ve Demokrit gibi Sokrat öncesi tabiat filozoflarından aldığı ve kendi düşüncesini bu görüşler üzerine kurduğu konusunda ciddi eleştiriler vardır (Bîrûnî, s. 243). Bununla birlikte Râzî'nin felsefesinin kaynaklarını sadece söz konusu tabiat filozoflarıyla sınırlandırmak doğru değildir; bu kaynaklara ruh ve heyûlâ konusunda Eflâtun'un ve diğer metafizik kavramlarda Maniheizm ve Mecûsîlik unsurlarının eklenmesi mümkündür (Walzer, s. 29). Klasik kaynaklarda Râzî'nin tabiat olaylarının yorumu üzerine otuz iki eser kaleme aldığı söylenirse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Otobiyografisi niteliğindeki es-Sîretü'l-felsefiyye'de tabiat bilimleri ve metafizik alanında telif ettiği birçok eseri zikrederken özellikle "sem'u'l-kiyân" adını verdiği tabiat bilimine girişle ilgili olarak zaman, mekân, dehr, boşluk gibi fizik kavramlarına dair risâleler; evrenin şekli, gök cisimlerinin dairesel hareketlerinin sebepleri gibi doğrudan tabiat felsefesini konu alan eserler yazdığını zikreder (es-Sîretü'l-felsefiyye, s. 108-109). İslâm felsefesinde tabiatçı filozoflar dehrîlerden farklı şekilde bir yaratıcının varlığını inkâr etmezler, Bâtınîler'den ayrı olarak da doğru bilgiye ulaşmada akıl ve deney dışında mistik bir kaynağa başvurmazlar. Dolayısıyla bu filozofların hedefi tabiata dayalı bir metafizik kurmaktır. Onlar için aslolan varlığı açıklamada deney ve tümevarım yöntemlerinin kullanılmasıdır. Her ne kadar kâinatı yaratan Allah'ın varlığını kabul etseler de nübüvveti ve dini kabule yanaşmamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir er-Râzî, es-Sîretü’l-felsefiyye (nşr. P. Kraus, Resâ˒il felsefiyye içinde), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 108-109; Ebû Hâtim er-Râzî, A˓lâmü’n-nübüvve (nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A‘vânî), Tahran 1397/1977, s. 1-2; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâ˒ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 77-78; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind, Beyrut 1403/1983, s. 243; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 52 vd.; Gazzâlî, “Dalâletten Kurtuluş”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 349; R. Walzer, Greek into Arabic, Oxford 1962, s. 6, 16, 29; L. E. Goodman, “Rāzī’s Myth of the Fall of the Soul: Its Function in his Philosophy”, Essays on Islamic Philosophy and Science (ed. G. F. Hourani), Albany 1975, s. 29; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2000, s. 120, 134; İlhan Kutluer, “İbnü’r-Râvendî”, DİA, XXI, 182-183; a.mlf., “İbnü’t-Tayyib es-Serahsî”, a.e., XXI, 230, 231; Mahmut Kaya, “Kindî, Ya‘kūb b. İshak”, a.e., XXVI, 46-50; a.mlf., “Râzî, Ebû Bekir”, a.e., XXXIV, 479, 480, 481.

Burhan Köroğlu

TÂBİÎN

(التابعون)

Sahâbeyi müslüman olarak gören ve müslüman olarak ölen ikinci nesli ifade eden terim.

Sözlükte “bir kimsenin yolundan gitmek, onu izlemek” anlamındaki teba‘ kökünden türeyen tâbi‘in (bir kimseye uyan, onu izleyen) çoğulu olan tâbiîn (tâbiûn) kelimesinin terim anlamı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hâkim en-Nîsâbûrî tâbiîni “sahâbeyle görüşüp konuşan, onlardan dini ve sünenleri öğrenen kişiler” olarak tanımlarsa da sahâbeden semâı olmayıp onları sadece görenleri de tâbiînden saymaktadır (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 42, 45). Sahâbeden sonraki bütün tabakalarda yer alan râviler için hadisi duydukları sırada mümeyyiz ve zâbıt olma şartından söz eden Hatîb el-Bağdâdî tâbiîyi, “bir sahâbînin yanında bulunup ona talebelik eden kimse” diye tarif etmektedir (el-Kifâye, s. 22, 52). İbn Hibbân ise bir kimsenin tâbiî sayılabilmesi için sahâbî ile görüştüğü zaman ondan duyduğunu anlayabilecek yaşta olması gerektiğini söylemektedir. Bu sebeple o bazı sahâbîleri çocuk yaşta gören Halef b. Halîfe gibi kişileri tâbiînden saymamıştır. Fakat yerleşik kabule göre bir kimsenin tâbiînden sayılması için sahâbî ile görüşmesi yeterlidir (İbnü’s-Salâh, s. 302; Nevevî, II, 607; İbn Hacer, s. 110-111). Tâbiîn kelimesi ilk defa, “Tâbiînin en hayırlısı Üveys’tir” anlamındaki hadiste Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır (Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 224). Resûl-i Ekrem’den rivayet edilen bazı hadislerde sahâbenin ardından gelenlerin onlardan sonraki en hayırlı nesil olduğu ifade edilmekteyse de (meselâ bk. Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 1; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâ-be”, 210-216) bu rivayetlerde tâbiîn lafzı geçmemektedir. Âlimlerin çoğunluğu, tâbiîn adının Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “ve’llezîne’t-tebeûhüm” (onların yolunu samimiyetle izleyenler) ibaresinden (et-Tevbe 9/100) kaynaklandığını söylemektedir. Fakat âyetlerin bağlamı, bu ibarenin ilk müslümanlardan sonra İslâm’ı kabul eden sahâbîlere işaret ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu lafzın tâbiîn nesline olduğu gibi kıyamete kadar gelecek bütün müslümanları kapsadığı da belirtilmiştir. Tâbiînden İkrime el-Berberî ise Kur’an’daki “ve âharîne

minhüm” (onlardan olan başkaları) ibaresini (el-Cum‘a 62/3) tâbiîn diye yorumlamıştır (Kurtubî, XVIII, 93).

Âlimler tâbiîni çeşitli tabakalara ayırmıştır. Müslim’e ait olan en sade tasnife göre sahâbenin büyükleriyle sohbet eden ve rivayetlerinin çoğunu onlardan alanlara “kibâr-ı tâbiîn”, sahâbe yanında tâbiînden de hadis rivayet edenlere “evsât-ı tâbiîn”, az sayıda sahâbe ile karşılaşıp rivayetlerinin çoğunu diğer tâbiîlerden alanlara “sıgār-ı tâbiîn” denir. İbn Sa‘d tâbiîni önce beldelere göre tasnif etmiş, her beldeyi de tarih sırasına göre tabakalara ayırmıştır. Hadis usulü literatüründe en çok karşılaşılan tasnif ise Hâkim en-Nîsâbûrî’nin on beş tabakalı sınıflandırmasıdır. Bu tasnifin, çoğunluğu muhadramûndan oluşan birinci tabakasında Saîd b. Müseyyeb, Kays b. Ebû Hâzim, Ebû Osman en-Nehdî, Kays b. Ubâde, Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Ebû Recâ el-Utâridî gibi aşere-i mübeşşere ile görüşen kimseler yer almaktadır. Fakat Hâkim’in bu tabakada andığı bazı isimler aşere-i mübeşşere ile görüşmemiş, hatta bazıları onların vefatından sonra dünyaya gelmiştir. İkinci tabakada Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda‘, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Hârice b. Zeyd; üçüncü tabakada Şa‘bî, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Kādî Şüreyh b. Hâris ve akranları bulunmaktadır. Ayrıca muhadramûn, Hz. Peygamber devrinde doğup ondan semâı olmayan çocuklar, herhangi bir sahâbîden semâı olmayan İbrâhim b. Süveyd en-Nehaî gibi kişiler, sahâbeden bazıları ile görüştükleri halde tebeu’t-tâbiînden sayılanlar tâbiînin başka tabakalarını teşkil etmekte, kendi şehirlerinde en son vefat eden sahâbîleri görenler ise on beşinci tabakada yer almaktadır (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 44-46). Resûl-i Ekrem devrinde müslüman oldukları halde onu göremedikleri için “muhadram” denilen Esved b. Yezîd en-Nehaî, Ebû Osman en-Nehdî, Alkame b. Kays, Kays b. Ebû Hâzim, Mesrûk b. Ecda‘, Üveys el-Karanî (Veysel Karanî), Kādî Şüreyh gibi kişiler tâbiînin büyüklerinden sayılmıştır.

Tâbiîn döneminin başlangıcı ve sonuyla ilgili tartışmalar izâfîdir. Teoride tâbiîn devri Resûlullah’ın vefat ettiği gün başlamakla birlikte gerçekte bu neslin ağırlıklı olarak yaşadığı dönem olan 65-135 (684-752) yılları arasıdır. 150 (767) yılı civarında tebeu’t-tâbiîn devrinin başladığının belirtilmesi (Sehâvî, III, 351), ayrıca 140’tan (757) sonra vefat edenlerin tâbiînden sayılmayacağı yönünde görüşlerin bulunması yukarıdaki tarihlendirmeyle

uyuşmaktadır. Bazı kaynaklarda, son sahâbî kabul edilen Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'nin 110 (728) yılındaki vefatından hareketle tâbiîn

tabakasının bu tarihten sonra başlatılması ve onu gören son tâbiî sayılan Halef b. Halîfe'nin ölüm tarihine (180/796) kadar sürdürülmesindeki amaç 110 yılına kadar sahâbe, 180 yılına kadar tâbiîn rivayetinin devam ettiğini göstermektir.

En faziletli tâbiînin kim olduğu hususunda genellikle Ahmed b. Hanbel'in Saîd b. Müseyyeb'i Alkame b. Kays ve Esved b. Yezîd'e tercih ettiğine dair rivayetler kaydedilmekle birlikte her beldenin âlimleri kendi beldelerindeki bir tâbiîyi diğerlerinden üstün saymıştır. Meselâ Medineliler'e göre Saîd b. Müseyyeb, Kûfeliler'e göre Üveys el-Karanî, Basralılar'a göre Hasan-ı Basrî, Mekkeliler'e göre Atâ b. Ebû Rebâh en faziletli tâbiîdir. Hz. Peygamber, "Tâbiînin en hayırlısı Üveys'tir" dediği halde gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse diğerlerinin yaptığı farklı tercih ilimde veya başka bir ölçütte üstünlüğün dikkate alındığını düşündürmektedir. Tâbiîn neslinde öne çıkan kadın âlimlerin en meşhurları Hafsa bint Sîrîn, Amre bint Abdurrahman, Âişe bint Talha b. Ubeydullah ve Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye'dir. Ömer b. Abdülazîz'in Ebû Bekir b. Hazm'a gönderdiği, hadislerin tedvin edilmesine dair emirde rivayetleri derlenecek kişiler arasında Amre bint Abdurrahman da anılmaktadır.

Tâbiîn nesli daha çok Emevîler döneminde yaşamıştır. Tâbiîn âlimleri, bu devirde bazı olaylar yüzünden idarecilere karşı tavır aldıkları gibi yine siyasî sebeplerle ortaya çıkan problemleri ve bunların toplumsal sonuçlarını dinî ve ilmî açıdan tartışmışlar; toplumu iç savaşa sürükleyecek isyanlardan kaçınmakla birlikte yöneticilerin tasarruflarını eleştirmek suretiyle fikrî mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Bu dönemde yoğun biçimde tartışılmaya başlanan konuların başında iç savaşlardaki ölüm vak'alarına bağlı olarak büyük günah (kebîre) ve kader meseleleri yer alıyordu. Teorik temelli bu tartışmalarda Hasan-ı Basrî gibi bazı isimler ön plana çıkmakla beraber Emevîler'e karşı fiilen mücadele eden ve sonuçta dönemin idarecileri tarafından öldürülen Saîd b. Cübeyr gibi şahsiyetler de bulunmaktaydı. Tâbiîn devrinde İslâm coğrafyasının sınırları Mâverâünnehir'den İspanya'ya kadar ulaşmış, Arap olmayan unsurlar arasında hızlı bir İslâmlaşma faaliyeti başlamıştır. Fethedilen bölgelerin İslâmlaşmasında

buralara devlet tarafından eğitici olarak gönderilen tâbiîn âlimlerinin büyük katkısı olmuş, bu sayede kendilerine mevâlî denilen yeni bir unsur ortaya çıkmıştır. İslâm'a giren bu kişiler, kendi kültür birikimlerini yeni inançlarıyla mezcederek İslâmî ilimlerin gelişmesinde rol oynamıştır.

Bu dönemde ilmî faaliyetler özellikle Hicaz, Irak ve Suriye'de yoğunlaşmıştır. Hicaz'da Medine ve Mekke, Irak'ta Basra ve Kûfe önemli merkezlerdi. Sahâbe devrinde belirginleşmeye başlayan Hicaz-Irak ayırımı tâbiîn döneminin sonuna gelindiğinde artık ehl-i hadis-ehl-i re'y şeklinde biliniyordu. Medine'de hicrî birinci yüzyılın sonlarında "fukahâ-i seb'a" adıyla anılan yedi âlim tâbiîn neslinin en önemli isimleriydi. Bu devrin başlarında Kûfe'de Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Esved b. Yezîd, Kādî Şüreyh gibi şahsiyetler bulunmakla birlikte bunların bütün bilgilerine sahip olan Nehaî ile Şa'bî, Kûfeli tâbiînden ilk akla gelen âlimlerdi. Mekke'de Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân; Basra'da Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Katâde b. Diâme; Dımaşk'ta Mekhûl b. Ebû Müslim öne çıkan isimlerdi. Tâbiîn içinde zühd ve takvâlarıyla tanınan sekiz kişi (Âmir b. Abdullah, Üveys el-Karanî, Herîm b. Hayyân, Rebî' b. Huseym, Ebû Müslim el-Havlânî, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda' ve Hasan-ı Basrî) hakkında kendisi de aynı nesilden olan Alkame b. Mersed'den gelen rivayetler müstakil bir eserde toplanmıştır (bk. bibl.).

Tâbiîn İslâmî ilimlerin teşekkülünde en önemli rolü oynayan nesillerdendir. Birçok tâbiîn âliminin görüşleri sonraki yüzyıllar boyunca referans kabul edilmiştir. Meselâ rivayet tefsirinin önemli bir örneği olan İbn Ebû Hâtim'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'inde yaklaşık 16.283 isnaddan 11.829'u tâbiîne ve sonraki âlimlere dayanmaktadır. Sahâbe arasında tefsir bilgisiyle meşhur olan Abdullah b. Abbas'ın yetiştirdiği talebelerin önde gelenlerinden Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr ve İkrime el-Berberî daha çok tefsir alanında tanınmıştır. Ayrıca Katâde b. Diâme, Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh ve Süddî gibi isimler de tefsirle ilgilenmiştir. Bunlardan bazıları hocalarından duyduklarını aktarmakla kalmamış, müstakil tefsir çalışmaları da yapmıştır. Ehl-i kitap'tan Kâ'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi bazı kimselerin İslâm'a girmesine bağlı olarak İsrâiliyat'ın yaygın biçimde kullanılmaya başlanması, gayba dair yorumlar yapılması, belirli fırkalara mensubiyetten kaynaklanan düşüncelerin ve farklı kültürlerden gelen etkilerin yorumlara aksetmesi

tâbiîn tefsirini sahâbe tefsirinden ayıran özelliklerdir. Ayrıca bu dönemde tefsir biçim değiştirmiş, basit ihtiyaçları gözeten soru-cevap yahut kısa açıklamalar şeklindeki yaklaşım yerini Kur'an'ın tamamını tefsir etmeyi hedefleyen anlayışa bırakmıştır.

Bu devrin başlarında hadis rivayeti genelde sözlü olarak devam etmekteydi. Fakat ezberden rivayeti gerekli görüp hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar zamanla azınlıkta kalmış ve etkilerini yitirmiştir. Hadislerin Kur'an'la karışma ihtimalinin bulunmadığı bu dönemde hocaların şahsî görüşlerinin hadislerden ayırt edilemeyeceği endişesi ortaya çıkmış, ancak hem yazının giderek gelişmesi hem de hadislerin her geçen gün çok daha fazla kişi tarafından bilinir hale gelmesi bu tür endişelere yer bırakmamıştır. Tâbiîn döneminin ayırt edici unsurlarından biri de isnad sisteminin ve ricâl tenkidinin yaygınlık kazanmasıdır. İsnad uygulamasının başlangıcı için bir tarih belirtmek güçtür. Fakat tâbiîn âlimleri, sahâbe döneminde ilk örnekleri görülen isnad uygulamasının teorik temellerini oluşturma yolunda en önemli adımı attıkları gibi rivayetleri isnadla birlikte aktarmaya gayret etmişlerdir. Yine de tâbiîn devrinin başlarında hadislerin sonraki dönemler kadar sistemli ve katı bir isnad kullanımının bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Bu devirde mürsel rivayetlerin fazlalığı isnadın henüz her yönüyle sistematik hale gelmediğini göstermektedir. Öte yandan hadis rivayetinde tamamı âdil kabul edilen sahâbe nesliyle sonraki nesiller arasında fark gözetildiği için tâbiîne mensup kişiler cerh ve ta'dîle tâbi tutulmuştur. Tâbiîn neslinde, ilk ricâl tenkitçilerinden sayılan İbn Sîrîn'in yaptığı gibi rivayetin kimden alındığına dikkat edilmesi gerektiğini söyleyen birçok âlim yetişmiştir.

Hocaların hâfızasında veya yazılı metinlerinde dağınık halde bulunan hadislerin derlenmesine de (tedvîn) bu dönemde başlanmış ve bu faaliyet âdeta tâbiînle özdeşleşmiştir. Tâbiîn devrinde hadis uyduranların çoğalması yanında ileri gelen sahâbe ve tâbiînin vefatı üzerine Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz, Medine Valisi Ebû Bekir Muhammed b. Amr b. Hazm'a gönderdiği bir mektupla tedvîn faaliyetinin başlatılmasını emretmiştir. Tedvînin kapsamı başta tartışma konusu olmuş, Ömer b. Abdülazîz bazı rivayetlere göre sadece Hz. Peygamber'e ait hadislerin toplanmasını istemiş, bazı rivayetlere göre ise sahâbe kavillerinin de yazılmasını emretmiştir. Sadece Resûl-i Ekrem'den gelen rivayetleri toplayanların yanı

sıra İbn Şihâb ez-Zührî gibi adı tedvînle özdeşleşenler sahâbe kavillerini ve tâbiîn görüşlerini de derlemiştir. Zührî'nin tercihinin doğruluğu

kısa bir süre sonra anlaşılmış, Resûlullah'ın hadisleri sahâbe kavilleri ve tâbiîn fetvalarıyla birlikte toplanmaya başlanmıştır.

Tâbiîn nesli fıkıh ilminin gelişiminde çok önemli rol oynamış, fıkıh bu devirden itibaren müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül sürecine girmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde sosyal hayatla yakından ilişkili olup pratik karakter arzeden fıkıh tâbiîn devrinde giderek nazarî bir mahiyet kazanmıştır. Abdülmelik b. Mervân ve Ömer b. Abdülazîz dışındaki Emevî halifelerinin dinî ve fıkhî meselelere karşı ilgisiz tavırları fıkhın ferdî gayretlerle ve hoca-talebe ilişkisi içinde ekolleşerek gelişmesine yol açmıştır. Bu dönemde fıkhın öğrencilere okutulması, fetvaların ilim meclislerinde tartışılması ve farklı görüşlerin ortaya çıkması, fıkıh ilminin gündelik hayattan giderek uzaklaşıp nazarî bir ilim haline gelmesinin başlıca tezahürleri arasında yer alır. Tâbiîn görüşlerinin bolca görüldüğü ilk döneme ait fıkıh kitaplarında tâbiîn fetvasının sahâbe kavline tercih edildiği durumlara çokça rastlanır. Tâbiîn âlimlerinin verdikleri hükümlerde bulundukları bölgenin bir dereceye kadar etkisi olmuşsa da bunlarda sahâbe tabakasındaki hocalarının etkisi büyüktür. Ayrıca siyasal ve sosyal ortam, dile hâkimiyet ve etnik durum da âlimlerin dinî konulara yaklaşımını, meseleleri kavrayışlarını ve yorumlamalarını etkileyen unsurlardır. Yine tâbiîn devri kelâm ilminin temellerinin atıldığı bir dönem olmuş, bu devirde revaçta olan tartışma konularıyla ilgili tavırlar Mu'tezile, Havâric, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye gibi fırkaların zuhuruna tesir etmiştir. Tâbiîn âlimleri kıraat ilmi açısından da önemli olup meşhur yedi kıraat imamından Mekkeli Ebû Ma'bed İbn Kesîr, Kûfeli Âsım b. Behdele ve Dımaşklı İbn Âmir bu nesildendir.

İslâm tarihinde yazılan ilk eserler siyer ve megāzî alanına aittir. Tâbiîn neslinden Urve b. Zübeyr de bu sahanın ilk müellifidir. Onu Şa'bî, İbn Şihâb ez-Zührî ve İbn İshak takip etmiştir. Tefsir alanında ilk eserin Halife Abdülmelik b. Mervân'ın isteği üzerine Saîd b. Cübeyr tarafından 80 (699) yılından önce kaleme alındığı belirtilmektedir. Ayrıca tâbiînden Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh'ın tefsirlerinin olduğu zikredilmekle birlikte bugün Hasan-ı Basrî ve Mücâhid b. Cebr'e

nisbet edilerek basılan tefsirlerin onlara aidiyeti ihtilâflıdır. Bu dönemde hadis sahasında yazılan eserlerden günümüze ulaşan en eski örnek Hemmâm b. Münebbih'in eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa'sıdır. Kaynaklarda tâbiîn âlimlerinin fıkıh alanında telif ettikleri eserlerden söz edilmesine rağmen günümüze sadece Zeyd b. Ali'nin el-Mecmûʿ fi'l-fıḳh'ı ulaşmıştır.

Tâbiîn hakkında yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmıştır. Mübârek b. Seyf b. Mehdî el-Hacerî'nin et-Tâbiʿûne'ṯ-ṯiḳāt el-mütekellem fî semâʿihim mine'ṣ-ṣaḥâbe mimmen lehüm rivâyetün ʿanhüm fi'l-Kütübi's-Sitte (elif-ze), (Medine 1411, el-Câmiatü'l-İslâmiyye), Ali Akay'ın Tabiûn Döneminde Tefsir Hareketleri (1996, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Mustafa Macit Karagözoğlu'nun Maktû Hadis ve Delil Değeri (2007, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans çalışmalarıyla Abdüşşâfî Ali Câbir'in Ḫaṣâʾiṣü'l-fıḳhi'l-İslâmî fî ʿahdi't-tâbiʿîn (Kahire 1975, Câmiatü'l-Ezher), Mübârek b. Seyf b. Mehdî el-Hâcerî'nin et-Tâbiʿûne'ṯ-ṯiḳāt el-mütekellem fî semâʿihim mine'ṣ-ṣaḥâbe mimmen lehüm rivâyetün ʿanhüm fi'l-kütübi's-sitte (sin-ʿayn) (Medine 1415/1994, Câmiatü'l-İslâmiyye), Yusuf Suiçmez'in Hadiste Ref' Problemi (Mevkuf ve Maktû Hadislerin Resulullah'a İzâfesi) (2005, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Arif Ulu'nun, Tâbiûnun Sünnet Anlayışı (2006, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "tbʿa" md.; Alkame b. Mersed, Zühdü'ṯ-ṯemâniye mine't-tâbiʿîn (nşr. Abdurrahman el-Feryevâî), Medine 1404; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 134; V, 176, 292-293; VI, 70-75; VIII, 484; İbn Ebû Hâtim, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1417/1997, VI, 1869; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṯ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 41-46; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 68-70, 148-153; II, 31, 144; a.mlf., et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, XVI, 280; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 22, 52; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ, s. 302;

Kurtubî, el-Câmiʿ, Kahire 1372, VIII, 238; XVIII, 93; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefî), Medine 1408/1987, II, 607; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1414/1993, s. 110-111; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 351; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 206-214; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable’t-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 75-99, 293-309, 323-336, 481-527; Rifʿat Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu’s-sünne fi’l-ḳarni’s̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 60-71; Sezgin, GAS (Ar.), I, 63-82; Ahmet Hasan, İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi (trc. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 33, 47, 80-81; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 33; M. Akif Koç, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (doktora tezi, 2001), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 3, 11, 50, 101, 128; Susan A. Spectorsky, “Tābiʿūn”, EI[2] (İng.), X, 28-30.

Arif Ulu

TABÎÎYYÂT

(الطبيعيّات)

Meşşâî gelenekte tabiat ilimleri alanına giren konuları ve bunlara dair eserleri ifade eden bir terim.

İlk ve Ortaçağ ilim ve felsefesinde, duyularla algılanan organik ve inorganik varlıklar alanında meydana gelen her çeşit oluş ve bozuluşun (kevn ve fesad), değişen ve değişime uğramayan (hareket ve sükûn) varlıkların ilke ve özelliklerinin nelerden ibaret olduğunu gözleme dayanarak araştıran ilimler el-ulûmü't-tabîiyye ve kısaca et-tabîiyyât diye anılmaktadır. İslâm filozof ve bilginlerinin ilimler tasnifiyle ilgili eserlerinde tabiat ilimlerinin sekiz ilimden meydana geldiği görülmektedir. Bu durum, Aristo'nun tabiat ilimleri alanında yazdıklarını mantık külliyatındaki gibi sekiz sayısıyla sınırlama ve bu geleneğe bağlı kalma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Filozofun bu alanda yazdıkları sayıca daha çok olmakla birlikte Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîler, yaptıkları tasniflerde sekiz sayısını aşmamak için bazan iki eseri (ilmi) bir başlık altında vermişlerdir. Hatta aynı filozofun farklı eserlerinde yer alan tasniflerdeki eser adlarında bu farklılığı görmek mümkündür (Kaya, s. 128-131). Meşşâî gelenekte felsefe ve ilimlerin en olgun ve sistematik eseri sayılan İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ külliyatının tabiat ilimlerine ayrılan ve eṭ-Ṭabîʿiyyât başlığı altında yer alan söz konusu sekiz ilmi içeren eserler şöyle sıralanmıştır: es-Semâʿü'ṭ-ṭabîʿî (fizik), es-Semâʾ ve'l-ʿâlem (gök ve yeryüzü), el-Kevn ve'l-fesâd (oluş ve bozuluş), el-Efʿâl ve'l-infiʿâlât (etkiler ve edilginler), el-Maʿâdin ve'l-âs̱ârü'l-ʿulviyye (madenler ve meteoroloji), en-Nefs (psikoloji), en-Nebât (bitkiler), el-Ḥayevân (hayvanlar-canlılar). Sekiz ilmin dışında tıp, veterinerlik, avcılık, çiftçilik, firâset, rüya tabiri, astroloji, sihir, tılsım, simya ve kimya gibi bilgi şubeleri ise tabîiyyâtın alt dalları sayılmakta ve bunlar da kendi içlerinde çeşitli dallara ayrılmaktadır (Sıddîk Hasan Han, I, 65).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, I, 368; Farâbî, Fî mâ yenbaġī en yüḳaddeme ḳable teʿallümi'l-felsefe (nşr. F. Dieterici,

eṣ̱-Ṣ̱emeratü'l-merżıyye fî baʿżi'r-risâlâti'l-Fârâbiyye: Alfārābī's Philosophische Abhandlungen içinde), Leiden 1890, s. 51; a.mlf., İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. A. Gonzalez), Madrid 1953, s. 83-87; İbn Sînâ, Fî aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye (nşr. Emîn Hindiyye, Tisʿu resâʾil içinde), Kahire 1908, s. 108-110; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I, 65; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 128-131.

Mahmut Kaya

TABÎİYYÛN

(bk. TABİATÇILAR).

TÂBİR

(bk. RÜYA).

TÂBİRNÂME

(تعبیرنامه)

Rüya tabiriyle ilgili eserlerin genel adı.

Sözlükte “bir kenarından diğer kenarına geçmek; rüyayı yorumlamak” anlamlarındaki abr kökünden türeyen ta‘bîr İsmâil Hakkı Bursevî tarafından “uykuda görülen hayalî şekillerden (sûret), dışta meydana gelen enfüsî ve âfâkî durumlardan örneklere sahip şekillere geçmek” diye tanımlanmıştır (Rûḥu’l-beyân, IV, 266). Rüyalarda görülen şeylerin neleri sembolize ettiğini açıklayan ilme tâbir (ilm-i ta‘bîr, ilm-i ta‘bîr-i rü’yâ), rüyaları yorumlayanlara muabbir denir. Bu konuda yazılan eserler de ta‘bîr-nâme, ta‘bîrât-ı vukūât, ta‘bîrât-ı rü’yâ, rü’yâ-nâme, vâkıa-nâme, segir-nâme, güzâriş-nâme gibi adlarla anılır. İbn Haldûn’un Muḳaddime, Taşköprizâde’nin Mevzûâtü’l-ulûm ve Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn adlı eserlerinde tâbir ilmi ve literatürü geniş yer tutar. Bu ilim, önceden tedbir alma veya müjdeleme bakımından dünya ve âhiret için muteber olan dinî ilimlerden sayılmıştır. Tarihi Asurlular’a (m.ö. 5000) uzanan tâbirnâmeler eski Mısır, Hindistan ve Yunan medeniyetlerinde de mevcuttur. Kâtib Çelebi Keşfü’ẓ-ẓunûn’da Aristo, Eflâtun, Öklid, Batlamyus ve Câlînûs (Galen) gibi şahsiyetlere ait rüyalardan ve tabirlerinden söz eden eserleri kaydeder. Antik rüya tabirciliğinin önemli eseri olan Artemidor’un Oneirokritikon’u Arapça’ya çevrilince İslâm rüya tabirciliği bundan etkilenmişti. Talmud’un son kısmındaki rüyalarla ilgili paragraflar yahudi kültüründe rüya ve tabirin önemli olduğunu göstermektedir (“Berakoth”, s. 338-341). İncil’de de rüyanın önemine işaret edilmiş ve birçok hıristiyan rüya tabircisi yetişmiştir.

İslâm dininde rüya tabirine önem verildiği Kur’an’da ve hadislerde yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Yûsuf’a rüya yorumunun öğretildiği (Yûsuf 12/6, 21), Hz. İbrâhim ile Ya‘kūb ve Yûsuf’un gördükleri rüyaları tabir edip ona göre hareket ettikleri (Yûsuf 12/4-6; es-Sâffât 37/102) belirtilir. Hz. Yûsuf’un rüyasını babası Ya‘kūb’un yorumlaması, Hz. Yûsuf’un zindandayken iki gencin ve daha sonra Mısır

kralının rüyalarını tabir edişi de Kur'an'da haber verilmektedir (Yûsuf 12/6, 36-37, 41-49, 100). Resûl-i Ekrem'e ilk vahyin sâlih rüya şeklinde gelmesi hadis kitaplarında da rüya ve tabirin yer almasına vesile olmuştur (bk. RÜYA). Rüya tabirinde Hz. Ebû Bekir ile kızı Esmâ, Saîd b. Müseyyeb ve İbn Sîrîn'in adları öne çıkmıştır (Kettânî, I, 199-200; II, 347, 444).

İlk tâbirnâmelerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamakla birlikte yine de İslâm dünyasında bu konudaki literatür oldukça zengindir. İbn Sîrîn'in Kitâbü'l-Cevâmiʿi (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 936; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1500; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1170), Caʻfer es-Sâdık'ın Kitâb fî taʿbîri'r-rüʾyâ'sı (İÜ Ktp., AY, nr. 4646), İbn Kuteybe'nin Taʿbîrü'r-rüʾyâ'sı (Şam 2001), İbn Ebü'd-Dünyâ'nın er-Rüʾyâ'sı (Taʿbîrü'r-rüʾyâ), Nasr b. Yaʻkūb ed-Dîneverî'nin et-Taʿbîrü'l-Ḳādirî fi'l-aḥlâm'ı (Beyrut 1997) bunlardandır. XI ve XIV. yüzyıllar arasında çok sayıda tabircinin adından ve eserinden bahsedilmektedir. Hasan b. Hüseyin el-Hallâl, Ṭabaḳātü'l-muʿabbirîn'de 7500 tabircinin ismini vererek bunlardan 600 kişiyi eserleriyle birlikte tanıtmıştır (Yüksel, s. 93-94). Bu dönemde kaleme alınan tâbirnâmeler arasında Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in Eyyûbî sarayında iken yazdığı eserle Fettâhî'nin manzum Kitâb fî maʿrifeti'l-ḥiyel'i (TSMK, III. Ahmed, nr. 3472), Ebû Tâhir İbrâhim b. Yahyâ b. Gannâm'ın Dürretü'l-aḥlâm fî taʿbîri'l-menâm'ı (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3922), Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin manzum Elfiyye'si (Bulak 1285), Halîl b. Şâhin'in el-İşârât fî ʿilmi'l-ʿibârât'ı (İÜ Ktp., AY, nr. 35; Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 128), Abdülganî en-Nablusî'nin 1684'te alfabetik olarak düzenlediği Taʿṭîrü'l-enâm fî taʿbîri'l-menâm'ını (Kahire 1275) saymak mümkündür. İslâm kültüründe Hz. Yaʻkūb

ile Dânyâl'in muabbir oldukları kabul edilmektedir. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh döneminde (775-785) her şeyi iyiye yorma ve tabircileri ödüllendirme yaygın hale gelmiştir (Schimmel, s. 68). Öte yandan muabbirlerin çeşitli ilimleri bilmesi, dinler, mezhepler ve topluluklarla ilgili âdet ve gelenekler hakkında bilgi sahibi olması gerektiği ileri sürülmüştür.

Türk kültüründe rüya ve tabir hem İslâmiyet'ten önce hem de sonraki dönemde büyük önem taşımıştır. Uygur Türeyiş, Oğuz Kağan ve Dede Korkut destanlarında rüya önemli bir unsur olarak yer almıştır (Tören, XX

[1997], s. 416). Kutadgu Bilig'de rüya tabiriyle ilgili müstakil bir bölüm vardır (4366-4375. beyitler). Türk edebiyatındaki tâbirnâmelerin çoğu Arapça'dan tercümedir. İbn Sîrîn ve Ca'fer es-Sâdık'ın tâbirnâmeleri Türkçe'ye ilk çevrilenlerdir (Erdoğan, Türkçe Rüya Tâbirnâmeleri ve İbn-i Sîrîn'den Tercüme Edilen Bir Tâbirnâme, s. 3). Ayrıca Özbekçe, Başkırtça ve diğer Orta Asya dillerinde tâbirnâmeler yazılmıştır (Schimmel, s. 29). Agâh Sırrı Levend tâbirnâmeleri edebî türler arasında didaktik eser olarak kabul eder. Başvuru kitabı olarak kullanıldıklarından sade bir dille yazılan bu eserler söz varlığı ve halk inançları bakımından zengin kaynaklardır. Manzum olanlarına rastlanmakla birlikte tâbirnâmelerin çoğu mensurdur. Bu eserler müstakil kitaplar halinde veya kıyafetnâme yahut tasavvufî bir eser içerisinde derkenar ya da bölüm şeklinde bulunabilir. Cönk, mecmua ve risâlelerin içinde de rüya tâbirlerine yer verilir. Nitekim Tûtînâme ve binbir gece masalları rüya unsurları içerir. Tâbirnâmelerin ekserisi tasavvufî mahiyettedir (DİA, XXXV, 309-310). Meselâ Halvetîlik'te rüyaya büyük önem verilir. Bu türden tâbirnâmeler arasında rüya günlükleri (Schimmel, s. 29) ve gördükleri rüyaları mektupla şeyhlerine bildiren dervişlerin aldıkları cevaplardan meydana gelenleri vardır. Üsküplü Asiye Hatun'un 1640'ta yazdığı eser bu türdendir (Kafadar, s. 123-191). Rüyaların günlük hayatla ilgisi Aşçı İbrâhim Dede'nin XIX. yüzyıla ait eserinden öğrenilmektedir (Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı [haz. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi], İstanbul 2006).

Tâbirnâmeler hangi medeniyet dairesinde yazılmış olursa olsun Nablusî'nin eserinin çevirileri ya da ondan esinlenmiş olanlar dışında, yapı bakımından genellikle aynı şemaya sahiptir (Schimmel, s. 25). Buna göre tâbirnâmeler iki bölümden oluşur. Birinci bölümde İslâm'da rüyanın yeri, rüya çeşitleri, tabirin yapılacağı vakitler ve şartları, kimlerin rüyalarının daha makbul olacağı gibi ön bilgiler yer alır; bunlar kıssalar ve menkıbelerle desteklenir. İkinci bölümde rüyalarda görülen şeylerin mânaları anlatılır. Tâbirnâmelerin sonunda genellikle "segirnâme" veya "ihtilâcnâme" gibi bir fal çeşidi sayılabilecek bölümler bulunur (Erdoğan [Öztürk], sy. 4 [1995], s. 71-72). Mecmualarda ve cönklerdeki tâbirnâmelerde ise doğrudan rüya tabirine geçilir. Türk edebiyatında tâbirnâmelere özel bir önem verildiği bunların kütüphanelerdeki nüshalarının çokluğundan anlaşılmaktadır. Millî Kütüphane'deki kırk civarında tâbirnâme yanında Süleymaniye Kütüphanesi'nde ikisi Farsça, yedisi Arapça, geri kalanları Türkçe'ye

tercüme yoluyla girenler olmak üzere biri manzum yetmiş kadar tâbirnâme tesbit edilmiştir. Türkçe tâbirnâmeler üzerinde çalışan Arzu Erdoğan, Süleymaniye ve Nuruosmaniye kütüphanelerinde müstakil ya da başka bir eser içinde yirmi yedi kadar tâbirnâme nüshası tesbit etmiştir.

Hükümdarlar adına yazılmış Türkçe iki tâbirnâmeden biri XIV. yüzyıl şairlerinden Ahmed-i Dâî'nin Germiyanoğlu II. Yâkub Bey için kaleme aldığı Tercüme-i Kitâbü't-Ta'bîrnâme'dir (Kitâbü't-Ta'bîr, Ta'bîrnâme-i Türkî). Eser Ebû Bekir b. Abdullah el-Vâsıtî'nin Arapça kitabından Farsça'ya aktarılmış ve Farsça'dan oldukça sade bir dille Türkçe'ye çevrilmiştir. Burada ebced hesabının unutulmuş rüyaların bulunup yorumlanmasında nasıl kullanılacağı da açıklanmıştır. Tâbirnâmenin bilinen iki nüshası vardır (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 588; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, n. 0.26). İkinci eser, Hubeyş et-Tiflisî'nin Sultan II. Kılıcarslan adına telif ettiği Kâmilü't-taʿbîr'in Türkçe tercümesidir. Mukaddimede verilen bilgiye göre rüyaların harf sırasıyla ele alındığı, altı eserden yararlanılarak yazılan kitap Sultan II. Murad tarafından beğenilmiş ve Farsça'dan Türkçe'ye tercüme ettirilmiştir. Eserin nüshaları Süleymaniye (Ayasofya, nr. 1732) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 1769) kütüphanelerinde bulunmaktadır (ayrıca bk. HUBEYŞ et-TİFLİSÎ). Osmanlı sahasında Seyyid Süleyman (Ahmet Yaşar Zengin, Seyyid Süleyman'ın Tâbirnâmesi Üzerine Bir Çalışma [yüksek lisans tezi, 1997], Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhyiddin İbnü'l-Arabî (Bedreddin Habiboğlu, Tâbirnâme-i Muhyiddin-i Arabî'nin Transkripsiyonu [yüksek lisans tezi, 1990], AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbn Sîrîn, Abdülganî en-Nablusî ve Niyâzî-i Mısrî'nin eserleri en meşhur tâbirnâmelerdir. Arzu Erdoğan İbn Sîrîn'in eseri üzerine yüksek lisans tezi hazırlamış ve çalışmasında 1947-1987 yılları arasında yayımlanmış matbu tâbirnâmelere de yer vermiştir. Faruk Meral'in tâbirnâmeler (Tâbirnâmeler Üzerine Bazı Araştırmalar, 1996, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Sadi Yılmaz'ın Kitâbü't-Ta'bîr'le ilgili yüksek lisans çalışmaları bulunmaktadır (bk. bibl., tâbirnâmelere dair daha ayrıntılı bilgi ve literatür için bk. Schimmel, bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1330, IV, 266; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, Mecmûatü’z-Zarâif Sandûkatü’l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (haz. M. Serhan Tayşi - Ülker Aytekin), İstanbul 2002, s. 263-281;

M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtîbu’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 199-200; II, 347, 444; “Berakoth”, The Babylonian Talmud: Zera‘im (ed. Rabbi Epstein), London 1978, s. 338-341; Arzu Erdoğan [Öztürk], Türkçe Rüya Tâbirnâmeleri ve İbn-i Sirin’den Tercüme Edilen Bir Tâbirnâme (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 2-33; a.mlf., “Türkçe Yazma Tâbirnâmeler”, Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İstanbul 1995, s. 71-76; Mustafa Tatcı - Halil Çeltik, Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tâbirnâmeleri, Ankara 1995, s. XXVI-XXX; Hasan Avni Yüksel, Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya, İstanbul 1996, tür.yer.; Hatice Tören, “Ta‘bir-nâme”, TM, XX (1997), s. 415-452; Fikret Turan, “Eski Bir Türkçe Tâbirnâmede Ebced Hesabı”, Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 9-10 (1998), s. 671-684; Sadi Yılmaz, Kitâbü’t-Ta‘bîr (Ta‘bîrnâme-i Türkî) (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. VII-VIII; A. Schimmel, Halifenin Rüyaları: İslâm’da Rüya ve Rüya Tâbiri (trc. Tûba Erkmen), İstanbul 2005, s. 17-31, 68; Cemal Kafadar, Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken, İstanbul 2009, s. 123-191; Ramazan Hûb, Hazreti Danyal, İstanbul 2009, s. 27; N. Bland, “On the Muhammedan Science of Tâbir, or the Interpretation of Dreams”, JRAS, XVI (1856), s. 118-171; Kadriye Yılmaz - Kâmile Çetin, “Niyazi-i Mısrî’nin Ta‘bîrât’ül Vâkı‘ât Adlı Tâbirnâmesinde Rüyaların Dili”, Turkish Studies, II/4 (2007), s. 1067-1076; M. Nazif Şahinoğlu, “Ta‘bir”, İA, XI, 603-604; Süleyman Uludağ, “Rüya”, DİA, XXXV, 309-310; “Tâbir”, TDEA, VIII, 191.

Orhan Şaik Gökyay - Vildan S. Coşkun

TABL

(bk. DAVUL).

TABLHÂNE

(طبلخانه)

İslâm devletlerinde askerî-resmî mûsiki takımı ve teşkilâtı.

Tablhâne (mehterhâne, nevbethâne, nakkārehâne) coşku ve kahramanlık duygularını ifade eden mûsikiyi, bunu icra edenleri ve bunların bulunduğu yeri ifade eder. Mûsiki takımı için İslâm devletlerinde tablhâne ve nakkārehâne, Selçuklular'da tablhâne ve nevbethâne tabirleri geçer. Osmanlılar'da ise tablhâne, nevbethâne, mehterhâne ve mehterân-ı tabl ü alem sözleri kullanılır. Kös, davul, nakkāre gibi vurmalı; surnây (zurna), nefîr ve boru gibi üflemeli çalgılardan oluşan bu mûsiki takımı yüksek sesle ve hareketli, coşkulu bir tarzda mûsiki icra ederdi. Osmanlı döneminde bu sınıfta görev yapan kişiye "mehter" adı verilirdi.

Ortaçağ öncesinden itibaren sefere çıkan ordularda yüksek sesli çalgıların kullanıldığı bilinmektedir. İslâm öncesi Türk devletlerinde davul, boru vb. aletlerle tuğ ve alem "tuğ" kelimesiyle karşılanmaktaydı. Emevîler, Abbâsîler, Karahanlılar, Hârizmşahlar, Gazneliler, Memlükler, İlhanlılar ve Selçuklular gibi İslâm ve Türk-İslâm devletlerinde tablhâne mevcuttu. İslâmiyet'ten önceki Türk devletlerinde ve daha sonra müslüman devletlerde tablhâne bilhassa hükümdarlık alâmeti diye kabul edilmiştir. Bağımsızlık ve güç ifadesi olarak hükümdarlar bağlı devletlerle beyliklere tablhâne gönderirlerdi. Anadolu Selçuklu Sultanı III. Alâeddin Keykubad'ın Osman Bey'e tabl ve alem yollamasıyla ilgili tarihî gelenek de bunun bir yansımasıdır. Tâbi devletlere gönderilen tablhâne günde üç defa çalınabilirdi. Savaş esnasında askerleri cesaretlendirmek ve düşmanı korkutmak amacıyla kullanılan tablhâne savaş dışında sabah, ikindi ve akşam vakitlerinde devlet merkezinde ve şehrin belli yerlerinde çalınırdı. Mehterin bu şekilde kullanılması hem bir duyuru hem de işe başlama haberi sayılırdı.

Tablhâne hükümdar sarayının önünde divanhâne yanında, seferde ise otâğ-ı hümâyun önünde kurulur, günde beş defaya kadar çalınırdı. Genellikle her

gün namaz vakitlerine yakın zamanlarda çalan tablhâne (mehter) ayrıca çeşitli vesilelerle mûsiki icra ederdi. Devlet törenleri mehterle başlardı. Arefe divanında mehter takımı hazır olur ve duadan önce mehter vurulurdu. Bayram sabahı Osmanlı sarayında düzenlenen törende mehter takımı Adalet Köşkü'nün karşısına yerleşir ve tebrikleşme başlarken mehter çalardı. Ulûfe divanında ve elçilerin saraya girişinde de mehter vurulurdu. Halkın katıldığı büyük düğünlerde mehter görev yapardı. 1675 yılında IV. Mehmed'in Edirne'de yaptırdığı sünnet düğününde John Covel mehterin sünnet alayında hangi sıra ile yer aldığını ayrıntılarıyla belirtmektedir (Nutku, s. 79-80). Mehter, büyük yapıların inşası esnasında ve güreş, cirit yarışması gibi vesilelerle de çalınırdı. Antoine Galland, 1673'te Fransızlar'a verilen kapitülasyonların yenilenmesi üzerine büyükelçinin kaldığı yerin önünde mehter çalındığını yazar (İstanbul'a Ait Günlük Anılar, II, 66). Ayrıca padişah, vezîriâzam, vezirler, beylerbeyiler bir yere giderken mehter çaldırırlardı. Bu durum, hem bir devlet büyüğünün gelişini duyurma hem de mehterin etkisiyle güzel bir ortam oluşturma amacına yönelikti. Hükümdar mehterleri dışındaki tablhânelerin mûtat hârici çalınabilmesi için önceden izin alınması gerekirdi. Hükümdar tablhânesinden başka vezîriâzam, vezirler, beylerbeyiler, sancak beyleri ve yeniçeri ağaları gibi üst düzey görevlilerin tablhâneleri vardı. Bunlar sefere veya gezintiye çıktıklarında tablhâneleri sancak ve alemlerinin arkasında yürürdü.

Hükümdar tablhânesi, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde sarayda yetişmiş olan mîralem ağanın yönetimindeydi. "Emîr-i alem" (mîr-i alem) adı verilen âmirleri saray teşkilâtının üst düzey görevlilerinden biri olup Osmanlı Devleti'nde Enderun'un Has Oda Koğuşu'ndan tayin edilirdi ve teşrifatta yeniçeri ağasından sonra gelirdi. Alem mehterleri denilen sancak ve bayrak taşıyanlar tablhâne teşkilâtı içinde yer aldığından XVI. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında "tabl ü alem mehterleri" diye geçmektedir. Mîr-i alem aynı zamanda çadır (hayme) mehterlerinin de âmiridir. Her iki müessese Mehterhâne-i Âmire teşkilâtının çatısı altında toplanmıştır. Tablhâne kösçüler, davulcular, nakkāreciler, surnâycılar, nefîrciler, zilciler ve alemdarlardan oluşan yedi bölükten meydana gelirdi. Bazı kaynaklarda kösçüler ve davulcular "tablzenler" başlığı altında verilmiş, alemdarlar ise her zaman tablhâne içinde bir bölük olarak gösterilmiştir. Her bölükteki bölükbaşılar mehterbaşıya, o da mîr-i alem ağasına bağlıydı. XVII. yüzyılda tabl ü alem tabiri yanında mehterân-ı tablhâne ismine rastlanır (Hezârfen

Hüseyin Efendi, s. 77). Osmanlı döneminde tablhânenin yeri Topkapı Sarayı'nın kapılarından biri olan Demirkapı yakınındaydı.

Tablhâne mensubu mehterlerin sayısına dair çeşitli rakamlar verilir. Bu da padişah mehteriyle başta Yedikule olmak üzere devlet adına çeşitli noktalarda hizmet veren takımların bazan birlikte, bazan ayrı sayılmasından kaynaklanmıştır. Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılda hükümdar tablhânesi 200 kişi civarında iken Evliya Çelebi XVII. yüzyılda Demirkapı'daki mehterhânede 300 kişi, buna karşılık Yedikule'deki mehterhânede kırk kişi olduğunu yazar. Ayrıca Eyüp, Kasımpaşa, Galata, Tophane, Beşiktaş, Rumelihisarı, Yeniköy Rumeliyenihisarı, Beykoz, Anadoluhisarı ve Üsküdar'da, bunun yanında Kızkulesi'nde mehter çalınırdı. Buralarda görev yapanların toplam sayısı 1000 kişi civarında idi. Devlet adamlarının da mehter takımları bulunduğu göz önüne alınırsa bunların oldukça kalabalık bir sınıf teşkil ettiği söylenebilir. Uzun bir geçmişe sahip olan tablhâne II. Mahmud tarafından 1826 yılında kaldırılmıştır (ayrıca bk. MEHTER; NEVBET).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 296-298; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 77, 146; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar: 1672-1673 (nşr. Ch. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, II, 66; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri, Ankara 1987, VIII; Özdemir Nutku, IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675), Ankara 1987, s. 79-80; Fırat Boztaş, Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devletinde Tabl ve Alem Mehterleri (yüksek lisans tezi, 2009), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; H. G. Farmer, "Tablkhāna", EI² (İng.), X, 34-38.

Zeynep Tarım Ertuğ

TABLÎZÂDE AKLÎ EFENDİ

(bk. AKLÎ ALİ, Tablîzâde).

TABU

İnsan davranışlarıyla ilgili güçlü sosyal yasak ve kısıtlamaları ifade eden terim.

Polinezce kökenli olan ve “işaretlenmiş, belirlenmiş” mânasına gelen tabu kelimesi hem kutsallığı hem kirliliği ve buna bağlı olarak dokunulmazlığı anlatır. Kısaca “dokunulmaması, söylenmemesi, yenmemesi ve yapılmaması gereken şey” demektir. Kelimenin Tongaca’daki şekli olan tabu yaygınlık kazanmış olmakla birlikte tapu, kapu ve tambu gibi söylenişleri de vardır. Benzer anlamlı kelimeler Amerika, Afrika, Kuzey ve Orta Asya topluluklarında da mevcuttur. Kutsal karşılığında Latince’deki sacer, Yunanca’daki áyos ve İbrânîce’deki kadoş kelimelerinin de aynı anlama geldiği kabul edilir. Tabunun yasak olmasının ardındaki kozmik prensip veya güç yine Polinezce bir kelime olan “mana” ile ilişkilendirilmiştir. “Gizemli mistik güç” anlamındaki mana görülmez, sadece kişiler ve nesneler üzerindeki etkisiyle soyut olarak bilinebilir. Arapça bereket kelimesinin mana ile aynı anlamda olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre hem bereket hem mana talih ve gücü kutsallıkla birleştirmektedir. Benzer durum, Hinduizm’deki “şakti” ve Greko-Hıristiyanlık’taki “karizma” kavramları için de geçerli görülmüştür. Tabudan ilk söz eden ve bu kelimenin Batı dillerine geçişini sağlayan kişi İskoçyalı Kaptan James Cook’tur. Ona göre tabu çok geniş anlama sahip bir kelime olmakla birlikte genel olarak yasaklanmış bir şeye işaret etmektedir (The Three Voyages, V, 348, 462).

Polinezya kültüründe tabu kişileri, nesneleri, ilâhî veya kutsal kabul edilen fiilleri diğerlerinden yahut bozulmuş, kirlenmiş şeyleri temiz olanlardan ayırt edici fonksiyona sahiptir. Özellikle doğa üstü güçler taşıdığı kabul edilen krallar, kabile reisleri, üst sınıfa mensup olanlar ve onların soyundan gelenler tabuyla kuşatılmıştır. Kral ne kadar güçlüyse uymak zorunda olduğu kurallar da o kadar fazladır; kralın yaşı ilerledikçe tabuların sayısı da artar. Bazı topluluklarda herhangi bir felâketle karşılaşmamak için koruyucu kabul edilen kralın tahtında kıpırdamadan oturması gerekir. Ayrıca tabuyu ihlâl eden bir kralın bunun olumsuz sonuçlarının bütün

toplumu kuşatmaması için toplum yararına öldürülmesi âdeti vardır. Bu tür tabular sebebiyle Kamboçya, Batı Afrika ve Japonya'da kral tayini konusunda zorlanıldığı ve kralların zorla hatta ölümle tehdit edilerek tahta oturtulduğu nakledilir. Âdet (regl) dönemlerinde kadınlarla ilişkide bulunmak ve yanlarında uyumak da erkekler için tabudur. Yiyeceklerin zararlı etkilerinden korunmak, farklı sınıfların birbirinin yiyeceklerini yemelerini engellemek gibi sebeplerin yanı sıra ölen birinin ruhunun bir bitki veya hayvana geçeceği şeklindeki inancın da yiyeceklerle ilgili tabunun doğmasında etkili olduğu söylenir.

Tabunun olumsuz etkilerinin ya da kirlilik durumunun çarpma veya çarpılma diye ifade edilen temas yoluyla bir başkasına geçtiğine inanılır. Bu yüzden dokundukları her şeyi tabu haline getirdikleri kabul edilen kralların elleriyle yemek yemelerine veya ateşe ağızlarıyla üflemelerine izin verilmez. Normalde bir şey tabu özelliğini kazandığında bu durum değişmez. Bu mânada kabile reisleri, krallar, kâhinler ve tapınaklar sürekli tabudur. Fakat kadınların özel hallerinde olduğu gibi geçici tabular da söz konusudur. Gerek kadınların durumlarına ilişkin olarak gerekse bir tabuya dokunmakla yahut tabu yasağını ihlâl etmekle oluşan kirlilik durumundan ve tabunun olumsuz etkilerinden kurtulmak amacıyla temizlenme âyinleri düzenlenir. Bunun için genellikle su kullanılır; zehirli ve ölümcül etkileri, özellikle ruhların zararlı tesirlerini gidermek için de ateş ve kordan yararlanılır. Baharın da tabunun etkisini giderdiğine inanılır.

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Batılı araştırmacılar tarafından dinin kökenini belirleme çabaları doğrultusunda tabu yasaklarının kaynağı tartışılmış, bu yasakların ilâhî ve doğuştan mı yoksa insanî ve sosyal mi olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Herhangi bir tabu ihlâlinin ilâhî yahut toplum üstü yaptırımları gündeme getirdiği gerçeğinden hareketle tabuların sosyal hayatın yanı sıra dinî emirlerin de çerçevesini belirlediği düşünülmüş, bu ise tabunun dinî düşünceden etkilendiği veya doğrudan dinî düşüncenin kendisi olduğu şeklindeki anlayışı doğurmuştur. Tabunun gündelik hayatın kurallarını etkileyen bir dinî düşünceye işaret ettiği, bunun sosyal ve siyasal amaçlar için geliştirilmiş dinî bir âdet olduğu ileri sürülmüş, totem ve tabunun ilkel kabul edilen insanların dinî düşüncelerini oluşturduğu savunulmuştur. Bu tezin ortaya çıkmasında, farklı kültürlerdeki folklorik ve mitolojik anlatıları derleyen ve bunlar arasındaki benzerliklere

dikkat çeken James Frazer'in The Golden Bough (London 1894) adlı çalışmasının önemli rolü vardır.

Wilhelm Wundt ilk tabu objelerinin yenmesi yasak olan totem hayvanları olduğunu öne sürmüş, Frazer gibi totem ve tabu arasında ilişki kurarak ilkel din düşüncesine ulaşmıştır. Bu bağlamda Wundt tabuyu insanoğlunun yazıya geçmemiş en eski yasaları diye tanımlamıştır (Elements of Folk Psychology, s. 131-132, 193-203). Tabu kavramını psikanalize uygulayan Sigmund Freud ise tabuyu dışarıdan (bir otoriteyle) zorla empoze edilen ilkel bir yasak ve insanlardaki en güçlü isteklere yönelik kısıtlama olarak görmüştür (Totem and Taboo, s. 31, 58). Hutton Webster'e göre tabu kavramının özellikle dinî veya etik bir tarafı olmamakla birlikte, bir taraftan onu kabul eden insanlar aracılığıyla kökeni bilinmeksizin kutsal ve yasak fonksiyonlarını kazanırken diğer yandan bütün zorlayıcı sosyal düzenlemelerin ahlâkî boyutu biçiminde algılanmış ve grubun menfaati için doğru yolu gösteren kurallar şeklinde saygı görmüştür (Taboo: A Sociological Study, s. 370-371). Tabunun doğrudan ilâhî bir yasak olmaktan çok dinî yasaklara temel teşkil eden sosyal bir yasak olduğu düşüncesi genel kabul görmüştür.

Emile Durkheim'e göre "bir toplumun üyeleri tarafından belirlenmiş sosyal kurallar" anlamında tabu köken itibariyle tamamen sosyaldir. Durkheim tabu kelimesiyle kutsal arasında bağlantı kurmuş ve kutsal kelimesini tıpkı tabu gibi hem mukaddes hem de kirli olanı kuşatıcı mânada kullanmıştır. Frazer da tabu kavramının bu kullanımını ilkellerde kutsallık ve kirlilik düşüncesinin tamamen ayrışmamış olmasına bağlamıştır (Taboo and the Perils, s. 224). Esasen tabu kelimesi "kutsal ve ilâhî" anlamıyla "esrarengiz, tehlikeli,

yasak ve kirli" anlamlarını bir arada bulundurmakla birlikte Polinezce'de "genel, yaygın" gibi mânalara gelen ve tabu olmayan şeyleri ifade eden "noa"nın karşıtı şeklinde de kullanılmıştır. Bu bağlamda tabunun çok net olmasa da kutsal ile kutsal dışı (profan), kirli ve özel ile temiz ve genel arasındaki ayırımı gösterdiği, böylece sosyal ve dinî sınırlara işaret ettiği söylenebilir. Nitekim Durkheim de tabunun dokunma, görme, söyleme, işitme ve kutsal olanın kutsal olmayanla karıştırılmaması şeklinde bir dizi yasağı içerdiğini ileri sürmüştür (The Elementary Forms, s. 299-308).

Genelde ilkellikle ilişkilendirilmesine ve evrensel tabuların olamayacağından söz edilmesine rağmen tabu modern insan için de bir vâkıadır. Tekin olmayan, korkulan bir şey olarak nesneleri veya insanları tabulaştırma hemen bütün toplumlarda yerel unsurlar çerçevesinde mevcuttur. Bu toplumlarda siyasal ideoloji ve ilkeler yahut liderlerin dokunulmazlığı da bir tür tabu şeklinde görülebilir. Yine doğrudan dinî bir emirden kaynaklanmayan hurafe ve inanışlar da bu kategoride değerlendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Cook, The Three Voyages of Captain James Cook Round the World, London 1821, V, 348, 362; J. G. Frazer, The Golden Bough: A Study in Comparative Religion, London 1894, I, 109-121; a.mlf., Taboo and the Perils of the Soul, London 1911; S. Freud, Totem and Taboo (trc. A. A. Brill), London 1919, s. 31, 58; W. Wundt, Elements of Folk Psychology (trc. E. L. Schaub), London-New York 1921, s. 131-132, 193-203; H. Webster, Taboo: A Sociological Study, California 1942; E. Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life (trc. J. W. Swain), London 1964, s. 299-308; M. Eliade, Dinler Tarihine Giriş (trc. Lale Arslan), İstanbul 2003; C. Lévi-Strauss, Yaban Düşünce (trc. Tahsin Yücel), İstanbul 2004; R. R. Marett, “Tabu”, ERE, XII, 181-185; R. Wagner, “Taboo”, Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, XIII, 8947-8949; Kürşat Demirci, “Haram”, DİA, XVI, 98-99.

Cengiz Batuk

TABUR

XV-XVIII. yüzyıllarda Osmanlı ordusunda kullanılan savunma düzeni.

Kelime Macarca'dan Osmanlı askerî terminolojisine girmiştir. Kaynaklarda bazan tabur, bazan da istabur şeklinde geçer. Tabur ve aynı şeyi ifade eden, Balkan İslav dillerinden gelen istabur sözü başlangıçta (1440'lı yıllar) toplarla, yaya tüfekçilerle ve zenberekçilerle donatılmış, tekerleklerinden birbirine zincirlenmiş arabalarla çevrilen ordugâha verilen addı. Osmanlılar, Macar kral nâibi János Hunyadi ile yaptıkları savaşlar sırasında Macarlar'ın "szekértábor" (araba kampı) ve Almanlar'ın "wagenburg" (araba kalesi) dedikleri savaş arabalarını tanımış, Macarlar ise sahra topçuluğunun ilk biçimini oluşturan bu savaş aletini, Jan Huss taraftarlarıyla Bohemya'da ve Kuzey Macaristan'da mücadele ettikleri zaman öğrenmiştir (Ágoston, s. 40-41). Husçular'ın dört beygirin çektiği, tahta perdelerle (kalkan) ve hafif toplarla teçhiz edilen büyük ve sağlam arabaları, özellikle içlerinde mevzilenmiş yaya birliklerini süvari hücumlarına karşı etkili bir koruma sağlıyordu. Ordu tehlikeli bir durumla karşılaştığı takdirde dörtgen veya daire şeklinde birbirine bağlanan arabalar bir istihkâm ya da sığınak yeri vazifesi görüyordu (Antoche, XXXVI [2004], s. 92-93). Arabaları hem müdafaa hem de hücum için kullanan Husçular'dan farklı olarak Macarlar taburdan daha çok savunma düzeni olarak yararlanmıştır.

Bu tür savaş düzeni ateşli silâhların devreye girişinden önce eski Türk halkları arasında da bilinmekteydi. Ordugâhlar kazıklarla, insan boyu kalkanlarla, palankalarla veya birbirine bağlanmış arabalarla tahkim edilirdi (tura, çeper vb. adı verilen istihkâm sistemi: İnalcık, s. 204; Szabó, s. 127-134; Ivanics, s. 40). Kuruluş devri Osmanlı savaş tarzı buna çok benziyordu ve bununla her şeyden önce padişahın tam güvenlik altına alınması amaçlanıyordu. Bundan dolayı sultan, meydan muharabelerinde etrafındaki kapıkulu süvarileriyle birlikte ordunun merkezinde duruyor, önünde yeniçeriler, yayalar ve azebler saf bağlıyordu. Eldeki tarihî kayıtlara göre 1396'da Niğbolu Savaşı'nda hükümdarın bulunduğu merkez, topraktan yapılmış savunma duvarıyla ve üzerine dikilen uzun (dikme) kalkanlarla çevrilmişti. Yeniçeriler bundan sonraki muharebelerde de bu tür müstahkem

mevkiler arkasından atış yapmıştır. Bu mevkiler I. ve II. Kosova, Çaldıran ve Haçova muharebelerinde görüldüğü gibi sık sık develerle de takviye edilmiştir. Osmanlılar araba savaşını öğrenmekle birlikte eski savaş usullerine sadık kalmış, yalnız kullandıkları araçları belirli ölçüde değiştirmiştir. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ordunun ortasını güçlendirmek amacıyla toprak istihkâm yerine giderek dikme kalkanlarla önceleri hiç yararlanmadıkları arabaları kullanmaya başlamışlardır. Yaptıkları meydan savaşlarının çoğunda artık tüfekle donatılmış yeniçerilerin önünde, üzerlerine hafif topların yerleştirildiği arabalar veya zincirle bağlanmış kundaklı toplar yer alıyordu; ancak her iki şeklin yan yana veya birbirine arka vererek mevzilendirildiği de oluyordu (Topçular Kâtibi Abdülkadir [Kadrî] Efendi Târihi, I, 160). Artık ordugâhlar kurulduğunda padişahın, sadrazamın veya serdarların otağlarını ve mühimmatı korumak için düzenli arabalarla tabur kuruluyordu (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 120). Tabur işini gören arabalar, Fâtih Sultan Mehmed döneminde teşkil edilen top arabacıları ocağı tarafından imal edilen top arabalarıydı (meselâ Mercidâbık Savaşı'n-da 300 adet: Parry, s. 220). Fakat Osmanlı kumanda heyeti, çok defa elde bulunan çok sayıdaki erzak ve malzeme arabalarını bu iş için daha uygun buluyordu (Marsigli, s. 225). Osmanlı ordusunda Husçu usulü büyük arabaların nisbeten az sayıda olduğu İbn Tolun'dan anlaşılır; ona göre Dımaşk'a girdiğinde Yavuz Sultan Selim'in önünde ikişer katırın çektiği, toplarla teçhiz edilen otuz araba ile yirmi tekerlekli büyük araba gidiyordu. Daha sonra da bu arabaların birbirine zincirle bağlanmış olduğunu görmüştü (Ayalon, s. 125-126). Şu halde Çek, Macar ve Alman "szekértábor/wagenburg"u sadece Osmanlı top arabacıları sistemiyle özdeşleştirmek isteyen görüşler yerinde olmayabilir (Antoche, XXXVI [2004], s. 113). Osmanlılar'ın araba savaşı taktiğini ustaca kullandıklarını, diğer Doğu ülke ve halklarına da öğrettiklerini XVI. yüzyıl kaynakları açıkça göstermektedir. Yüzyılın ikinci yarısında Macaristan serhaddinde faaliyette bulunan Habsburg kumandanı Lazarus von Schwendi'ye göre yalnız sultanın ordusu değil paşalar da süvari birliklerinin yanı sıra arabalara binen piyade askerlere dayanarak savaşa girmiş ve bu şekilde takviye edilen merkezlerle zafer kazanmıştır (Parry, s. 224).

Osmanlılar tarafından benimsenen ve tabur/istabur cengi denilen bu savaş usulü XVII. yüzyılda büyük ölçüde değişmiştir. Avrupa'daki ateşli silâh

teknolojisi esaslı bir gelişme göstererek hem topların ve hafif el silâhlarının etkisinde hem de kullanılış şekillerinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bunun dışında timarlı sipahilerin savaş gücü ciddi biçimde zayıflamıştı. Neticede, yeniçerilerin toplara ve arabalara dayanan savunma duvarının düşmanın hücumlarını durdurmaya artık yetmediği, Viyana bozgununda ve sonraki savaşlarda uğranılan yenilgiler neticesinde açıklık kazanmıştı. Bu sebeple Osmanlı

kumanda heyeti, 1687'den itibaren eski usullerinden biri olan "toprak set" savaşını canlandırmaya çalışmıştır. Daha sonraki yıllarda meydan muharebelerinin her birinde araba kalesi dizildikten başka Fransız uzmanlarının tâlimatıyla "meteris"ler (siper) alınıp ordugâhlar birer ikişer veya üçer kat meterislerle takviye edilmiştir (Marsigli, s. 189, 220). Osmanlılar, 1683-1698 süresinde Habsburglar'a karşı yaptıkları meydan savaşlarının hemen tamamını tabur/istabur cengi veya meşhur Zenta muharebesi gibi tabur muharebesi şeklinde adlandırmıştır (BA, D.YNÇ, 34102, s. 6: "muhârebe-i tabur-i cisr"). Halbuki bu çatışmalarda eski tarz araba savaşı orduların genel taktiğinin yalnız bir parçasını oluşturmuştu. Bütün bunlar alışkanlığın yanı sıra tabur cengi kavramındaki değişikliği de yansıtmaktadır. Dönemin kaynaklarında açıkça görülebildiği gibi tabur sözü bir taraftan arabalarla, meterislerle, tabyalarla ve top tüfekle takviye edilen ordugâhı ifade ederken diğer taraftan giderek artan ölçüde piyade ve süvarilerden oluşan, ateşli silâhlarla donatılmış, belirli bir savaş düzeniyle (genellikle dörtgen şeklinde) hücuma geçen orduya işaret etmekteydi (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 25: 1691 Salankamen [Szalánkemén] savaşında "tabur gelip top erişir mahalde alayların bağlayıp ..."). Bundan dolayı XVII. yüzyılın sonunda tabur cengi, ilk olarak tahkim edilen taburlara verilen ve birçok bakımdan kale kuşatmasını andıran savaşı, ikinci olarak da dizilen orduların savaşını ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Kelimenin geç Osmanlı döneminde, "Birbirine arkasını vermiş dört diziden mürekkep murabbau'ş-şekl bir asker veya top ve saire mecmûu ki her taraftan düşmana mukabele edip bir istihkâm teşkil eder ..." şeklinde kazandığı anlam da buna dayanır. Tabur bugün de askerî örgütlenmede kullanılır ve dört bölükten oluşan askerî birliği ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, II, 608-611; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 160, 263, 738-742; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 25, 120; D. Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Medieval Society, London 1956, s. 125-126; Halil İnalcık, “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-Arms in the Middle East”, War, Technology and Society in the Middle East (ed. V. J. Parry - M. E. Yapp), London 1975, s. 195-217; V. J. Parry, “La manière de combattre”, a.e., s. 218-256; T. Pálosfalvi, Nikápolytól Mohácsig 1396-1526, Budapest 2005, s. 103; G. Ágoston, Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu’nun Askeri Gücü ve Silah Sanayisi (trc. Tanju Akad), İstanbul 2006, s. 40-41; J. B. Szabó, A tatárjárás. A mongol hódítás és Magyarország, Budapest 2007, s. 127-134; Mária Ivanics, A Dzsingisz-legenda könyvének nomád fejedelme, Szeged 2007, s. 40; L. F. Marsigli, Az Oszmán Birodalom katonai állapotáról, felemelkedésérõl és hanyatlásáról (trc. M. F. Molnár), Budapest 2007, s. 189, 220, 225; Feridun M. Emecen, “İlk Osmanlı Savaşları ve Taktikleri Üzerine Bazı Tespitler”, Eskiçağ’dan Modern Çağ’a Ordular (ed. Feridun M. Emecen), İstanbul 2008, s. 267-275; Hasan Eren, “Türkçe İstabur Kelimesi Üzerine”, TDAY Belleten (1956), s. 145-152; E. C. Antoche, “Du tábor de Jan Žizka et de Jean Hunyadi au tabur çengi des armées ottomanes. L’art militaire hussite en Europe orientale au proche et au moyen orient (XVe-XVIIe siècles)”, Turcica, XXXVI, Paris 2004, s. 91-124.

Pal Fodor

TABUT

(bk. AHİD SANDIĞI).

et-TÂC fî AHLÂKİ’l-MÜLÛK

(التاج في أخلاق الملوك)

Câhiz’e (ö. 255/869) nisbet edilen siyaset ahlâkına ve yönetici-yönetilen ilişkilerine dair eser.

Kısaca et-Tâc ve Aẖlâḳu’l-mülûk adlarıyla da anılır. Müellif eserini Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın veziri, edip ve şair Feth b. Hâkān’a ithaf etmiştir. et-Tâc, müellifin Sâsânî siyaset kültürü ve Emevî yönetimiyle ilgili geniş birikimi yanında Abbâsî devlet düzenine dair bizzat vâkıf olduğu ve bu konuda derlediği bilgilerden oluşur. Müellif eserini yazarken devlet ve siyaset konularında İran kaynaklarından, özellikle Halife Mansûr döneminde ve öncesinde Farsça’dan Arapça’ya çevrilen eserlerden yararlanmıştır. Ayrıca Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân’a nisbet edilip İbnü’l-Mukaffa‘ tarafından Arapça şerhedilen, bugün elde bulunmayan et-Tâc isimli bir eserden de (İbnü’n-Nedîm, s. 172) faydalanmış olması muhtemeldir.

et-Tâc kısa bir mukaddime ile dört bölümden (bab) oluşur. Müellif eserin ilk sayfalarında hükümdara saygıyı pekiştirmek, bu saygının kurallarını ortaya koymak, halkın mutluluğunun hükümdarlarına bağlılıkta olduğunu anlatmak, toplumların hükümdarlara ihtiyacını göstermek, ayrıca hükümdarlara yaraşır ahlâk ve karakter özelliklerini tanıtmak amacıyla bu kitabı kaleme aldığını belirtmekte, bu arada yöneticilerin sorumluluklarıyla ilgili daha önce Aẖlâḳu’l-fityân ve feżâʾilü ehli’l-baṭâle adlı bir eser yazdığını söylemektedir. Yöneticilerle ilgili bazı âyetler zikrederek adı geçen eserde eksik bıraktığı hususları bu kitapta ele aldığını ifade etmektedir. Eserin birinci bölümü hükümdarların huzuruna nasıl girileceğine, bu durumda hükümdarın ne yapması gerektiğine dair kuralları içerir. İkinci bölüm hükümdarların sofrasında bulunmanın âdâbına dairdir. Câhiz bu bölümde ve bundan sonraki bölümlerde İran hükümdarları ve İslâm halifelerinden örnekler sıralayarak yönetici-yönetilen ilişkilerinde gözetilmesi gereken kurallarla ilgili bilgiler vermektedir. Hükümdarın çevresiyle münasebetlerinin konu edildiği üçüncü bölümde özellikle

Emevîler ve Abbâsîler'deki eğlence ve mûsikiye dair âdet ve uygulamalar hakkında verilen bilgiler kültür tarihi açısından büyük değer taşır. Bu arada müellifin eski İran yöneticilerinin siyaset ahlâkına dair bol alıntılar yapmasının sebebini zikretme bağlamında geçen, "Çünkü onlar bu hususta öncüdürler; biz devlet ve yönetim ilkelerini ... onlardan aldık" şeklindeki ifadesi İslâm siyaset geleneğinin oluşum döneminde İran etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu bölümde Emevî ve Abbâsî halifelerinin karakterleri, zevk ve eğlenceleri gibi hususlarda yer alan bilgiler de ilgi çekicidir. Hükümdarın çevresinde bulunacaklarda aranan karakter yapısı hakkındaki son ve en uzun bölümde genellikle yönetici-yönetilen ilişkisi bağlamında oyun, eğlence, ibadet, gezinti gibi günlük yaşayışla teselli, öfke, sır saklama, bağışlama, konuşma âdâbı, yolculuk âdâbı, çocuk eğitimi, cömertlik, giyim kuşam gibi konular işlenmiştir. Bu arada müellifin bazı ahlâkî hasletlere özel bir yer ayırdığı görülür. Meselâ vefakârlığın öneminden bahsederken vefa ehline iyilik etmenin ve onlara güvenmenin hükümdarlarca gözetilmesi gereken bir ödev olduğunu, vefakârlıktan daha üstün bir erdemin bulunmadığını belirtmekte, bazı İran ve İslâm yöneticilerinin bu erdeme verdiği önemi gösteren ilginç anekdotlar zikretmektedir. Aynı bölümün dikkat çekici yönlerinden biri de bazı Emevî ve Abbâsî hükümdarlarının içkiye olan düşkünlükleri hakkındaki mâlûmattır. Savaş stratejisine dair bilgilerle sona eren eser, aynı zamanda İslâm'ın İran'da hâkim olmasının ardından uygulama imkânını kaybeden bazı gelenekleri tanıtması bakımından değerlidir.

Ahmed Zeki Paşa, Abdullah b. Mukaffa'a ait Kitâbü'l-Âdâb ve el-Edebü'ṣ-ṣağīr ile beraber Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde bulduğu

et-Tâc'ın yazma nüshasını Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki diğer bir nüsha ile (neşredenin girişi, s. 26-32) karşılaştırarak geniş bir tanıtma yazısıyla birlikte (neşredenin girişi, s. 23-65) yayımlamıştır (Kahire 1332/1914). Nâşir, tanıtma yazısında eserin Câhiz'e nisbeti ve eserden yararlananlar gibi çeşitli konularda bilgi vermiş, kitaptan Câhiz'e aidiyetine işaret eden bölümler aktarmıştır (neşredenin girişi, s. 52-59). Ahmed Zeki Paşa "Halep nüshası" demekle yetindiği, Abdullah b. Ömer eş-Şâfiî tarafından 883'te (1478) istinsah edilen bir nüshayı da tanıtmış (neşredenin girişi, s. 61-65); eserin sonuna çoğu Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i ile Kitâbü'l-

Ḥayevân'ından alınan bilgiler eklemiş, nüsha farklarını göstermiş, ayrıca dipnotlarda açıklayıcı bilgiler verirken yararlandığı, müellifleri bilinmeyen Tenbîhü'l-mülûk ve'l-mekâyid ve Meḥâsinü'l-mülûk adlı eserlerin müelliflerini tesbite yarayacak metin analizleri yapmıştır. Nâşir ayrıca esere Câhiz'in Arap kültüründeki yeriyle et-Tâc hakkında bilgi veren Fransızca bir giriş yazmıştır.

Gerek et-Tâc'ın neşre esas alınan iki nüshasında müellif isminin bulunmamasına gerekse klasik kaynaklardaki Câhiz'e ait kitaplar arasında bu adla bir eser geçmemesine rağmen Ahmed Zeki Paşa'nın et-Tâc'ı Câhiz'e nisbet ederken metin tahlili yanında dayandığı en önemli delillerden biri, ilki Yâkūt el-Hamevî'nin İrşâdü'l-erîb'i olmak üzere (VI, 76) bazı kaynaklarda Câhiz'in eserlerinden gösterilen (neşredenin girişi, s. 59) el-Fityân ve feżâʾilü (aḫlâḳu) ehli'l-baṭâle isimli kitabın et-Tâc'da müellif tarafından kendi eseri olarak anılmasıdır (s. 3, 4). Diğer bir bilgi ise nâşirin eseri matbaaya verdikten sonra ulaştığı Halep nüshasının başında müellif isminin Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz şeklinde zikredilmesidir (neşredenin girişi, s. 64). Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 38) ve İsmâil Paşa (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 802) Câhiz'in Aḫlâḳu'l-mülûk adlı bir eserinden söz etmektedir. et-Tâc'a dayanarak Sâsânîler döneminde saraydaki makamlar hakkında bir makale yazan Francesco Gabrielli de bu eserin Câhiz'e aidiyeti konusunda Ahmed Zeki Paşa ile aynı kanaati paylaşmaktadır (Schoeler, CXXX [1980], s. 219). Öte yandan önce Osman Reşer, ardından eseri Fransızca'ya çeviren Charles Pellat (Le livre de la couronne: Ouvrage attribué à Gāhiz, Paris 1954), tercümesine yazdığı girişte bu iddiaya karşı çıkmaktadır (Schoeler, CXXX [1980], s. 219-221). Benzer görüşleri savunan başka araştırmacılar da vardır (meselâ bk. Tâhâ el-Hâcirî, s. 8; Cemîl Cebr, s. 67). Bu konudaki tartışmaları eser üzerine yazdığı bir makalede ele alan Gregor Schoeler ise (bk. bibl.) Berlin Staatsbibliothek'te yeni bulunan Kitâbü Âdâbi'l-mülûk adlı bir esere dayanıp et-Tâc fî aḫlâḳı'l-mülûk'ün müellifinin Câhiz'in çağdaşı Muhammed b. Hâris et-Tağlibî (es-Sa'lebî) olduğunu ileri sürmüştür. Schoeler'in tesbitine göre bu son eser, Ebü'l-Hasan Ali b. Rezîn el-Kâtib tarafından yazılıp 541-569 (1146-1174) yıllarında emirlik yapan Nûreddin Mahmud Zengî'ye ithaf edilmiştir. Ali el-Kâtib kaynakları arasında Tağlibî'nin Kitâbü Aḫlâḳı'l-mülûk'ünü zikretmiştir. Ali el-Kâtib'e ait eser büyük oranda et-Tâc ile örtüşmekte olup buna göre Ali el-Kâtib eserini, kendisinin Tağlibî'ye nisbet ederek Kitâbü

Aẖlâḳı'l-mülûk ismiyle andığı et-Tâc fî aẖlâḳı'l-mülûk'ten özetleyerek yazmıştır. et-Tâc'ı Câhiz'e nisbet eden ilk müellifin Yâkūt el-Hamevî olduğu bilinmektedir (İrşâdü'l-erîb, VI, 76). Eseri Kitâbü Aẖlâḳı'l-mülûk adıyla Tağlibî'ye izâfe eden Ebü'l-Hasan Ali b. Rezîn el-Kâtib, Yâkūt'tan yaklaşık bir asır önce yaşadığına göre onun verdiği bilgiye güvenmek daha isabetli olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, et-Tâc fî aẖlâḳi'l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi ve ekleri, s. 23-65, 187-229; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 172; Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-üdebâʾ: İrşâdü'l-erîb (nşr. D. S. Margoliouth), London 1913, VI, 76; Brockelmann, GAL Suppl., I, 246; Ch. Pellat, The Life and Works of Jāḥiẓ (trc. D. M. Hawke), London 1969, s. 23; Tâ-hâ el-Hâcirî, el-Câḥiẓ: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Kahire 1969, s. 8; Cemîl Cebr, el-Câḥiẓ fî ḥayâtihî ve edebihî ve fikrih, Beyrut 1974, s. 67; G. Schoeler, "Verfasser und Titel des dem Ġāḥiẓ zugeschriebenen sog. Kitāb at-Tāġ", ZDMG, CXXX (1980), s. 217-225.

Mustafa Çağrıcı

TÂC-ı HAYDARÎ

(bk. TAÇ).

TAC MAHAL

Hindistan'ın Agra şehrinde XVII. yüzyılda inşa edilen, İslâm türbe mimarisinin en başta gelen eseri.

Türbenin mimari güzelliği kadar çevresinde oluşan romantik hâtıralar da esere ayrı bir özellik katar. Bu durum binanın yapıldığı günlerden bugüne kadar devam etmiş ve âbide, Şah Cihan ile eşi Ercümend Bânû Begüm (Mümtaz Mahal) arasındaki muhabbetin timsali haline gelmiştir. Tac Mahal romantik hususiyetleri, müstesna bir durum arzeden mimari olgunluğu ve eşsiz güzelliğiyle dünya üzerinde inşa edilmiş eserlerin muhteşem örneklerinden biridir. Bâbürlü mimarisinin bu örneği, bütün İslâm eserleri arasındaki istisnaî mevkiiyle sadece müslümanlardan değil diğer din mensuplarından da her zaman saygı görmüş, imrenilen bir eser olmuş, birçok millet, binanın yapımında görev alan mimar ve ustalarla birlikte yapıyı kendine mal etmeye çalışmıştır. Esasında Şah Cihan tarafından yaptırılan Tac Mahal, hükümdarın hâkimiyeti süresinde (1628-1658) en parlak dönemini yaşayan Bâbürlüler'in güç ve kudretini temsil eden bir eser olmasına rağmen çok değişik biçimlerde yorumlanmış ve çok değişik amaçlara alet edilmek istenmiştir. Tac Mahal, her şeyden önce bir müslüman eseri olarak inşa edilen ve Bâbürlü geleneğiyle hânedanın ceddi olan Timurlu anlayışını takip eden bir eserdir; bununla birlikte Hindu ve hıristiyan mimarisinden etkilendiği ileri sürülmüş, hatta aslında türbenin bir Hindu tapınağı olduğunu iddia edenler çıkmıştır. Özellikle siyasî amaçlar taşıyan bu yöndeki faaliyetlere rağmen Tac Mahal'in Şah Cihan'ın kendi şahsiyetiyle irtibat halinde İslâm muhitinde teşekkül etmiş bir eser olduğu gerçeği değiştirilememiştir. Bazı Avrupalı yazarların ısrarla savundukları, Tac Mahal'in Venedikli bir mimar tarafından inşa edildiği fikri de zamanla terkedilmiştir.

Tac Mahal, Şah Cihan'ın, büyük bir sevgiyle bağlı olduğu eşi Ercümend Bânû Begüm'ün 17 Zilkade 1040 (17 Haziran 1631) tarihinde genç yaşta vefatının ardından inşa edilmiştir. 1001 (1593) yılında doğan Ercümend Bânû Begüm, Cihangir'in vezirlerinden İ'timâdüddevle Mirza Gıyâsüddin'in oğlu Âsaf Han'ın kızıdır. Halası Nurcihan, Cihangir'in

hanımıydı. Şah Cihan daha şehzade iken 1021'de (1612) onunla evlenen Ercümend Bânû kocasının tahta çıkması üzerine Mümtaz Mahal unvanını almıştır. Şah Cihan'dan olan on dört çocuğu arasında meşhur mutasavvıf Dârâ Şükûh, Şeyh Muhammed Bedahşî ve Muînüddin Çiştî'nin müridlerinden olup onların menâkıbına dair eserler yazan Cihanârâ Begüm ve Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb Âlemgîr anılabilir. Türbenin 1041 Cemâziyelâhirinde (Ocak 1632) başlayan inşası yirmi iki yıl sürmüş, çevre düzenlemesi ve diğer bölümleriyle birlikte tamamlanması 1654 yılında mümkün olmuştur. Kaynaklarda Şah Cihan'ın "nâyâb, latif, acayip ve garip" bir

eser yaptırmayı amaç edindiği yazılmaktadır. Osmanlı, İranlı, Suriyeli usta ve sanatkârlarla birlikte mahallî Hintli ustalara da görev veren hükümdar türbenin inşası için mimar ve ustalardan oluşan bir heyet kurmuş, heyetin başına bizzat kendisi geçmiştir. Üstâd Îsâ (Muhammed Îsâ) Efendi adlı, Osmanlı asıllı bir mimarın başlarında bulunduğu bildirilen bu heyet tarafından hazırlanan plan ve maketler Şah Cihan'ın direktifleriyle binaya aksettirilmiştir. Yapıya şekil veren aslında Şah Cihan'ın bizzat kendisidir. Binada Hint asıllı olduğu bilinen ve Nâdirü'l-asr Üstâd Ahmed diye tanınan bir mimar da görev yapmıştır. Kaynaklara göre inşasında 20.000 kişinin vazifelendirildiği binanın oldukça yüklü bir maliyeti vardır. Yapı için gerekli malzemelerin büyük ölçüde Bâbürlüler'e tâbi veya müttefik olan devletlerce parasız karşılanmasına rağmen inşaatta çalıştırılan usta ve sanatkârlara ödenen maaşlar önemli bir yekün teşkil etmiştir.

Tac Mahal'in planı, yapıyı Hint-İslâm ve Timurlu mimarisi gelenekleriyle irtibatlı kılar. Tac Mahal'in binası ve çevresi, mimari bakımdan tam anlamıyla bir Bâbürlü eseri olduğunu ispatlayan özelliklere sahiptir ve Bâbürlüler'le Timurlular'ın mimari anlayışıyla uyum içindedir. Yapıda, Orta Asya'da ve İran'daki Timurlu geleneğiyle Hint-İslâm türbe mimarisinin âhenkli ve mükemmel sentezi oluşmuştur. Bu iki farklı kaynaktan beslenen Tac Mahal'in gerçek öncüsü kabul edilebilecek örnekler de Bâbürlü mimarisinin âbidevî türbeleri arasında bulunmaktadır. Bâbürlü hükümdarları için yapılmış türbelerin ilk örneği olan Delhi'deki 973 (1565) tarihli Hümâyun Türbesi ana türbe mekânının teşekkülüyle Tac Mahal'in bir öncüsüdür. Bir kaide üzerinde yer alan bu türbede mevcut bulunmayan köşelerdeki minarelerin kullanıldığı ilk âbidevî örnek ise

Lahor’da 1036-1046 (1627-1637) yıllarında inşa edilmiş Cihangir’in türbesidir. Agra’daki 1628 tarihli İ‘timâdüddevle Türbesi de mimari tezyinatı ve iç mekân düzeninde getirdiği yeniliklerle dikkat çekicidir. Tac Mahal’e duyulan hayranlık daha sonraki devirlerde de sürmüş ve Bâbürlü türbe mimarisi içinde Evren-gâbâd’da 1678 tarihli Bîbî ka Makber ve Delhi’deki 1753 tarihli Safder Ceng Türbesi gibi örneklerde görüldüğü gibi taklitleri yapılmıştır.

Yamuna nehri kenarında inşa edilen Tac Mahal’in yapımında beyaz mermer ve kırmızı kum taşı kullanılmış olup ana türbe binası tamamen beyaz mermerden, külliye içindeki diğer kısımlarsa kırmızı kum taşından inşa edilmiştir. Kırmızı-beyaz renk tezatlığıyla bütün ilgi ana türbe binası üzerinde toplanmıştır. Tac Mahal ana türbe binası mescid, kabul salonu, kapılar, ek pavyonlar ve geniş bahçelerden müteşekkil bir külliye meydana getirecek şekilde düzenlenmiş geniş bir mimari bütündür. 580 × 305 m. ebadında bir alanda yer alan külliyenin etrafı kırmızı kum taşı duvarlarla çevrilmiştir. Külliye güneyde taçkapısıyla dikkati çeken giriş bölümü, onu takip eden ve bir kenarı 305 m. uzunluğunda bir kare teşkil eden bahçe kısmı, kuzeyde yer alan türbe, kabul salonu ve mescidden müteşekkil olmak üzere üç kısımdan ibarettir. İran bahçe mimarisinin ana esaslarına göre “çâr bâğ” sistemiyle teşkilâtlandırılan ve içindeki kanal, havuz fıskiyeleriyle değişik bir hava taşıyan bahçede çiçeklerin ve ağaçların güzelliğiyle bir cennet tasviri meydana getirilmeye çalışılmıştır.

Külliyenin asıl merkezini oluşturan türbe bölümünün de içinde yer aldığı kuzey kısmı çok dikkatli ve itinalı biçimde tertip edilmiş mimari teşkilâtıyla göz doldurmaktadır. Bu kısımda ortaya konan mimari denge ve uyumla ana türbenin teşkilâtı kadar iki yan kısımda bulunan binaların simetrik düzeniyle de mükemmel bir âhenk oluşturulmuştur. Ortada geniş, yanlarda daha küçük üçer kubbeyle örtülü yan binalardan doğudaki kabul salonu ve misafirhane, batıdaki mesciddir. Bu yapıların ortasında bütün ihtişamıyla yükselen ana türbe binası bir kenarı 95 m. olan kare bir kaide üzerinde yer almaktadır. Köşelerde bulunan 42 m. yüksekliğindeki minareler tarafından çerçevelenen ana türbe binası sekizgen bir plana sahiptir. Yapı merkezinin sekizgen bir iç mekân, bu iç mekâna bağlanan dört geniş eyvan ve bu eyvanlar arasında koridorla orta alana bağlanan dört köşe odasından oluşan bir planı vardır. 18 m. çapındaki orta mekânın üstü 24 m. yüksekliğinde bir

iç kubbeyle örtülüdür. Bu kubbeli mekânın etrafında yer alan birimler iki katlı biçimde inşa edilmiş olup türbenin merkezini teşkil eden, mermer sandukaların da içinde yer aldığı bu merkezî mekânı kuşatacak şekilde düzenlenmiştir.

Dört yöne bakan 32 m. yüksekliğindeki büyük sivri kemerli eyvanlarla dışarıya açılan binanın her cephesinde büyük eyvanların yanlarına gelen iki katlı, sivri kemerli küçük eyvanlar yerleştirilerek mimari âhenk ve simetri çok daha etkili hale getirilmiştir. Bu küçük eyvanlar içerideki iki katlı mekânlarla da bağlantılıdır. Yapının üstünde 44 m. yüksekliğindeki dış kubbe geniş bir kasnak üzerinde büyük bir haşmetle durmakta olup soğan biçimindedir. Bu kubbe üzerindeki alemin ucuna kadar binanın tabandan yüksekliği 74 m. olarak tesbit edilmiştir. Ortada yüksek tutulan eyvanlarla bir ölçüde dışarıdan görünüşü engellenen kubbe kasnağının yanlarına yerleştirilen dört küçük kubbeli birimler vasıtasıyla görünüşü çok daha zarif ve ihtişamlı hale getirilen türbenin örtü sistemi Hint-İslâm mimarisinin en güzel örneklerinden birini oluşturmaktadır. İçinde mermer sandukaların yer aldığı orta mekânın güney girişi dışında kalan bütün girişleri paravanalarla kapatılmış olup bu paravanalar üzerinde cam mozaik dolgu malzemesiyle yapılmış bir tezyinat mevcuttur. Üst katlarda ve dış cephelerde de rastlanan bu cam mozaik tezyinatla ışık

oyunları yapılarak aydınlatılan loş orta mekânın akustik düzeni dillere destan olmuştur. Sandukaların yer aldığı orta mekânın altında asıl gömünün yapıldığı kripta katı (mumyalık bölümü) bulunmaktadır.

Yapının bütününe hâkim olan, mermer içine renkli taş kakma (pietra dura) tekniğiyle yapılmış tezyinatla, bütün mütevazi kullanılışına rağmen malzemenin ihtişamı ve çok sayıdaki değerli taşın meydana getirdiği tesirlerle ihtişamlı bir görüntü oluşturulmuştur. Kemer aralarında, kitâbelerde ve sandukaların üzerinde bulunan zümrüt, yakut, pırlanta, iri incilerden ve diğer kıymetli taşlardan oluşan malzemeyle desteklenen tezyinatın esasını meydana getiren kitâbeler ve arabesk motifler yapının içinde ve dışında yer almaktadır. Ana türbe binası ve külliyenin diğer bölümlerinde bulunan kitâbeler dinî mahiyettedir ve Kur’ân-ı Kerîm’den âyetler ihtiva etmektedir. Bunların arasında en meşhuru cephelerde yer alan Yâsîn sûresi olup Osmanlı tebaasından olduğu bilinen Hattat Settâr Han

tarafından yazılmıştır. Yapıda ayrıca İranlı, Hintli ve Arap hattatların görev yaptığı bilinmektedir. Settâr Han gibi müstesna bir yere sahip olduğu farkedilen başka bir Osmanlı sanatkârı da tarihî kaynaklarda kendisinden kubbe ustası diye bahsedilen İsmâil Efendi'dir. Vefatından sonra Şah Cihan'ın naaşı da Mümtaz Mahal'in yanında defnedilmiştir. Bugün Tac Mahal içinde bulunan iki kabir Şah Cihan ile Mümtaz Mahal'e aittir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Hoag, "The Tomb of Ulug Beg and Abdu Rassaqat Ghazni, A Prototype for the Taj Mahal", The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archaeology, Tehran 1972, II, 102-107; R. Nath, The Immortal Taj Mahal, Bombay 1972; a.mlf., The Taj Mahal and its Incarnation, Jaipur 1985; R. J. Mehta, Masterpieces of Indo-Islamic Architecture, Bombay 1976, tür.yer.; P. Brown, Indian Architecture (Islamic Period), Bombay 1981, tür.yer.; P. Pal v.dğr., Romance of the Taj Mahal, London 1989; E. Smith, "Architectural Masterpieces of the Mughal Emperors", MW, XXXIX/2 (1949), s. 102-112; R. A. Jairazbhoy, "The Taj Mahal in the Context of East and West: A Study in Comparative Method", Journal of the Warburg Institute, XXIV, London 1961, s. 59-88; S. N. Qanungo, "Architecture of the Taj Mahal", Indo-Asian Culture, XI, New Delhi 1963, s. 367-370; H. I. S. Kanwar, "The Taj Mahal and the Socalled Ustad İsa", Indica, VI, Bombay 1969, s. 15-28; a.mlf., "Geography of the Taj", Indo-Asian Culture, XX (1971), s. 36-46; M. Abdulla Chaghatai, "The Architect of the Taj and its Place in World Architecture", İTED, VII/3-4 (1979), s. 159-171; H. Beveridge, "Mumtāz Maḥall", EI² (İng.), VII, 557; Ebba Koch, "Tādj Maḥall", a.e., X, 58-60.

A. Engin Beksaç

TÂCEDDİN BEY

(ö. 788/1386)

Tâceddinoğulları Beyliği'nin kurucusu

(bk. TÂCEDDİNOĞULLARI).

TÂCEDDİN DERGÂHI

Ankara’da XVII. Yüzyılda Şeyh Tâceddinzâde Mustafa Efendi tarafından yaptırılan ve Mehmed Âkif Ersoy’un içinde İstiklâl Marşı’nı yazdığı dergâh.

Ankara’da Hamamönü mevkiinde inşa edilen dergâhın kurucusu Tâceddinzâde Mustafa Efendi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Aslen Ankaralı bir ailenin çocuğu olduğudur. Ailenin Bursa’ya gidip daha sonra tekrar Ankara’ya döndüğü rivayet edilir. Adı ve Ankaralı olduğuna dair bu rivayet onun, Bursa Kaplıca Medresesi müderrisi iken 1010 (1601) yılında Ankara’ya müftü tayin edilen ve 1018’de (1609) burada vefat eden Tezkireci Tâceddin Efendi’nin (Atâî, s. 531-532) oğlu olabileceğini düşündürmektedir. Ailesinin Niksar-Samsun yöresinde beylik kuran Tâceddinoğulları ile ilgisinin bulunması da ihtimal dahilindedir. Tâceddinzâde Mustafa Efendi adına ilk defa, 1075’te (1664) Ankara’da düzenlenen Aslanağa bin Muslu Vakfiyesi’nin şahitler listesinin başında rastlanmaktadır (bk. bibl.). Tâceddinzâde’nin dergâhla birlikte bir de cami yaptırdığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiden hareketle Tâceddin Camii ve Dergâhı’nın XVII. yüzyılın ortalarında faaliyete başladığı söylenebilir. Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’nin 1270 (1853) yılına ait teftiş raporunda, “Tâceddinzâde Mustafa Efendi’nin Tekke Ahmed mahallesinde Şeyh Paşa Zâviyesi yerinde yaptırdığı cami ve zâviye” ifadesi yer almakta ve onun Aziz Mahmud Hüdâyî’nin halifeleri arasında bulunduğu kaydedilmektedir (BA, Cevdet, nr. 10201). Aynı ifadeye bir tevcih defterinde de rastlanmaktadır (VGMA [Atik Şahsiyet] Rabi - Sani Asker, nr. 411, 77/1076). Oldukça geç tarihli bu kayıtlar Tâceddinzâde’nin Aziz Mahmud Hüdâyî’nin halifesi, dolayısıyla Celvetî şeyhi olduğuna dair Ankara halkı arasındaki rivayetle örtüşmekteyse de Aziz Mahmud Hüdâyî’nin bilinen halifeleri içinde böyle bir isme tesadüf edilmemektedir. Fakat Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Bursa’dan İstanbul’a gelip 992 (1584) yılında Küçükayasofya Tekkesi’nde şeyhlik yaptığı ve burada 1038 (1628) vefat ettiği bilindiğine göre (Yılmaz, s. 51) Tâceddinzâde Mustafa Efendi’nin gençlik yıllarında ona yetişmesi ve kendisiden icâzet almış olması kuvvetle muhtemeldir. Esasen halk arasındaki yaygın inanç da onun bir Celvetî şeyhi

olduğu yönündedir.

Enver Behnan Şapolyo, Ankaralı Şemsîzâde Ahmed Efendi tarafından kendisine hediye edilen, Şeyh Derviş Muslu Ankaravî'nin 1147'de (1734-35) derlediği mecmuada Tâceddinzâde'nin evrâdıyla dergâh şeyhlerinin bir listesinin, çeşitli menkıbelerin ve Tâceddinzâde'nin şiirlerinin yer aldığını belirtir. Sözü edilen mecmua bugün kayıptır. Çeşitli nüshaları bulunan evrâd metni Sadi Bayram, Kâmil Şahin koleksiyonundaki Tâceddinzâde'nin bazı şiirlerini ihtiva eden risâle ise Mustafa Aşkar tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Tâceddinzâde Mustafa Efendi'nin ölüm tarihi bilinmemektedir. 1853 tarihli teftiş raporundan çocuğu olmadığı anlaşılan Mustafa Efendi'den sonra dergâhın şeyhlik görevi 1717'de Abdurrahman Efendi'nin türbedar tayin edilmesine kadar

(BA, Cevdet, nr. 10201) Gizli Şeyh Mehmed Efendi ve soyundan gelenlerce sürdürülmüştür. Şeyh Abdurrahman Efendi'nin ardından bu görev babadan oğula intikal suretiyle Pîr Mehmed, Şeyh Osman ve Mustafa Efendi'ye, 1827'de Mustafa Efendi'nin kardeşi Osman Vâfî Efendi'ye, 1853'te Osman Vâfî'nin oğlu Mehmed Şerif Galib'e (ö. 1899) geçmiştir. Dergâhın son şeyhi Galib Efendi'nin oğlu Mustafa Tâceddin Efendi'dir (ö. 1937). Dergâhın Tâceddinzâde Mustafa Efendi'den sonra en kudretli şeyhi Osman Vâfî Efendi, "arzu edilmeyen hareketlere teşebbüs etmekle suçlanarak (BA, Cevdet, nr. 7429) Kayseri'ye sürgün edilmiş, üç buçuk ay sonra affedilip Ankara'ya dönmüştür (BA, Cevdet, nr. 7429). Onun şeyhlik döneminde mevcut yapıların tamiri, ek binaların inşası, dergâhın istikrarlı gelir kaynaklarına kavuşturulması konularında önemli gelişmeler olmuştur.

Bugün Hacettepe Üniversitesi Kampüsü sınırları içinde kalan ve selâmlık bölümü Mehmed Âkif Ersoy Müzesi olarak kullanılan Tâceddin Dergâhı'nın ilk durumu hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Sadece caminin ilk şeklinin toprak örtülü ve diğer aksamın ahşaptan olduğu kaydedilmekte, Abdülmecid döneminde onarımlar yapıldığını, bazı binaların yeniden inşa edildiğini düşündüren belgelere rastlanmaktadır. Bu belgelerde tamire muhtaç birimler sıralanırken cami, türbe, dergâh ve derviş odalarından bahsedilmektedir. Bu durumda yapıların bir külliye niteliği taşıdığı söylenebilir. Ankara İmar Meclisi'nin 2 Şâban 1261 (6 Ağustos 1845) tarihli kararı ile bu karara gerekçe oluşturan teknik heyet raporundan

dergâhın selâmlık binasının bulunmadığı ve inşasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır (BA, A.MKT, nr. 26/74-2). Aynı kararda bazı bölümlerin harap durumda bulunduğu ve bazı bölümlerin ek binalarla genişletilerek tamamlanması gerektiği, ancak bunların yapılabilmesi için vakıf gelirlerine sahip olmadığı belirtilmekte ve paranın başka kalemlerden karşılanması istenmektedir. Meclis kararı ve eklerinin sadârete arzından sonra söz konusu onarımların yapılması ve yeni inşa edilecek yapıların bir an önce bitirilmesi için keşif dosyaları Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne intikal ettirilmiştir (BA, A.MKT, nr. 26/74-3). Dokuz yıl sonra bir şikâyet üzerine hazırlanan teftiş raporundan gereken onarımların gerçekleştirildiği, selâmlık binasının inşaatının tamamlandığı, mutfağın çalıştığı, gelirlerin tahsil edildiği, harcamaların yapıldığı, muhasebe kayıtlarının tutulduğu ve dergâhın hizmete açık olduğu anlaşılmaktadır (BA, Cevdet, nr. 10201). 1892'de cami, minare ve türbenin yıkılarak II. Abdülhamid'in hazîne-i hâssadan tahsis ettiği 60.000 küsur kuruşla yeniden inşa edilmesi kararlaştırılmıştır. Türbenin giriş kapısı üzerindeki manzum kitâbede caminin inşasının 1319 (1901) yılında tamamlandığı kaydedilmektedir. "Tâcdâr-ı tâcdâran Hazreti Sultan Hamîd/Yaptı bu dergâh-ı Tâceddîn'i tahsîne sezâ/Söyledi Câhid kulu lafzan tamam târîhini/Bin üç yüz on dokuzda oldu bu câmi binâ." 1925 tarihli imar planlarında caminin doğusunda görülen esas hazîre, diğer şeyhlere ait dışarıdaki türbe (BA, A.MKT, nr. 26/74-2), derviş odaları, yemekhane ve mutfak, haremlik binaları, selâmlık binası bahçesindeki şadırvan bu tarihten sonraki imar değişiklikleri ve istimlâklerle ortadan kaldırılmış, Tâceddinzâde Mustafa Vakfı adına kayıtlı sadece cami ve hazîreye ait 1285 m²'lik iki parsel kalmıştır (VGMA/EML, I, 4, sıra 38).

Dikdörtgen planda inşa edilen caminin batı tarafında yer alan türbe ve doğudaki minare Ankara yöresine mahsus kırmızı andezit taşından inşa edilmiştir. Tâceddin Camii, Hacı Bayram Camii gibi zâviyeli mescidlerdendir. Bağdâdî kubbeli türbeyi içine alacak şekilde 1970'lerde camiyi genişletmek amacıyla yapılan ilâveler 2008 yılındaki restorasyon sırasında kaldırılmıştır. Caminin giriş kapısının tam karşısında yer alan çeşme çekilen avlu duvarının dışında kalmıştır. Oluk arkalığına yerleştirilen, sert Ankara taşından beyaz mermer kitâbeye göre çeşmeyi Serattarzâde'nin zevcesi Fatma Hanım 1897'de yaptırmıştır. Bugün suyu akmayan çeşme toprak altında kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tâceddin

Türbesi, eskiden olduğu gibi Ankara'da Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi'nden sonra en çok ziyaret edilen bir merkez durumundadır. Caminin dışında günümüze ulaşan tek yapı, Mehmed Âkif'in 17 Şubat 1921'de içinde İstiklâl Marşı'nı yazdığı selâmlık binasıdır. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra bu bina "avlulu ahşap mektep" olarak Ankara Vilâyeti İdâre-i Husûsiyyesi'ne devredilmiştir. Çeşitli sebeplerle hazine, belediyeler ve özel idarelerin mülkiyetine geçen vakıf gayri menkullerinin yeniden Vakıflar İdaresi'ne dönmesini öngören kanun (Resmî Gazete, sy. 9705 [1957]) ve ilgili tüzük (Resmî Gazete, sy. 11597 [1964]) hükümleri uyarınca 485 m²'lik bir saha üzerinde yer alan selâmlık binasının tapusu 11 Kasım 1986

tarihinde Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne geçmiştir (VGMA/EML, 1986: Ankara Merkez 7044 Hayrat Kütük Defteri, I, 1).

Mehmed Âkif, Nisan 1920'de Ankara'ya gelişinden itibaren yakın arkadaşları Hasan Basri (Çantay), Müftüzâde Abdülgafur (İştin) ve Mehmet Vehbi ile (Bolak) birlikte Mayıs 1921 tarihine kadar Tâceddin Dergâhı'nın selâmlık binasında kalmış, Safahat'ın altıncı kitabı Âsım'ı burada tamamlamış, "İstiklâl Marşı", "Süleyman Nazif", "Bülbül" şiirlerini burada yazmıştır. Eşref Edip Fergan'ın, "Dergâh deyince dervişler, âyinler hatıra gelmesin. Eşraftan birinin âdeta selâmlık dairesi. Ufak bir köşk gibi muntazam yapılmış. İçi dışı boyalı. Döşenip dayanmış, güzel ve geniş bir bahçesi var. Türlü türlü meyveler. Önünde bir şadırvan, şırıl şırıl sular akıyor" şeklindeki ifadeler (Mehmed Âkif, I, 152) ile yapılacak selâmlık binasını tarif eden Ankara İmar Meclisi'nin kararında geçen kayıtlar tamamen örtüşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.MKT, nr. 30/97; BA, Cevdet, nr. 10029/1-2, 13730, 16329; VGMA, Aslanağa bin Muslu Vakfiyesi, nr. 592,166/137, transkribe, nr. 389/316; AŞS, nr. 1, s. 584; AŞS 1238: Defter, nr. 228, belge 164; Ankara Vilâyet Salnâmesi (üçüncü defa, 1290), s. 100 (onuncu defa, 1318), s. 128-129;

Salnâme-i Vilâyet-i Ankara (1320), s. 136-139; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 531-532; Eşref Edip [Fergan], Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları (İstanbul 1938), İstanbul 1960, I, 152; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1990, s. 51; Şerafettin Turan, "Osmanlı Dönemi Ankarası", Ankara Konuşmaları (der. Neriman Şahin), Ankara 1992, s. 53-61; Mustafa Aşkar, "İstiklâl Marşının Yazıldığı Mekân Olarak Ankara'da Bir Celvetî Dergâhı ve Tâceddin Sultan", Mehmet Âkif, Türkiye'de Modernleşme ve Gençlik, Ankara 2007, s. 118-135; Nazif Öztürk, "Geçmişten Günümüze İstiklâl Marşı'nın Yazıldığı Mekân: Tâceddin Dergâhı", a.e., s. 204-227; a.mlf., "Tâceddin Sultan'dan Mehmet Âkif'e", Mehmet Âkif Dönemi ve Çevresi, Ankara 2008, s. 212-229; a.mlf., "Mehmet Âkif'in İçerisinde İstiklâl Marşı'nı Yazdığı 'Kasr-ı Ebniye'yi İnşa Ettiren Tâceddin Dergâhı Şeyhi Osman Vâfî Efendi", Mehmet Âkif, Edebî ve Fikrî Akımlar, Ankara 2009, s. 240-261; E. Behnan Şapolyo, "Şeyh Tâceddin Sultan", Ankara Belediyesi Dergisi, sy. 19, Ankara 1958, s. 23-24; Sadi Bayram, "Tâceddin Sultan ve Evradı", Türk Dünyası Tarih Dergisi, VIII/87, İstanbul 1994, s. 45-53.

Nazif Öztürk

TÂCEDDİN YILDIZ

(ö. 612/1216)

Gurlular'ın Türk asıllı kumandanlarından, Gazne hâkimi.

Karluk Türkleri'ndendir. Gurlu Hükümdarı Sultan Muizzüddin Muhammed tarafından küçük yaşta satın alınan Yıldız (Ilduz) uzun süre efendisine hizmet ettikten sonra Gazne'nin batısındaki Kuramân bölgesine emîr tayin edildi. Sultan Muizzüddin idaresindeki Gurlu ordusunun Karahıtaylar karşısında Endhûd'da ağır bir yenilgiye uğraması yüzünden sultanın öldüğüne dair bazı söylentiler çıktığında Yıldız, Gazne'ye hâkim olmak için harekete geçtiyse de başarı sağlayamadı. Bu sebeple Sultan Muizzüddin tarafından tevkif edildi; ancak araya giren diğer emîrler Yıldız'ın serbest bırakılmasını sağladılar (601/1204-1205). Yıldız ertesi yıl, Kuzey Hindistan'da Muizzüddin'e isyan eden ve müslümanlara baskın yapıp mallarını yağmalayan Tirâhiyye kabilesi üzerine başarılı bir sefer yaptı ve onları cezalandırdı. Sultan ona hil'at giydirerek askerlerine siyah üniforma verdi.

Sultan Muizzüddin, Hindistan'a düzenlediği seferden dönerken bir suikast sonucu öldürülünce (602/1206) yerine geçecek erkek çocuğu olmadığından hânedan mensupları arasında taht kavgaları başladı. Kendini Muizzüddin'in vârisi olarak gören Yıldız, hemen harekete geçip Gazne'yi Gurlular'ın Bâmyân kolundan Bahâeddin Sâm'ın oğulları Alâeddin ve Celâ-leddin'in elinden aldı ve buraya hâkim oldu. Bir süre Büst'te hükümdarlığını ilân eden Gurlu şehzadelerinden Gıyâseddin Mahmud'u destekledi; Gıyâseddin bu destek sayesinde rakiplerini bertaraf ederek tahta oturdu (10 Ramazan 602/20 Nisan 1206). Gıyâseddin Mahmud, Yıldız'a çeşitli hediyelerle birlikte elçiler gönderdi ve hutbeyi kendi adına okutmasını istedi. Fakat Yıldız, hutbeyi sadece halife adına okuttu. Ayrıca Muizzüddin'in sarayında işleri yönetmeye başladı. Gıyâseddin Mahmud, Bâmyânlı kardeşlerle olan problemi hâlâ devam ettiğinden Yıldız'a karşı harekete geçemedi.

Yıldız iki ay boyunca Gazne'de kaldı. Bu sırada Bâmyân ordusunun

Kuramân'a ve Savran'a düzenlediği bir saldırı Yıldız'ın kumandanlarından Sevinç tarafından püskürtüldü. Buna rağmen Bâmyânlı kardeşler kalabalık bir ordu ile Gazne'ye yürüdüler. Yıldız bu âni hücum karşısında Gazne'de tutunamayıp Kuramân'a kaçınca Bâmyânlı kardeşler Gazne'yi ele geçirerek yağmaladılar. Celâleddin'in, kardeşini Gazne'de bırakıp Bâmyân'a gittiğini öğrenen Yıldız kuvvetlerini yeniden topladı ve Gazne'ye dönerken Celâleddin'in ordusuyla karşılaştı. Yapılan savaşı kaybeden Celâleddin esir düştü. Yıldız üç aylık bir kuşatmanın ardından Gazne'yi Alâeddin'den geri aldı (Safer 603/Eylül 1206). Bundan sonra kendi adına hutbe okuttu ve para bastırdı. Diğer taraftan Gıyâseddin Mahmud'a elçiler yollayıp âzat edilmesi halinde ona itaat edeceğini ve hutbeyi onun adına okutacağını bildirdi. Gıyâseddin Mahmud da hem Yıldız'a hem de Kutbüddin Aybeg'e âzatlık belgesiyle hâkimiyet sembolleri gönderdi.

Gıyâseddin Mahmud, Yıldız'ın sık sık sorun çıkarması üzerine Hârizmşah Alâeddin Muhammed ile irtibata geçti. Bunu duyan Yıldız, Gıyâseddin'in hâkimiyetindeki Teginâbâd (Tiğinâbâd), Büst ve civarını ele geçirip bu şehirlerde Gıyâseddin adına okunan hutbeye son verdi. Gıyâseddin Mahmud da o sırada Peşâver'de bulunan Delhi Sultanı Kutbüddin Aybeg'den yardım istedi. Hindistan'a tek başına hâkim olmak isteyen Kutbüddin Aybeg, Yıldız ile Gıyâseddin arasındaki mücadeleden faydalandı ve Yıldız'ın Hindistan'a ilerlemesini önlemek için Gıyâseddin'e bağlılığını arzetti. Kendisine de Yıldız ile mücadelesinde Hârizmşah Alâeddin Muhammed ile anlaşmasını tavsiye etti. Her ikisi ayrıca Gazne'yi işgal etmek için plan yaptı. Bu sebeple Gıyâseddin Mahmud ülkesinin bir kısmını istilâ eden Hârizmşah Alâeddin'e karşı dostça davrandı. Sonuçta Yıldız'a karşı birlikte hareket edileceğine ve ele geçirilecek ganimetin Hârizmşah Alâeddin ile

Gıyâseddin Mahmud arasında bölüşüleceğine dair bir antlaşma yapıldı. Bundan çok rahatsız olan Yıldız, Bâmyânlı kardeşleri serbest bıraktı ve onları yeniden tahta oturttuktan sonra tekrar Gıyâseddin Mahmud'un idaresine geçen Teginâbâd ve Büst'ü zaptetti. Bunun üzerine Kutbüddin Aybeg'in gönderdiği birlikler Gazne'yi kuşattı ve Receb 603'te (Şubat 1207) şehri ele geçirdi. Yıldız, Büst ve Teginâbâd'dan ayrılmak zorunda kaldıysa da daha sonra Büst'ü yeniden zaptetmeyi başardı. Gazne'de sağlam bir devlet kurmak için Hindistan'ın ele geçirilmesinin zorunlu

olduğunu anlayan Tâceddin Yıldız'ın Sîstan'ı zaptetme girişimleri sonuçsuz kaldı. Pencap'ı ele geçirmek amacıyla bir sefer yaptıysa da Kutbüddin Aybeg tarafından mağlûp edildi ve Aybeg kırk gün kadar Gazne'ye hâkim oldu; ancak Yıldız, Gazne'yi tekrar hâkimiyetine almayı başardı (605/1208-1209). Gurlu Sultanı Alâeddin Atsız'ın Hârizmşahlar'a itaat arzetmesiyle Tâceddin Yıldız, Alâeddin Atsız ile birkaç yıl boyunca mücadele etti ve sonunda Gur'u onun elinden aldı. Ayrıca Gurlu emîrlerin desteğini kazanmak için Garcistan'da hapiste bulunan Ziyâeddin (Alâeddin) Muhammed'i Fîrûzkûh'a getirterek tahta oturttu (611/1214).

Tâceddin Yıldız'ın gittikçe güçlenmesi, Hârizmşah Alâeddin Muhammed'i harekete geçirdi. Önce Bâmyân bölgesini istilâ etti, ardından Gazne üzerine yürüdü. Yıldız'a haber göndererek hutbe ve sikkeyi kendi adına çevirmesi şartıyla Gazne'yi kendisine bırakacağını bildirdi. Yıldız bu şartları yerine getirdiyse de Gazne'de vekil bıraktığı Kutluğ Tegin şehri Hârizmşah Alâeddin'e teslim etti (Şâban 612/Aralık 1215). Hârizmşah Alâeddin'in kuvvetlerine karşı koyamayacağını anlayan Yıldız'ın Hindistan'a ilerlemekten başka çaresi kalmadı. Mültan ve Uça hâkimi Nâsırüddin Kabâce ile yaptığı savaşı kazanıp Lahor ve Pencap'ın Tâniser'e kadar olan kısmını zaptettikten sonra Delhi Sultanı İltutmış'tan bölgede bağımsızlığının tanınmasını istedi, İltutmış bunu reddedince Delhi'ye yürüdü. Delhi Sultanlığı kuvvetleriyle Yıldız'ın ordusu Tarâin'de karşılaştı (3 Şevval 612/25 Ocak 1216). Meydana gelen savaşta Yıldız yenildi ve esir alınarak Bedâûn Kalesi'nde hapsedildi. Bir süre sonra orada öldü ve Bedâûn'da defnedildi. İbnü'l-Esîr onun tutsak alındıktan sonra öldürüldüğünü kaydeder (el-Kâmil, XII, 267). Kaynakların belirttiğine göre Tâceddin Yıldız dindar, iyilik sever, cömert ve dürüst bir idareciydi; çevresindekilere ve halka karşı adaletli davranır, özellikle tüccarlara ve yabancılara ihsanlarda bulunurdu. Kızlarından birini Sultan Muizzüddin'in isteğiyle Kutbüddin Aybeg, diğerini Nâsırüddin Kabâce ile evlendirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Nizâmî, Tâcü'l-meʾâs̱ir, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2847, vr. 218a-219b; a.e. (trc. H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India içinde), Delhi 1990, II, 239; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmed Ağırakça - Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XII, 160, 177-178, 180-181, 183-186, 193-197, 203, 205-208, 265-267; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 408-413, 417, 445; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 47, 69; İsâmî, Fütûḥu's-selâṭîn (nşr. Âgā Mehdî Hüseyin), Agra 1938, s. 98-100, 103-107; Nizâmeddin Ahmed Herevî, Ṭabaḳāt-ı Ekberî (nşr. B. De), Kalküta 1913, I, 43-44, 58; M. Aziz Ahmad, Political History and Institutions of the Early Turkish Empire of Delhi (1206-1290 A. D.), Lahore 1949, s. 97-100, 164; Muhammad Abdul Ghafur, The Gorids History, Culture and Administration: 543-612/1148-1216 (doktora tezi, 1960), Hamburg UniversitätsBibliothek, nr. D177, s. 103-109, 115-116, 119, 121-124; Khaliq Ahmad Nizami, "The Early Turkish Sultans of Delhi", CHIn., V, 198-202, 214; E. Thomas, The Chronicles of the Pathan Kings of Dehli, Amsterdam 1981, s. 25-32; M. Fuad Köprülü, "Aybeg", İA, II, 59; C. E. Bosworth, "G̲h̲ūrids", EI² (İng.), II, 1102-1103; a.mlf., "Tādj al-Dīn Yildiz", a.e., X, 60; A. S. Bazmee Ansari, "İltutmış", DİA, XXII, 158.

S. Haluk Kortel

TÂCEDDİN b. ZEKERİYYÂ

(تاج الدين بن زكريّا)

Tâcüddîn b. Zekeriyyâ b. Sultân el-Abşemî el-Ümevî el-Osmânî el-Hindî en-Nakşibendî (ö. 1050/1640)

Nakşibendiyye-Ahrâriyye tarikatının Tâciyye şubesinin kurucusu.

Delhi'nin Senbhel kasabasında doğdu. Bazı eserlerinde adını Abşemî, Ümevî, Osmânî nisbeleriyle birlikte kaydetmiş (Muʿarrebü'r-Reşeḥât, vr. 2b) ve soyunun Hz. Osman'a ulaştığını belirtmiştir (Risâle fi'l-cevâbi ʿan baʿżi fiʿli'ṣ-ṣûfiyye, vr. 2a). Abşemî nisbesi, onun Kureyş'in Abdümenâfoğulları'ndan Abdüşems koluna mensup olduğunu göstermektedir (Sem'ânî, VIII, 367-368). Tâceddin, genç yaşta mürşid bulmak için çıktığı yolculuğu sırasında Ecmîr'e uğrayıp Çiştiyye tarikatının kurucusu Muînüddin Hasan el-Çiştî'nin kabrinde inzivaya çekildi. Burada onun ruhaniyetinden Üveysîlik tarikiyle zikir aldı. Delhi'de Çiştî Şeyhi Hamîdüddin Nâgevrî'nin kabri yanında uzun müddet bu zikirle meşgul oldu. Ancak bununla yetinmeyip tekrar bir mürşid aramaya başladı. Senbhel'de tanıştığı Seyyid Ali Kıvâm'ın halifesi Şeyh Allahbahş (İlâhbahş) eş-Şüttârî'ye intisap ederek on yıl kadar hizmetinde bulundu. Ondan Aşkıyye, Kādiriyye, Çiştiyye ve Medâriyye tarikatlarından icâzet aldı. Allahbahş'ın 19 Ramazan 1002'de (8 Haziran 1594) vefatının ardından Nakşibendiyye-Ahrâriyye tarikatı şeyhi Bâkī-Billâh'a intisap etti. Bâkī-Billâh'tan Nakşibendiyye hilâfeti alıp Senbhel'de irşad faaliyetine başladı. Onun kendisine intisap etmek isteyenlere icâzetli olduğu tarikatların herhangi birinden zikir telkin ettiğini öğrenen Bâkī-Billâh bir mektup yazarak bu hususta kendisini uyardı. Tâceddin bu olaydan sonra müridlerini sadece Nakşibendiyye usulüyle eğitti.

Bâkī-Billâh'ın 25 Rebîülâhir 1012'de (2 Ekim 1603) vefatının ardından Senbhel'den ayrıldı. Hindistan ve Keşmir'in birçok şehrini dolaştıktan sonra Mekke'ye yerleşti. Kendisine mürid olanlar arasında ilmi ve takvâsıyla tanınan Ahmed Allân da bulunduğu için burada "şeyhu Ahmed

Allân" diye meşhur oldu. Birçok defa Hindistan'a gitti. Pîrdaşı İmâm-ı Rabbânî bir mektubunda onun Hindistan'a gelmesini özlemle beklediklerini yazar (Mektûbât, I, 257). Bu seyahatlerin sonuncusunda Lahor'a uğradı, oradan Basra'ya geçti. Basra'da aralarında Lahsâ (Ahsâ) Valisi Yahyâ b. Ali Paşa'nın da bulunduğu birçok kişi müridleri arasına katıldı. 18 Cemâziyelevvel 1050'de (5 Eylül 1640) Mekke'de vefat eden Tâceddin b. Zekeriyyâ, Kuaykıân dağının eteğinde hazırlatmış olduğu kabre defnedildi. Ölüm tarihini 22 Rebîülevvel 1052 (20 Haziran 1642) olarak kaydedenler de vardır. Müridlerinden Seyyid Mahmûd b. Eşref el-Hüseynî Tuḥfetü's-sâlikîn fî ẕikri Tâci'l-ʿârifîn adlı bir menâkıbnâme kaleme almıştır.

Tâceddin b. Zekeriyyâ, Hicaz bölgesine ve Yemen'e gönderdiği halifeleri vasıtasıyla Nakşibendiyye'nin Araplar arasında yayılmasını sağlamış, onunla birlikte Nakşibendiyye'nin Ahrâriyye kolundan Tâciyye ismiyle bir şube doğmuştur (Harîrîzâde, I, vr. 196b, 200a). Tâciyye silsilesi Tâceddin b. Zekeriyyâ, Bâkī-Billâh, Mevlânâ Hâce Emkenâkî, Derviş Muhammed Emkenâkî, Muhammed Zâhid Vahşî vasıtasıyla Ubeydullah Ahrâr'a ulaşır (Tâceddin b. Zekeriyyâ, Risâle fî uṣûli'ṭ-ṭarîḳati'n-Naḳşibendiyye, vr. 47b-48a). Şeyh Tâceddin'den sonra halifeleri Ebü'l-Vefâ Ahmed b. Muhammed el-Acîl, Seyyid Mahmûd el-Hindî ve Muhammed Abdülbâkī ez-Zebîdî ile ayrı

ayrı silsileler meydana gelmiş, bunlardan Seyyid Mahmûd el-Hindî ile devam eden silsileden Abdülganî en-Nablusî, Muhammed Abdülbâkī ile devam eden silsileden de Harîrîzâde hilâfet almıştır (Tibyân, I, vr. 200b).

Eserleri. 1. Âdâbü'l-mürîdîn (Âdâbü'l-meşîḫa ve'l-mürîdîn) (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2448, vr. 38b-70a, Yazma Bağışlar, nr. 2931, vr. 10b-52b; İÜ Ktp., FY, nr. 870, vr. 101b-130a). 2. Hüccetü'l-mürîdîn (Risâle fi'l-cevâbi ʿan baʿżı fiʿli'ṣ-ṣûfiyye). Birçok zâhir ulemâsının bid'at kabul ettiği musâfaha, hırka, halvet gibi tasavvufî uygulamaların bid'at olmadığını ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 367, vr. 86b-106b; Âşir Efendi, nr. 157, vr. 1b-36a). 3. Nefḥatü'l-ilâhiyye fî ṭarîḳati'n-Naḳşibendiyye (Vâridâtü Şeyḫ Tâciddîn b. Zekeriyyâ). Müellif bu eserinde Nakşibendiyye silsilesini kaydettikten sonra tarikatın âdâb ve usulünü ele almıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, AY, nr. 971, vr. 182a-190a; Süleymaniye Ktp., Serez, nr.

3935, vr. 87b-93a). Tâciyye diye bilinen ve birçok nüshası bulunan eserin adı kütüphane kataloglarında ve bazı kaynaklarda Nefḥatü'l-ilâhiyye fî mevʿiẓeti'n-nefsi'zzekiyye, Silsiletü ṭarîḳi's-sâdeti'n-Naḳşibendiyye, Risâle fî beyâni muʿteḳadâti's-sâdâti'n-Naḳşibendiyye, Risâle fî uṣûli'ṭ-ṭarîḳati'n-Naḳşibendiyye, Risâle fî âdâbi'ṭ-ṭarîḳati'n-Naḳşibendiyye şeklinde kaydedilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshasının kapağında (Serez, nr. 1530, vr. 158a-167a) "eserin Ahmed b. Allân tarafından yapılan tercümesi" şeklinde yer alan kayıt doğru değildir. Eseri Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî Miftâḥu'l-maʿiyye fî ṭarîḳi'n-Naḳ-şibendiyye adıyla şerhetmiş, bu şerh Osman Bahrî b. Muhammed Emîn tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1289). 4. Câmiʿu'l-fuʾâd. Bazı kaynaklarda yanlışlıkla Câmiʿu'l-fevâʾid diye kaydedilen eserde vera', tevekkül, mücâhede, muhabbet, fakr, zühd, rızâ, vahdet-i vücûd, cem', tefrika, semâ, raks, hırka, sohbet, uzlet gibi konular ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 367/1; İÜ Ktp., AY, nr. 5490). Müellif eserin başında, kendisine gelen bir talep üzerine önce Kuşeyrî'nin er-Risâle'sini şerhetmeye niyetlendiğini, ancak ömrünün yetmeyeceğini düşünerek bundan vazgeçip Câmiʿu'l-fuʾâd'ı yazdığını söyler. Bazı kayıtlarda müellife nisbet edilen Fevâʾidü'l-Ḳuşeyrî de bu eser olmalıdır. Tâceddin b. Zekeriyyâ ayrıca Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ü ile (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1967-1968; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 9795) Fahreddin Ali Safî'nin Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât'ını Farsça'dan Arapça'ya (Taʿrîbü'r-Reşeḥât/Muʿarrebü'r-Reşeḥât) çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 170, Hâlet Efendi-Ek, nr. 67; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2344). Bunların dışında bazı kasidelerinin toplandığı Risâle fi'l-ḳaṣâʾid adlı bir eseri (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 367, vr. 107a-113a), velâyet hakkında küçük bir risâlesi (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, AY, nr. 971, vr. 190b-192a) ve Tuḥfetü'l-mülûk fî maʿrifeti men enṣafe bi's-sülûk, Risâle fî beyâni sülûkü'l-Kübreviyye, eṣ-Ṣırâṭü'l-müstaḳīm, Esrârü'l-ʿibâde, Risâle der Bâb-ı Envâʿ-i Ṭıb adlı başka eserleri vardır. Onun yemek pişirme ve ağaç dikme usulleriyle ilgili eserler de kaleme aldığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâceddin b. Zekeriyyâ, Muʿarrebü'r-Reşeḥât, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi-Ek, nr. 67, vr. 2b; a.mlf., Risâle fi'l-cevâb ʿan baʿżı fiʿli'ṣ-ṣûfiyye, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 157, vr. 2a; a.mlf., Risâle fî uṣûli'ṭ-ṭarîḳati'n-Naḳşibendiyye, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 474, vr. 47b-48a; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 367-368; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul, ts. (Fazilet Neşriyat), I, 257; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1967-1968; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, I, 18-19, 346-347, 464-470; II, 283; III, 50-51; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 196b-202a; M. Hâşim-i Kişmî, Berekât: Zübdetü'l-Makāmât, İmam-ı Rabbani ve Yolundakiler (trc. A. Faruk Meyan), İstanbul 1974, s. 51-57; Muhammad Sâdiq Dihlawî, The Kalimât al-Sâdiqîn (trc. Muhammad Saleem Akhtar), New Delhi 1990, s. 24-25; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, Beyrut 1420/1999, V, 499, 507-508; Brockelmann, GAL, II, 552-553; Suppl., II, 286-287, 618; Îżâḥu'l-meknûn, I, 356; II, 66, 664; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 244; II, 280; S. de Laugier de Beaurecueil, Manuscrits d'Afghanistan, Kahire 1964, s. 62; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 93-95; S. A. A. Rizvi, Muslim Revivalist Movements in Northern India, New Delhi 1993, s. 198-199; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 136, 206-208, 265-266, 393, 404; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûh ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1780-1781; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 359; Nesîm Ahmed Ferîdî Emrûhî, "Tâcüddîn b. Zekeriyyâ", UDMİ, VI, 18-21.

Reşat Öngören

TÂCEDDİNOĞULLARI

XIV. yüzyılın ikinci yarısında Niksar-Kelkit yöresinde kurulan hânedan ve beylik.

Beyliğin ve hânedanın kurucusu Tâceddin Bey'in Selçuklu soyuna mensup bulunduğu ileri sürülmüştür. Babasının Emîr Doğanşah (Doğancık Bey) adlı bir Türkmen beyi olduğu, onun İlhanlı hâkimiyetinin çöküşünden sonra müstakil hareket etmeye başladığı, Emîr Eretna'ya karşı çıkarak Amasya'yı ele geçirdiği, 1341'de buradan çıkarılınca Niksar yöresine çekildiği ve 747 (1346) veya 749 (1348) yılında ölümünün ardından yerine oğlu Tâceddin Bey'in geçtiği belirtilir. Onun faaliyet alanının Canik (Samsun-Ordu) kesimi oluşu bu bölgede yoğunlaşan Çepni boylarıyla ilişkisinin bulunduğuna işaret eder. Canikli (Canîtî) diye de anılan Tâceddin Bey'in merkezi Niksar olup sınırları bazan Kelkit, Amasya, Samsun, Ordu, Giresun ve Trabzon'a kadar genişlemiştir. Tâceddin Bey önceleri Amasya Emîri Hacı Şadgeldi'ye tâbi idi, ayrıca Eretnaoğulları'na vergi veriyordu. Bölgede Kadı

Burhâneddin'in gücünü arttırması Tâceddin Bey'i de etkiledi. 1379 ilkbaharında Niksar'a saldıran Kadı Burhâneddin ile Eretna Beyi Alâeddin Ali'nin kuvvetlerini bozan Tâceddin Bey, Eretna Devleti'ne vergi vermeyi kesti; 781'den (1379) itibaren de bağımsız hareket etmeye başladı. Topraklarına düzenlenen ikinci Eretna seferini de komşusu Hacı Şadgeldi'nin yardımıyla püskürttü. Fakat Kadı Burhâneddin'e karşı Hacı Şadgeldi ile birlikte Tokat'ın Dânişmendiye köyü yakınında yaptığı savaşı kaybetti (783/1381). Kadı Burhâneddin'in aynı yıl Eretna Devleti'ne son vermesi üzerine ona karşı Tokat Emîri Seyyidî Hüsâm ile birleşti ve Akşehir'e (Erzincan) saldırarak burayı yağmaladı. Bu olaylar sırasında Trabzon Komnenosları onunla yakınlaşma çabası içine girdi. III. Alexios kızı Eudokia'yı, Trabzon kroniklerinde Dschinatines veya Tatziatin adıyla geçen Tâceddin Bey ile evlendirdi. Kızını çeyiziyle birlikte götüren III. Alexios, Oeneon'a (Ünye) giderek Tâceddin Bey ile görüştü (8 Ekim 1379). Tâceddin Bey, Eudokia'yı aldıktan sonra hâkimiyet bölgesi Limnia'ya (Terme/Çarşamba yöresi) döndü. Bu durum onun bölgenin güçlü

emîrlerinden olduğunu gösterir.

Kadı Burhâneddin'in komşu beyleri cezalandırmak için asker yollaması ve aşiret reislerini kendi safına almaya çalışmasıyla durumun kötüleştiğini gören Tâceddin Bey ona dostluk teklif ettiyse de olumlu cevap alamadı. Kadı Burhâneddin'in Turhal'ı sıkıştırması üzerine tehlikenin kendisine yaklaştığını anladı ve Dânişmendiye köyünün ileri gelenlerinden Şeyh Nusret'i elçi olarak gönderip Emîr Ahmed'e karşı giriştiği harekâtı durdurması için ricada bulundu ve Turhal'da yaptırdığı kaleyi yıktırmasını istedi. Ancak bu teklifi de kabul görmedi. Aksine Kadı Burhâneddin 5000 kişilik bir orduyla Tâceddin Bey'in topraklarına yürüyünce Tâceddin Bey, Emîr Ahmed'den yardım talep etti. İki müttefik 7000 kişilik kuvvetleriyle karşı harekâta geçti. 1386 baharında yapılan savaş Kadı Burhâneddin'in zaferiyle sonuçlandı, Tâceddin Bey ve Emîr Ahmed canlarını zor kurtardılar. Tâceddin Bey bu defa Kadı Burhâneddin'e Şeyh Nusret'in oğlunu yolladı; Kadı Burhâneddin de bir daha Emîr Ahmed'le iş birliği yapmaması şartıyla anlaşabileceğini söyledi. Bunun üzerine Tâceddin Bey, Kadı Burhâneddin'in yanına giderek itaatini bildirdi. Ardından Sunisa'ya kaçtı ve Emîr Ahmed ile buluşup ona karşı yeni tedbirler almaya çalıştı. Bunu duyan Kadı Burhâneddin, Tâceddin Bey'in topraklarına girdi ve Tâceddin'in oğlu Alparslan'ın koruduğu Niksar'ı kuşattı. Yapılan çarpışmalarda Alparslan'ın kuvvetleri yenildi, Niksar yağmalandı. Kadı Burhâneddin aleyhine topraklarını genişletemeyeceğini anlayan Tâceddin Bey, Hacı Emîr İbrâhim ile oğlu Süleyman Bey arasındaki çekişmeden faydalanmak amacıyla o tarafa yöneldi. Hacı Emîr İbrâhim, ağır bir hastalığa yakalanınca beyliğin ileri gelenlerinin önünde idareyi oğlu Süleyman'a devrettiğini ve iyileşse bile beyliğin başına dönmeyeceğini açıkladı. Ancak sağlığı düzelince oğlu Süleyman ile aralarında mücadele başladı. Tâceddin Bey bunun üzerine Süleyman Bey'in idaresindeki Ordu ve Ünye taraflarına giderek 12.000 kişilik bir kuvvetle Ordu'ya yürüdüyse de Süleyman Bey ile yaptığı savaşta bozguna uğradı ve 3000 adamıyla birlikte hayatını kaybetti (24 Ekim 1386). Tâceddin Bey'in ölümünün ardından Niksar Kadı Burhâneddin'e teslim oldu. Tâceddin Bey'e ait İskefsir'i de (Reşadiye) ele geçiren Kadı Burhâneddin şehri kendisine bağlılığını bildiren Süleyman Bey'e iktâ etti.

Tâceddin Bey'in oğulları Mahmud Çelebi ve Süleyman Bey, Kadı

Burhâneddin’e elçi yollayıp önceki faaliyetleri dolayısıyla affedilmelerini, para ve asker gönderme karşılığında memleketlerinde bağımsız kalmalarına izin verilmesini istediler. Kadı Burhâneddin, bu isteği kabul ederek Tâceddin Bey’in hâkimiyet bölgesini Mahmud Çelebi’ye verdiğine dair ferman hazırlattı. Ayrıca Hacı Emîr oğlu Süleyman Bey’e Tâceddinoğulları’nın topraklarına saldırmamasını bildirdi. Mahmud Çelebi güçlü komşuları arasında dengeli bir siyaset izlemeye çalıştı. Ancak her fırsatta Kadı Burhâneddin aleyhine diğer beylerle ittifak yapmaktan da geri durmadı. Nitekim Kastamonu Emîri II. Süleyman ile birleşti, bu birliğe katılmaları için Emîr Ahmed’e, Taşanoğlu’na, Bafra emîrine mektuplar gönderdi ve Candaroğlu II. Süleyman’a itaat etmelerini istedi. Fakat Yıldırım Bayezid’in Candarlı Beyliği üzerine yürümesi ve beyliğin topraklarını ele geçirmesi (794/1392), Kastamonu, Küre, Osmancık ve Samsun’u zaptetmesi karşısında müttefikleri Amasya Emîri Ahmed, Taşanoğlu ve kendi kardeşi Kılıcarslan ile birlikte Yıldırım Bayezid’in yanına gidip Osmanlı Devleti’ne bağlılık bildirdiler. Mahmud Çelebi, Yıldırım Bayezid Bursa’ya dönünce tekrar kardeşleriyle beraber Kadı Burhâneddin’e meyletmek zorunda kaldı, fakat asker meselesi yüzünden araları bozuldu. Kadı Burhâneddin, 1393 baharında Osmanlı taraftarı siyaset güden Tâceddinoğlu Mahmud’un idaresindeki Fenâriye’yi işgal ederek buraya bir kale yaptırınca Tâceddinoğlu Mahmud, Alparslan ve Kılıcarslan kardeşler Yıldırım Bayezid’den yardım istedi. Kadı Burhâneddin de stratejik bakımdan önemli olan Amasya’yı almak için şehri ikinci defa kuşattı. Bu haberi alan Yıldırım Bayezid Merzifon’a geldi. Kadı Burhâneddin önce Turhal’a, oradan Tokat yoluyla Sivas’a döndü.

Kadı Burhâneddin 796 (1394) kışında Tâceddinoğulları, Taşanoğulları ve Bafra emîrlerini kendisine itaate zorlarken Timur’un Erzincan önlerine geldiğini öğrenince Sivas’a çekilip tahkimata başladı. Timur Anadolu’ya girdiğinde Kadı Burhâneddin ve düşmanları hakkında aldığı istihbarata göre Tâceddinoğlu Mahmud’un kuvvetleri 6000’e ulaşıyordu. Timur’un Anadolu’dan ayrılmasından sonra Kadı Burhâneddin, Tâceddinoğulları ile anlaşma zemini aradı. Bu sırada Tâceddinoğlu Alparslan, ağabeyi Mahmud Çelebi’ye isyan edip babalarından kalan toprağın ikiye bölünmesine sebep oldu. Alparslan kuvvetleriyle Niksar’ın bir kısmını ve Yenişehir’i ele geçirince Mahmud Çelebi diğer kardeşleri Kılıcarslan ve Süleyman’ı yanına alarak onun üzerine yürüdü. Bunun üzerine Alparslan, Kadı Burhâneddin’in

yardımına başvurdu. Kadı Burhâneddin de Alparslan'a yardım bahanesiyle Niksar bölgesine girdi. Niksar yakınlarında konaklayan Kadı Burhâneddin'in huzuruna çıkan Alparslan onu metbû tanıdı. Fakat ardından Develi hâkimi Feridun Bey ile ortak hareket etti ve Kadı Burhâneddin'e suikast düzenlemeye çalışan Feridun Bey ile birlikte yakalandı. Kadı Burhâneddin, yanında götürdüğü Alparslan'ı Yenişehir Kalesi halkının teslim olmaması üzerine kendi eliyle öldürdü (1394). Alparslan'ın Hüsâmeddin Hasan ve Hüsâmeddin Mehmed Yavuz adlı iki oğlu Niksar'ın kuzeyine çekilerek Çarşamba, Terme ve Samsun yöresinin güneyinde hâkimiyetlerini sürdürdüler. Kadı Burhâneddin ise teslim olmayan Yenişehir Kalesi'nin yanına bir kale yaptırarak bir miktar askerini buraya yerleştirdi. Bu gelişmelerden rahatsız olan Tâceddinoğlu Mahmud, onun bölgeden çekildiğini duyunca yeni yapılan kaledeki askerlerin bölgeyi yağmalamasını engellemek için saldırıya geçtiyse de başarılı olamadı ve Kadı Burhâneddin'in kuvvetlerine karşı bir nevi çete harekâtı yapmaya başladı.

Rumeli'de güvenliği sağlayan Yıldırım Bayezid 800 (1398) yılı baharında yeniden Canik bölgesine gelince Tâceddinoğlu Mahmud,

Hacı Emîroğlu Süleyman ve Taşanoğulları onu metbû tanıdılar. Aynı yılın yazında Kadı Burhâneddin, Akkoyunlu Karayülük Osman tarafından Karabel (Zara'nın batısı) mevkiinde öldürülünce toprakları Osmanlı Devleti'ne katıldı. Bu sırada Osmanlı Devleti'nin hizmetine giren Tâceddinoğlu Mahmud'un toprakları da Osmanlı sınırlarına dahil oldu. Tâceddinoğlu Mahmud'un 804 Zilhiccesinde (Temmuz 1402) yapılan Ankara Savaşı'nda Timur ordusuna karşı çarpışmış olması muhtemeldir. Savaşta yenilen Osmanlı Devleti'nin Fetret dönemindeki şehzadelerin kavgaları sırasında Tâceddinoğlu Mahmud, kardeşlerini bertaraf ederek tahta oturan Çelebi Mehmed'in saflarında yer almış olmalıdır. Zira Çelebi Mehmed'in ölümünün ardından onun on üç yaşındaki oğlu ve Hamîd-ili sancak beyi Şehzade Mustafa'nın yanında bulundu. Şehzade Mustafa, ağabeyi II. Murad'ın tahta çıkması üzerine hayatından endişe edip Karamanoğlu'nun yanına kaçtı. Karamanoğlu ve Germiyanoğlu'nun gönderdiği askerlerle güçlenen Şehzade Mustafa lalası Şarabdâr İlyas'ın tahriklerine kapılarak Bursa'ya yürüdüğünde Tâceddinoğlu Mahmud onun veziri ve kumandanı durumundaydı. II. Murad'a karşı başarısız olup İznik'e

çekilen Şehzade Mustafa'nın yanında savaştı; İznik kuşatması sırasında şehzadeyi şehirden kaçırmaya çalıştı. Mücadele esnasında Osmanlı birliklerinin başındaki Mihaloğlu Mehmed Bey ile çatıştı ve onun ölümüne yol açtı. Şehzade Mustafa'nın yakalanması üzerine o da esir düştü ve Mihaloğlu'nun yakınları tarafından öldürüldü (826/1423).

Öte yandan 1402'den sonra Timur'un himayesinde eski hâkimiyet bölgesinde hüküm sürmeye devam eden Alparslanoğlu Hüsâmeddin Hasan Bey'den bazı Osmanlı tarihçileri Hüseyin Bey diye söz eder. Ancak Samsun vakfiye defterindeki iki vakfiyeye dayanarak onun Alparslan'ın oğlu Hasan Bey olduğu ve Çarşamba'da adına 827 (1424) tarihli bir cami vakfiyesi bulunduğu kaydedilmiştir. Yine 827 tarihli Yavuz Evliya vakfiyesinde Alparslan Bey oğlu Mehmed Yavuz Bey'in adına rastlanır. Bunlardan Hasan Bey, tekrar Kastamonu'ya sahip olan Candaroğlu İsfendiyar Bey'le anlaşıp müslüman Samsun'u elinde tutan Kubadoğlu Cüneyd'i ortadan kaldırarak Çarşamba taraflarını zaptedince Çelebi Mehmed, Biçeroğlu Hamza Bey'i yollayıp "gâvur" Samsun'u fethettirdi, kendisi de gelip müslüman Samsun'u ele geçirdi. Hasan Bey ve kardeşi Mehmed Yavuz'a dokunulmadı. Onlar da eski yerlerinde hâkimiyetlerini sürdürdüler. Tâceddinoğulları Beyliği'nin bu durumu II. Murad dönemine kadar devam etti. II. Murad'ın Amasya beylerbeyi yaptığı Yörgüç Paşa, Canik bölgesinde Osmanlı idaresini tesis etmek için harekete geçerek Hasan Bey'i bir düğün ziyafetine davet etti. Bunun bir tuzak olduğunu anlayan Hasan Bey davete gitmeyip padişaha bağlılığını bildirdi ve istenilen yerleri teslim edeceğine dair haber gönderdi. Ardından ailesiyle birlikte Yörgüç Paşa'nın huzuruna çıktı. Yörgüç Paşa, Hasan Bey'i zincire vurdurup Bursa'ya yollarken ailesini Amasya'da alıkoydu. Hasan Bey Bursa'da hapsedildikten bir süre sonra kaçtı; ancak topraklarını ele geçiremeyeceğini anlayınca bizzat II. Murad'ın huzuruna çıktı ve bağışlanmasını istedi. II. Murad da ona Rumeli'de bir sancağı timar olarak verdi (1427). Hasan Bey'e Rumeli'de verilen sancağın bazı kaynaklarda Gümülcine, bazılarında Çirmen olabileceği belirtilmiştir. Ayrıca kaynak gösterilmeden Tâceddinoğlu Alparslan'ın diğer oğlu Hüsâmeddin Mehmed Yavuz'un Hasan Bey'den önce öldüğü kaydedilmiştir. Fakat bazı araştırmalarda onun Trabzon'a saldıran Şeyh Cüneyd'e destek verdiği zikredilir. Canik ve Niksar bölgesi valisi olan Şeyh Cüneyd ile birlikte Trabzon'a yürümüş, fakat bu sefer başarısızlıkla sonuçlanmıştır (860/1456). Bundan sonra kaynaklarda

Mehmed Bey ve Tâceddinoğulları'yla ilgili herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Tâceddinoğulları'nın Niksar, Çarşamba, Terme ve Ünye dolaylarında bazı imar faaliyetlerinde bulundukları bilinmektedir. Çarşamba'da ahşap mimarinin ilginç örneklerinden biri olan Ordu köyü camisi Hasan Bey tarafından yaptırılmıştır (827/1424).

BİBLİYOGRAFYA

Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, tür.yer.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 541, 570-571, 600-602; Amasya Tarihi, III, 202; Düvel-i İslâmiyye, s. 319; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 153-154, 163; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 393, 406; a.mlf., Kitâbeler, İstanbul 1345/1927, I, 27; Kâzım Dilcimen, Canik Beyleri, Samsun 1940, s. 32-44, 48; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948, s. 20; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 167; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti: 1344-1398, Ankara 1970, s. 38, 57, 64, 81, 83-85, 90-91, 115-118, 121-122, 136; a.mlf., Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 82-83; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 319-320; İbrahim Tellioğlu, Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler, Trabzon 2004, s. 154-162; M. Sami Bayraktar, "Samsun-Çarşamba'da Taceddinoğulları ve Osmanlı Dönemine Ait İki Ahşap Eser: Ordu ve Porsuk Köyü Camileri", Geçmişten Geleceğe Samsun (haz. Cevdet Yılmaz), Samsun 2007, II, 529-537; Mevlûd Oğuz, "Taceddinoğulları", DTCFD, VI/5 (1948), s. 474-486; Faruk Sümer, "Osmanlı Devri'nde Anadolu'da Yaşayan Bazı Üç-Oklu Oğuz Boyları'na Mensup Teşekküller", İFM, XI/1-4 (1949), s. 452.

Sait Kofoğlu

TACİKİSTAN

Orta Asya'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyinde Kırgızistan, doğusunda Çin (Doğu Türkistan), güneyinde Afganistan ve batısında Özbekistan'ın yer aldığı ülkenin resmî adı Tacikistan Cumhuriyeti, resmî dili Tacikçe olup yüzölçümü 143.100 km², nüfusu 7.349.000 (2009), başşehri Duşanbe (679.400), diğer önemli şehirleri Hucend (Leninâbâd, 155.900), Kulyab (93.900) ve Kurgantepe/Gürgentepe'dir (71.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Tacikistan, yüzölçümünün yarısından fazlası 3000 metrenin üzerinde olan yüksek dağ sıralarının geniş yer kapladığı bir ülkedir. Arazi yer şekilleri bakımından farklı bölgelere ayrılır. Kuzeyde Siriderya'nın (Seyhun) taşıdığı alüvyonlarla kaplı Fergana vadisinin bir bölümü yer almakta ve en verimli tarım alanını oluşturmaktadır. Orta kesimde, Kırgızistan sınırı boyunca Tanrı dağlarının batı ve güney uzantılarıyla Pamir dağ sisteminin zirveleri sıralanır. Doğudaki dağlık Bedahşan (Badakşan) bölgesinde yükselti 5000 metreyi geçer. Ülkenin ve eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin en yüksek noktasını teşkil eden İsmâil Sâmânî/Somoni zirvesiyle (eski adı Komünizm, 7495 m.) 77 km. uzunluğundaki Fedçenko buzulu da buradadır. Batıya doğru yükseltinin nisbeten azaldığı Tacikistan'da büyük bölümü aktif fay hatları üzerinde bulunmasından dolayı sık sık şiddetli depremler olur.

Sert karasal iklimin hüküm sürdüğü Tacikistan'da sıcaklık ve yağış miktarı yükseltiye bağlı olarak değişir. Fergana vadisindeki Hucend'de temmuz ayı

ortalaması 27 C°'ye ulaşır. Kışlar dağlık alanlarda çok şiddetli geçer. Bedahşan bölgesinde Murgab vadisinde bulunan Murgab'da ocak ayı ortalaması eksi 20 C° civarındadır. 400 mm. dolayında olan yıllık yağışın %75'inden fazlası ilkbahar ve kış aylarında düşer; yazlar ise kurak geçer. Yaz ve sonbahar

aylarında dağlık alanlardan Fergana vadisine doğru esen ve Garmsil denilen yerel sıcak rüzgâr tarımı olumsuz etkiler. Tacikistan'da yer şekilleri ve iklimin etkisiyle zengin bir bitki çeşitliliği görülür. Orman alanları %4, çayır ve otlaklar %25 oranındadır. Fedçenko buzuluna yakın 5000 metrenin üzerindeki yüksek yaylalar yaz aylarında kısa süreyle yeşillenir.

Tacikistan toprakları dağlık ve yüksek yapısı dolayısıyla akarsular ve hidroelektrik potansiyeli bakımından zengindir. Amuderya ve Siriderya nehirlerinin yukarı mecralarını oluşturan Kâfirnihân, Vahş (Kızılsu), Penç (Aksu), Zerefşân gibi çok sayıda akarsu kaynağını dağların buzul sınırlarına yakın kesimlerinden alır ve bunların debileri ilkbahar sonu ile yaz başlarında en yüksek noktasına ulaşır. Bazı yıllarda bu dönemlerde meydana gelen seller en önemli doğal âfetler arasındadır. Ülke yüzölçümünün yaklaşık %2'si göllerle kaplıdır. Göllerin Kayrakkum ve Nurek gibi bir kısmı baraj gölü özelliğindedir. Doğal göllerden İskenderkul, Kulikalon, Karakul, Seres, Zorkul ve Şadau buzul sınırına yakın yüksek kesimlerde yer alır. Pamir dağlarında bulunan Karakul gölü deniz seviyesinden 3900 m. yükseklikte olup yüzölçümü 380 km²'dir.

Tacikler'in Farsça konuşmaları sebebiyle tarih ve kültür bakımından İranlılar'la ve Sünnî müslüman olmaları bakımından Türkler'le sıkı bağları vardır. 1959'da 1.982.000'e, 1979'da 3.806.000'e, 1989'da 5.089.000'e ve 2000'de 6.127.000'e ulaşan nüfusuyla Tacikistan, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dönemindeki on beş cumhuriyetin nüfusu en hızlı artan ülkesiydi. Ülkedeki Tacik nüfusun oranı 1979'da %58,8 iken 1989'da 62,2'ye ve 2000'de 79,9'a yükselmiştir. Ülkede ikinci büyük etnik topluluğu oluşturan Özbekler daha çok Fergana havzasında yoğunlaşmıştır ve nüfusa oranları 1979'da %22,9, 1989'da 23,5 iken 2000'de 15,3'e inmiştir. Ruslar'ın oranı ise yirmi yılda %10,4'ten %1,1'e (2000) düşmüştür. Etnik yapının değişmesini, iç savaş (1992-1997) sebebiyle Tacik olmayan grupların büyük kısmının ülkeden göç etmesi etkilemiştir. %85'i

Sünnî, %5'i Şiî olan nüfusun yoğunluğu (kilometrekareye) elli kişi civarındadır ve çoğunluk kuzeyde Fergana vadisi çevresinde otururken doğuda Bedahşan bölgesi çok tenhadır. Türkler'in büyük bölümü Hucend eyaletinde (Fergana havzası) yaşar.

Ekonomisi tarıma ve hayvancılığa dayanan Tacikistan'ın tarım alanları genelde güneybatı ve kuzeydoğudaki akarsu vadilerinde toplandığından ekilebilir arazilerin büyük kısmı sulama potansiyeline sahiptir. Ülkenin dağlık yapısından dolayı ekili dikili alanlarının oranı ancak %6 civarındadır ve buralarda başta pamuk olmak üzere pirinç, patates, üzüm, sebze, meyve tarımı ve ipek böcekçiliği yapılır; tahıl ekimi azdır. Çayır ve otlakların genişliği sebebiyle hayvancılık önemli bir geçim kaynağıdır; koyun, keçi ve sığır en çok yetiştirilen hayvanlardır. İş imkânlarının yetersizliği yüzünden yaklaşık 1 milyon civarındaki erkek nüfus ülke dışında (çoğu Rusya'da) çalışmakta ve ekonomiye önemli katkı sağlamaktadır. Tacikistan'ın başlıca yer altı kaynaklarını gümüş, altın, uranyum (dünya uranyumunun %4'ü), tungsten, demir, çinko, kurşun, boksit, antimon, kalay ve civa oluşturur. Petrol ve doğalgaz Fergana havzasından çıkarılır. Sanayi üretimini alüminyum, kurşun, çinko, kimyasallar, gübre ve çimento meydana getirir. Bunun yanında ipekli dokuma, halıcılık, deri işleme ve ayakkabı imalâtı yaygındır. Ülkede tektonik yapı sebebiyle çok sayıda kaplıca bulunur. Güneydeki akarsular üzerinde inşa edilen büyük barajlar (Nurek, Ragun) dünyadaki en yüksek gövdeli barajlar arasındadır. Arazinin dağlık ve engebeli olmasından dolayı ulaşım yeterince gelişmemiştir. Yapımı süren Anzap Tüneli, ülkenin kuzey bölümünü başkent Duşanbe'ye bağlayarak Orta Asya ile İran-Afganistan ve Basra körfezi arasında yeni bir ipek yolu görevi üstlenecektir. Ekonomide en fazla paya pamuk ve alüminyum üretimi sahiptir; bunun yanında yurt dışındaki işçi gelirleri de ekonomiye büyük katkı sağlar. Başlıca ihraç mallarını pamuk, şarap ve çeşitli maden ürünleri oluşturur. İthalâtta ise tahıllar, gıda ve tüketim maddeleriyle taşıt ve makineler önemli yer tutar. Türkiye'nin son yıllarda Tacikistan'daki yatırımlarında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Günümüzde otuz altı Türk şirketi inşaat, konservecilik ve tekstil alanları başta olmak üzere çeşitli sanayi kollarında yatırım yapmış durumdadır. 1999-2006 yılları arasında Türkiye ile Tacikistan arasındaki ticaret hacmi yirmi kattan fazla büyümüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Dönmez, Türk Dünyasının Beşerî ve İktisadî Coğrafyası, İstanbul 1973, s. 17-19; Ali Yiğit, Türk Ülkeleri ve Türklerin Yaşadıkları Bölgelerin Coğrafyası, Elazığ 1996, s. 121-122; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 2001, s. 195-196; Fırat Purtaş, Rusya Federasyonu Ekseninde Bağımsız Devletler Topluluğu, Ankara 2005, s. 205-209; Ramazan Özey, Türk Dünyası Coğrafyası, Ülkeler, İnsanlar ve Sorunlar, İstanbul 2006, s. 226-232; Hülya Arslan, Avrasya Ülkeleri, İstanbul 2009, s. 95-103; Ahmet Ardel, "Batı Türkistan'ın Beşeri ve Ekonomik Hayatına Toplu Bakış", TK, II/23 (1964), s. 31-35; Nadir Devlet, "Sovyetler Birliği'nde Türk ve Müslümanların Nüfusu", TY, X/39 (1990), s. 16-20; a.mlf., "Bağımsız Türk Cumhuriyetlerinin Sınırlarının Tarihi, Coğrafi ve Etnik Sorunları", Avrasya Etüdleri, I/4, Ankara 1995, s. 30-39.

Halil Kurt

II. TARİH

Tacikistan topraklarının iskân tarihi Eskiçağ'lara kadar iner. Ülkenin Kayrakkum, Carkutan ve Karabura bölgelerinde taş devrinin ilk zamanlarına ait kaya resimleri ve aletler bulunmuştur. Bölge daha sonra Aryani kavimlerinin göçlerine sahne olmuştur. Bîrûnî, Soğdlar ve Hârizmliler'in bir Türk hükümdarının izniyle milâttan önce 1291 yılında bölgeye geldiklerini kaydetmektedir. Çin, Yunan ve Âsurî kaynakları milâttan önce IX-VII. yüzyıllarda bölgedeki Saka Devleti'nin varlığından bahseder. İran'ın Hemedan şehrinde Ahamenîler Devleti'ni kuran II. Kuruş, milâttan önce 545-539 yıllarında Kurgan (Gurgan) ve Part devletlerine son vererek Tacikistan'ın da içinde bulunduğu Türkistan bölgesini ele geçirdi. I. Darius döneminde Tacikistan topraklarında ticaret ve ekonomik hayat gelişti. Tacikistan'da yapılan arkeolojik kazılarda bu devirle ilgili çeşitli

ziraat aletleri bulunmuştur. Bölge milâttan önce 330 yılında Büyük İskender tarafından zaptedildi. Ahamenîler ve İskender, onun halefleri olan Grek-Baktria kralları eski Baktrialılar'ın yaşadığı Belh bölgesini merkez edinip kendi devletlerini kurdular. Yerli halk Çin ve Moğolistan sınırına sığındı ve Hunlar'ın idaresi altına girmek zorunda kaldı. Baktrialar Kuzey Afganistan, Belh, Bedahşan ve Doğu Buhara yörelerinde bulundular; bunların Doğu Buhara civarındaki bölümlerine milâttan önce I. yüzyılda Siriderya taraflarından gelerek oralara hâkim olan Tohar (Tokhar) adında bir kavmin ismiyle Tohar ve işgal ettikleri alan da Tohâristan şeklinde adlandırıldı. Zeki Velidi Togan bunların Farsça'ya yakın İran diliyle konuştuklarını; Belh, Bedahşan, Doğu Buhara, Pamir ve Doğu Türkistan'ın Hoten ve Yarkend yöresindeki Tacikler'in onların torunları olduğunu yazmaktadır. Makedonyalı İskender ile gelen Yunanlılar'la karışarak kuvvetli bir medenî unsur teşkil ettiler ve Türkistan'da Budizm'in yayılmasında büyük rol oynadılar. Eski Türkçe Buda eserlerinin önemli bir kısmı Toharca'dan tercüme edilmiştir. İskender'in halefleri tarafından kurulan Grek-Baktria Devleti'nin milâttan önce 127'de yıkılmasından sonra bölge yeniden Turanî kavimlerin eline geçti. Türgişler ve Karluklar zamanında bölgeye müslüman Arap seferleri başladı.

İslâmiyet'in Tacikistan'a ulaşması Muâviye b. Ebû Süfyân devrindedir. Araplar 31'de (652) Herat'ı ve 32'de (653) Baktria'yı (Belh) alıp Ceyhun nehrine kadar vardılar. 86 (705) yılında Horasan'a vali tayin edilen Kuteybe b. Müslim döneminde fetih hareketleri hızlandı. 96'da (715) Kuteybe'nin öldürülmesinin ardından Fergana ve Siriderya havzası Araplar'ın elinden çıktı. Külçor adlı bir Türk kumandanı Semerkant yakınında Araplar'a karşı ilk büyük başarıyı kazandı (102/721). Daha sonra Müslim b. Saîd el-Kilâbî kumandasındaki Arap ordusu Seyhun'u geçerek Türk topraklarına girdiği zaman karşısına Türgiş Kağanı Sulu çıktı. Sulu'nun idaresindeki Türgişler Araplar'a karşı direnişi sürdürdüler; nihayet 120'de (738) Haristan savaşında mağlûp oldular. Böylece Araplar'ın Türkistan'daki sınırları Çin'e kadar genişledi. Abbâsîler döneminde bölge halkının İslâmlaşması daha da hızlandı. Halife Me'mûn devrinde buranın valileri genelde İranlılar'dan seçildiği için İran nüfusu Mâverâünnehir'de etkili oldu. Sâmânîler döneminde de bu durum sürdü. Nitekim Kâşgarlı Mahmud bölgenin artık Acem ülkesi haline geldiğini söyler. Kuzeye çekilmeyen Türkler Acemleşti. Türgişler, Karluklar Farsça konuşmaya başladı.

Sâmânî Devleti'nin kuruluşu bölgenin etnik ve kültürel yapısının değişmesinde önemli rol oynadı. Sâmânîler'in ilk hükümdarı İsmâil b. Ahmed halifeye olan bağlılığı ile öne çıktı. Onun zamanında devletin sınırları genişledi; Mâverâünnehir, Horasan, Sîstan, Kirman, Cürcân, Rey ve Taberistan'ı içine aldı. Başşehir Buhara idi. Nasr b. Ahmed devrinde ticarî ve edebî sahada da önemli ilerlemeler oldu. Ancak onun ölümü üzerine yüksek askerî zümre arasındaki ihtilâflar, Gazneliler'in Ceyhun'un ötesindeki toprakları ele geçirmesi ve kuzeyden Karahanlı Hükümdarı Satuk Buğra Han'ın yaptığı baskılar Sâmânî Devleti'ni zayıflattı. Satuk Buğra Han 389 (999) yılında Mâverâünnehir'i zaptederek Sâmânî Devleti'ni ortadan kaldırdı. Mâverâünnehir'in İslâmlaşma'sının tamamlandığı Sâmânîler devri sona erince bölge artık tamamen Türk topluluklarının eline geçti; Tacikler 1924 yılına kadar bir daha kendi devletlerini kuramadılar. Bölge Sâmânîler'in ardından sırasıyla Karahanlılar, Gazneliler, Hârizmşahlar, Selçuklular, Karahıtaylar, Gurlular, Moğollar, Timurlular, Şeybânîler, Türkistan hanlıkları ve kısa bir dönem İran'ın egemenliği altında kaldı. Cengiz Han ve Timur devrinde Tacikçe'nin yerini Türkçe almaya başladı. Ancak Buhara, Semerkant ve Hucend gibi Fars medeniyetinin kökleşmiş olduğu şehirlerde Tacikçe önemini korudu. Bu şehirlerdeki medreselerde öğretim dilinin Farsça olması da bunu etkiledi. Moğollar'ın Türkistan'ı işgalinden sonra Tacikler'in çoğu Doğu Türkistan ve Horasan'a, İlhanlılar'la Çağataylılar'ın mücadelesi sırasında yine Horasan'a gitti.

Tacikler, XV. yüzyıldan XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Buhara Hanlığı'nın egemenliği altında yaşadılar. Ardından Ceyhun ırmağının güneyinde ve güneybatısındaki toprakları ele geçiren Afganlar, Tacikler'e hâkimiyetlerini kabul ettirdiler. Tacik topraklarının büyük bölümü 1860'lı yıllarda Ruslar'ın eline geçti. 1864'te Rusya, Orenburg ve Sibirya üzerinden Kazakistan'a baskı yapmaya başladı. 1866 yılında Taşkent ve Hucend Ruslar'ın kontrolüne girdi. 1867'de Taşkent'te Türkistan genel valiliği ihdas edildi. Genel vali Kaufman 1868'de Buhara Hanlığı'nı ve Semerkant'ı aldı. Daha sonra Hokand Hanlığı'nın mülkü olan Akmescid, Türkistan, Çimkent, Taşkent kaleleri Ruslar tarafından işgal edildi. 1875 yılında Hokand Hanlığı'nda Hudâyâr Han'ın adaletsiz yönetimine ve ağır vergilere dayanamayan halk Fergana'da ayaklandı. Hanın Endican valisi olan oğlu

Seyyid Nâsırüddin han olma ümidiyle bunlara destek verdi. Durumun gittikçe kötüleştiğini gören Hudâyâr Han hazinesini ve haremini alarak Ruslar'ın kontrolündeki Hucend şehrine kaçtı. Böylece Hokand Hanlığı toprakları da Ruslar'ın eline geçmiş oldu. Ruslar, Türkistan genel valiliğini beş idarî bölgeye ayırdı: Yedisu, Siriderya, Fergana, Semerkant ve Zakaspi. Bu bölgelerde nüfusun %95'i müslüman, %5'i Rus ve Avrupalı hıristiyanlardan oluşuyordu. Semerkant ve Fergana Tacikler'in yoğun olarak yaşadığı yerlerdi. 1895 yılında Rusya ile İngiltere arasında yapılan antlaşmayla Afganistan ve Pamir arasındaki sınır belirlendi ve bugünkü Tacikistan topraklarının

Pamir bölgesi Buhara Hanlığı'na, diğer topraklar da Ruslar'a bırakıldı.

XX. yüzyılın başlarında bütün Türkistan'da olduğu gibi Tacikistan topraklarında da büyük değişiklikler meydana geldi. Orta Asya demir yollarının yapılmaya başlaması Ruslar'ın Türkistan'a akın etmesine, fabrikalar, atölyeler, küçük işletmeler ve bankalar açmasına vesile oldu. Hucend bölgesinde pamuk ekiminin yaygınlaşmasıyla halkın önemli kesimi bu sektörde işçi olarak çalıştırıldı. 1905'te Türkistan bölgesinde 32.000 kayıtlı işçi bulunuyordu ve bunların %80'i yerli halktandı. Rusya'dan gelen göçmenler ve işçiler vasıtasıyla özellikle Rusya'daki 1905 İhtilâli'nden sonra Tacikler arasında Marksist fikirler yayılmaya başladı. I. Dünya Savaşı yıllarında pamuk ve gıda ürünlerinin ihracatı yasaklandı. Savaş sırasında Türkistanlılar'ın askere alınmak istenmesi, vergilerin arttırılması ve kıtlık neticesinde Ruslar'a karşı 1916 yılında Tacikistan'ın da içinde bulunduğu Türkistan topraklarında büyük bir ayaklanma oldu. Rus göçmenlere ve askerî garnizonlara saldırı sonucunda göçmenlerden yaklaşık 2500, askerlerden 100 kişi öldürüldü. Ayaklanmalar çok kanlı bir şekilde bastırıldı ve binlerce mâsum insan hayatını kaybetti. Ahalinin bir kısmı Doğu Türkistan topraklarına ve dağlık bölgelere göç etmek zorunda kaldı.

Rusya'da 1917 İhtilâli Tacikistan'da sevinçle karşılandı, 16 Mart 1917 tarihinden itibaren Tacikistan'ın Hucend, Ura-Tepe, Kanibadem ve diğer şehirlerinde toplantılar yapılmaya başlandı. İhtilâlciler 13 Nisan 1917'de Türkistan genel valiliğini kaldırdı ve yönetim geçici halk komiserliğinin eline geçti. İhtilâlin Buhara Emirliği'ne de sıçramasından korkan Said Alim Han bir bildiri yayımlayarak demokratik gruplara özgürlük tanıdığını

açıklamak zorunda kaldı. Türkistan'da yönetim işçi ve askerlerin eline geçti ve 1918'de Türkistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu. Buhara emîri İngilizler'e ve komünistlere karşı mücadele eden General Kolçak ile irtibata geçtiyse de ülke yönetiminin komünistlerin kontrolüne girmesine engel olamadı. Kızılordu askerlerinin de yardımıyla Buhara komünistler tarafından ele geçirildi ve emîr Afganistan'a kaçmak zorunda kaldı. 8 Ekim 1920 tarihinde bugünkü Tacikistan'ın kuzey topraklarını içine alan Buhara Halk Sovyet Cumhuriyeti kuruldu.

Ağustos 1921'de Tacikistan topraklarında Karategin Beyi Fudayl Maksum, Îşân Sultan ve Abdülkahar'ın öncülüğünde Basmacı (Korbaşı) hareketi başladı. Hareketin amacı bölgeyi Sovyet işgalinden kurtarmak ve Buhara Emirliği'ni yeniden kurmaktı. İhtilâlden sonra Afganistan'a kaçmış olan emîr de bu hareketi destekliyordu. Ekim 1921'de Türkistan'dan Doğu Buhara'ya gelen Enver Paşa, bu sırada bölgede bulunan Türk subayları ve Başkırt liderlerinden Zeki Velidi ile (Togan) görüşerek Türkistan için ne yapabileceğini müzakere etti. Kısa sürede toplanan 10.000 kişilik bir orduyla Şubat 1922 tarihinde Kızılordu birliklerinin zorlu savunmasına rağmen Duşanbe'yi ele geçirdi. Kızılordu birlikleri geri çekilmek zorunda kaldı; böylece Enver Paşa bir süre Doğu Buhara'yı denetim altına aldı ve Sovyet iktidarından kendilerini tanımalarını istedi. Durumun ciddiyetini anlayan Bolşevikler Haziran 1922'de Basmacılar'a karşı hücuma geçtiler; kısa sürede Gissar, Dena, Kabadian, Kurgantepe (Gürgentepe) bölgelerini zaptettiler. Basmacılar ağır insan ve mühimmat kaybı vererek geri çekildiler. 14 Temmuz 1922'de Duşanbe düştü. Enver Paşa Kulyab'a çekilmek zorunda kaldı, ardından Pamir dağlarının yamaçlarında Çegan tepesi eteklerinde öldürüldü.

Basmacılar, Türk subayı Hacı Selim Sâmi Bey'in kumandasında yeniden Doğu Buhara'ya hâkim oldular, Fergana ve Matça'daki Basmacılar'la irtibata geçtiler. Karategin Beyi Fudayl Maksum ise Dervaz ve Karategin bölgelerini egemenliği altına aldı. 1923 yılının ilkbaharında Kızılordu askerleri güçlü birliklerle Basmacılar'a karşı yoğun bir saldırıya geçti, Hacı Selim Sâmi Bey ve Fudayl Maksum Afganistan'a geçtiler. İbrahim Bey ise dağlara çekilip yeni bir saldırı için uygun zamanı beklemeye başladı. 1924'te Rus, Ukrayna, Belarus ve Tatar kuvvetlerinden meydana gelen N. D. Tomin kumandasındaki süvari Kızılordu askerleri İbrahim Bey üzerine

hücum ederek Basmacılar'ın çoğunu katlettiler. 14 Ekim 1924 tarihinde Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlı Tacikistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu ve 16 Ekim 1929'da Tacik Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne dönüştürüldü. 5 Kasım 1929'da Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne katıldı. Ekim 1929'da başşehir Duşanbe'nin adı Stalinâbâd olarak değiştirildi. Tacikistan bağımsızlığını ilân ettikten sonra şehir eski ismine kavuştu.

1929'da yaklaşık 250.000 Tacik'in yaşadığı, Özbekistan sınırları içine alınmış olan Hucend'in Tacikistan'a dahil edilmesi için çalışmalar başlatıldı ve III. Özbekistan Sovyet Kurultayı, Hucend'in Tacikistan'a bırakılmasını kararlaştırdı. Bölgenin Tacikistan'a bırakılması Tacikler'in geleceği bakımından ekonomik ve kültürel olarak büyük önem taşıyordu. 12 Nisan 1929 tarihinde Karategin Beyi Fudayl Maksum öncülüğünde Humba Kalesi'nde yeni bir Basmacı direnişi başladı. Basmacılar, komünistlerin idaresinden memnun olmayan yerli halkın da katılımıyla kısa sürede Humba Kalesi, Tobildoru, Lyabiob Kalesi, Hait, Cirgatal ve Garm bölgelerini ele geçirerek Sovyet yönetimine son verip yerli işbirlikçileri öldürdüler. Ancak Orta Asya askerî garnizonundan gönderilen hava ve kara kuvvetlerinin desteğiyle Kızılordu askerleri direnişi bastırdı. Binlerce mâsum köylü direnişe katılmakla itham edilerek katledildi, köyleri ortadan kaldırıldı. 3 Mayıs 1929'da hareketin lideri Karategin Beyi Fudayl Maksum yurt dışına kaçtı. 30 Mart 1931 tarihinde İbrahim Bey liderliğinde Babadağ'da başlayan Basmacı hareketi de Özbekistan'dan getirilen Kızılordu askerlerinin üstün silâh ve insan gücüyle ağır bir şekilde bastırıldı.

Tacikistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra ülkenin imarına girişildi, petrol ve kömür yatakları işletmeye açıldı. Ülkenin ilk hidroelektrik santrali olan Barzob'un yapımına başlandı. 1000 kadar Tacik Ukrayna, Özbekistan ve Kafkasya'daki çeşitli teknik okullara gönderilerek ülkenin uzman kadroları yetiştirildi. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin değişik bölgelerinden binlerce göçmen ülkeye gelip çeşitli alanlarda çalışmaya başladı. 1929-1932 yılları arasında bütün Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nde meydana gelen ekonomik kriz ve kıtlıktan Tacikistan da etkilendi, özellikle toprakları ve hayvanları devletleştirilen köylüler bu krizden en çok etkilenen kesim oldu. Üç yıl

içinde binlerce köylü açlıktan ve hastalıklar yüzünden hayatını kaybetti. Devletleştirmeye karşı bilhassa dağlık bölgelerde çok sayıda isyan çıktı ve bu isyanlar ağır şekilde bastırıldı. 1928-1932 arasında beş yıllık kalkınma planı çerçevesinde Duşanbe, Kulyab, Parhar, Saraykamar, Kurgantepe (Tyube), Hucend ve Şaartuz'da konserve, tuğla, pamuk, ipek, alkol, poligrafi gibi büyük işletmeler kuruldu. Kömür, petrol aranmasına ve üretimine başlandı. Tirmiz-Duşanbe arasında ilk demiryolu, Duşanbe-Kurgantepe, Duşanbe-Obigarm, Oşhorog arasında otoyollar inşa

edildi. 1939-1940 yıllarında kısa sürede Kuzey Tacikistan'da (Özbekistan topraklarından başlayan kanal Kanibadam ve Duşanbe'ye kadar uzanıyordu) 125 km. uzunluğundaki Büyük Fergana Kanalı'nın birinci ve ikinci bölümleriyle 60 km. uzunluğundaki Kuzey Fergana Kanalı yapıldı. Böylece ekilebilir alanlar çoğaldı, buralarda pamuk ekimi yapıldı. II. Dünya Savaşı yılları diğer Sovyet cumhuriyetlerinde olduğu gibi Tacikistan'da da zorlu geçti. Tacikistan'dan cepheye ve cephe gerisine gönderilen 200.000 kişiden 60.000'i hayatını kaybetti.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği döneminde 1980-1990 yılları arasındaki ekonomik kriz Tacikistan'da yoksulluğu, işsizliği ve enflasyonu arttırdı. Ülkenin kaynaklarının diğer cumhuriyetlere, özellikle de Rusya Federasyonu'na gönderilmesi halk arasında gerginlik yarattı. Şubat 1990'da Bakü'den kaçan Ermeniler'in Ermenistan yerine Duşanbe'ye gönderilmesi, daha önce sahipleri belirlenen yeni konutların bunlara tahsisi haberleri halkın sokağa dökülmesine yol açtı. Gösteriler Rus karşıtı milliyetçi bir karakter almaya başladı. Ülkenin her tarafında toplantı ve gösteriler yapıldı. Duşanbe'nin iki meydanı Şahidon ve Ozodi göstericiler tarafından aylarca işgal edildi. Sonunda Devlet Başkanı Kahar Mahkamov istifa etmek zorunda kaldı. Ocak 1991'de toplanan Tacikistan Yüksek Parlamentosu oturuma katılan üyelerin tamamına yakınının oyuyla Rahman Nebiyev'i seçimler yapılıncaya kadar devlet başkanlığına seçti. 9 Eylül 1991'de Tacikistan Yukarı Parlamentosu bir deklarasyon yayımlayarak Tacikistan'ın Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nden bağımsızlığını ilân etti ve 2 Mart 1992'de Birleşmiş Milletler üyeliği kabul edildi. 24 Kasım 1991'de yapılan başkanlık seçimini %58 oyla 1961 yılından beri siyasetin ve yönetimin içinde olan Rahman Nebiyev kazandı. Ancak ülkede durum gittikçe kötüleşmeye başladı. İç karışıklık sırasında üretimin azalması

ekonomik krizi getirdi. Enflasyon arttı. İslâmî Yeniden Doğuş Partisi ve muhalefetin desteğiyle ülkenin güney kesimindeki şehirlerde mitingler yapıldı. Duşanbe'de Şahidon Meydanı'nda toplanan kalabalık halk devlet başkanlığı sarayını yağmaladı. 1992'de iç karışıklıklar giderek arttı ve iç savaş başladı.

Rahman Nebiyev, çeşitli grupları içine alan bir hükümet kurulması için girişimlerde bulunduysa da Duşanbe'de sokak gösterileri genel bir ayaklanmaya dönüştü. Rus piyade birliklerinin olaylara müdahale etmesi yüzünden Rahman Nebiyev görevi bırakmak zorunda kaldı. Muhalif güçler Duşanbe'yi terkederek diğer şehirlere ve dağlık bölgelere çekildi. Kulyab şehri bölge icra komitesi başkanı İmamali Rahmanov parlamento başkanlığına seçildi. Rahmanov'un geçici devlet başkanlığı sırasında Moskova'da 25 Mayıs 1993'te Rusya ile Tacikistan arasında yapılan dostluk ve iş birliği antlaşması çerçevesinde Rus askerî birliklerinin Tacikistan'da kullandıkları arazilerin Rusya'nın dâimî bir askerî üssü haline dönüştürülmesi kararlaştırıldı. Bu askerî üs hâlâ ülkededir ve altı ayda bir görev süresi uzatılmaktadır. 21 Temmuz 1994'te yapılan genel seçimlerde devlet başkanlığına İmamali Rahmanov seçildi ve daha sonraki seçimlerin hepsini kazandı. Günümüzde de (2009) devlet başkanlığı görevini yürütmektedir. Ülkedeki iç savaş, 27 Haziran 1997'de Moskova'da devlet başkanı İmamali Rahmanov ile muhalefetin temsilcisi A. Nuri'nin katılımıyla yapılan görüşmelerle sona erdirildi ve barış sağlandı. İlk aşamada 75.000 hektar toprak yoksul köylülere bedava dağıtıldı. 1992-1997 yılları arasında iç savaş dolayısıyla yüzlerce okul, kütüphane, kulüp, sinema, kültür evi ve diğer eğitim öğretim kurumları zarar gördü. Bahş, Gissar, Garm ve Darbaz, Dağlık Bedahşan Otonom Bölgesi ve ülkenin diğer bölgelerinde 200.000 civarında insan öldü. Üretim üçte iki oranında azaldı. Göç ve ölümler yüzünden 1,5 milyona yakın bir nüfus kaybı yaşandı. Tacikistan 1992'de Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı'na, Ekonomik İşbirliği Teş-kilâtı'na ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye oldu.

Türkiye, Tacikistan'ın bağımsızlığını tanıyan ilk ülkelerden biridir. Eylül 1995'ten itibaren devlet başkanları ve başbakanlar düzeyinde yapılan karşılıklı ziyaretler iki ülke arasındaki ilişkilerin gelişmesinde rol oynadı. Türkiye Tacikistan'a uzun vadeli kredi vermekte, Tacik uzmanları Türkiye'de yetiştirilmekte ve karşılıksız çeşitli sosyal yardımlar

yapılmaktadır. 1999'da iki ülke arasındaki ticaret hacmi 9,3 milyon dolar iken 2006 yılında 189,9 milyon dolara, 2008 yılında 325 milyon dolara ulaştı. Türkiye ticaret hacmi büyüklüğüyle Tacikistan'ın yurt dışındaki ticarî ortakları arasında ikinci sırada yer almaktadır.

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Dil ve Edebiyat. Farsça ve Derîce'nin mensup olduğu İran dillerinin güneybatı grubuna giren Tacikçe'nin kuzey, merkez -Yukarı Zerefşan, güney, güneydoğu-Darvaz olmak üzere dört lehçesi bulunmaktadır. Kuzey lehçesi bugünkü edebî dili meydana getirmektedir ve Semerkant, Buhara, Fergana vadisi, Ura-Tepe ve Pendcikent bölgelerinde; güney lehçesi Kulyab, Karategin ve Bedahşan bölgelerinde konuşulmaktadır. Tacikçe'nin oluşumuna Arapça ve Özbekçe (Çağatayca) büyük katkı sağlamıştır. Sovyetler Birliği döneminde Rusça, Tacikçe'nin söz varlığına çok fazla etki yapmıştır. Tacikistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra Sadreddin Aynî'nin öncülüğündeki aydınlar Tacik dilinin standart hale getirilmesi için büyük çaba gösterdiler ve imlâ çalışmaları alfabe değişiklikleri sebebiyle 1967 yılına kadar sürdü. 1967'de Rûdekî Dil ve Edebiyat Enstitüsü Tacikçe İmlâ Kılavuzu'nu neşretti. 1990 yılından itibaren yeniden

imlâ çalışmaları başlatıldı. Rusça'dan giren kelimeler Rus imlâsından ayrı olarak yazılmaya başlandı. 3 Eylül 1998 tarihinde Tacikistan hükümeti tarafından onaylanan yeni imlâda dört harf (ıı, ııı, bı, b) çıkarıldı. Bugünkü Tacikçe alfabede otuz beş harf bulunmaktadır. Ülkede 1930 yılına kadar Arap, 1930-1940 arası Latin, 1940'tan günümüze kadar Kiril harfleri kullanılmıştır. Ancak muhtemelen Afganistan ve İran'da yaşayan Tacikler için Arap harfleriyle de bazı eserler basılmaktadır (Hakim Kerim'in Çelovek v Meşke [Çuvaldaki adam] isimli hikâye antolojisi, 1980 ve 1983'te basılan Kolibel Avitsennı [İbn Sînâ'nın vatanı] poemaları, Baki Rahimzade'nin 1979'da basılan Tsvetok [Çiçekler] şiirler antolojisi, Gülruhsar Safieva'nın 1984'te basılan Zelenaya Kolibel [Yeşil beşik poemaları]). Tacikçe başta Afganistan, Tacikistan ve Özbekistan olmak üzere yaklaşık 17-18 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır.

Çağdaş Tacik edebiyat tarihçileri Tacik edebiyatını halk edebiyatı (eski İran

destanlarından başlayarak VII. yüzyıla kadar), eski edebiyat (Ahamenîler'in milâttan önce III. yüzyıldan kalma çivi yazılı metinleri ve Zerdüştîler'in kutsal kitabı Avesta'dan VIII. yüzyılın ortalarına kadar), klasik edebiyat (IX-XX. yüzyıllar arası), Tacik-Sovyet edebiyatı (1918-1921 yılları arası) ve yeni edebiyat (1991 yılından günümüze kadar) olmak üzere beş döneme ayırmaktadır. Tacik yazılı edebiyatının ortaya çıkışı halk edebiyatıyla başlamakta ve halk şairlerinin sözlü eserlerine dayanmaktadır. Halk edebiyatı İran asıllı halk tarafından bugünkü İran, Afganistan ve Orta Asya topraklarında meydana getirilmiştir. IX-XV. yüzyıllar arasındaki klasik Fars edebiyatı İran ve Tacik halklarının ortak edebiyatı olarak nitelendirilmektedir. XVI. yüzyılda ortaya çıkan siyasî ve dinî anlaşmazlıklar Tacik, Afgan, Fars dillerinin birbirinden uzaklaşmasına ve ayrı edebiyatların teşekkülüne sebep olmuştur. Tacik halk edebiyatının yazıya geçirilmesine XIX. yüzyılda başlanmıştır. VII. yüzyılın ikinci yarısında Sâsânî Devleti'nin yıkılışından sonra Farsça'nın yerini Arapça almaya başlamış ve iki asır boyunca edebî eserler sadece bu dilde yazılmıştır. Yazarlar ve şairler Arapça eserlerine İran âdetlerini ve yerli konuları da ekliyordu. Sâmânîler dönemi Fars edebiyatının hâkim olduğu devri oluşturmaktadır. Sâmânîler'in dağılmasının ardından Gazneliler döneminde de Ferruhî-i Sîstânî, Ebü'l-Kāsım Unsûrî, Menûçihrî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân gibi yazarlar eserlerini Farsça yazmıştır. X. yüzyılın sonundan itibaren Türkistan'a hâkim olan sûfizmin etkisiyle Nâsır-ı Hüsrev gibi dinî-felsefî şiirler yazan şairler yetişmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Tacik edebiyatında yeni bir dönem ortaya çıkmıştır. Filozof, yazar, astrolog, tarihçi, mimar, ressam ve müzisyen olan, Ahmed Dâniş takma adıyla bilinen Ahmed Mahdum ile başlayan bu devirde çok sayıda edebiyatçı yetişmiştir. Çağdaş Tacik edebiyatının klasik yazarı kabul edilen Sadreddin Aynî tarih, edebiyat ve dil alanında Özbekçe ve Tacikçe pek çok eser vermiştir. Aynî ile başlayan edebî faaliyetler A. Lâhûtî (Kalimai Şhodati Rançbari, Adabiyeti Surh 1927), Payrav Süleymânî, Muhamedcan Rahîmî, Muhiddin Eminzâde, Celâl İkrâmî gibi müelliflerle devam etmiş ve komünizm ideolojisine yönelik eserler veren yeni genç yazarlar yetişmiştir. II. Dünya Savaşı yıllarında edebiyatın ana teması savaştı. Komedileri ve bilimsel yazılarıyla Sadreddin Aynî, şiirleriyle A. Lâhûtî, M. Tursunzâde, M. Mirşakar, A. Dehoti, M. Rahîmî, B. Rahimzâde, deneme ve hikâyeleriyle D. İkrâmî, R. Celil, S. Ulugzâde, Sovyet halkının fedakârlıklarını, kahramanlıklarını, vatan sevgisini eserlerine yansıtmıştır.

Klasik ve çağdaş Tacik edebiyatı üzerine en önemli araştırmacılar olarak E. E. Berthels, Nâsircan Ma‘sûmî, A. Bodriev, İ. Braginskiy, Abdülgani Mirzaev, Şerif Hüseyinzâde, Halik Mirzazâde, Sâhib Tabarov, Muhammed Şükürov, Şevket Niyazi, Atahan Seyfullaev gibi araştırmacılar kabul edilmektedir.

Sünnî düşüncenin oluşmasını ve yayılmasını sağlayan, müslüman dünyasının ilk matematikçisini (Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî), en iyi doktorunu (İbn Sînâ), en seçkin ilim adamlarını (Fergānî, Bîrûnî) ve düşünürünü (Fârâbî), Farsça’nın ilk ve en büyük şairini (Rûdekî) yetiştiren Türkistan ve Horasan medreseleri XVI. yüzyılın ortalarından itibaren artık eski önemlerini kaybetmişlerdi. 1893’te Tacikler’in yoğun biçimde yaşadığı Semerkant, Buhara, Taşkent ve Hucend gibi şehirlerde yetmiş seksen kadar büyük medrese vardı. Hucend’deki medreseler Buhara medreselerinden sonra ikinci sırada geliyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ruslar’ın Orta Asya’ya gelmeye başlaması ile modern ilkokullar ve liseler açılmış, 1870’te Vali Abramov, Semerkant’ta ilk Rus-Tüzem okulunu faaliyete geçirmiştir. Bu okullar daha sonra bütün Türkistan’a yayılmıştır. Gaspıralı İsmâil’in Kırım’da başlattığı, daha sonra Rusya’da Türk-müslümanların yaşadığı bölgelere yayılan cedîd okulları devreye girmiş, bu okullar Tacik halkının millî kimliğini korumasında ve aydınların yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Devrim sonrası ülkede görev alan öğretmen, doktor, ziraatçı ve devlet adamlarının büyük çoğunluğu bu okullardan yetişmiştir. M. Begbudî, Cedîdciler’in Türkistan’daki en önemli temsilcisidir. Tacik Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin kurulmasının ardından ilk çalışma alanlarından biri ülkede okuma yazma bilmeyen halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesi olmuştur. 1937-1938 yıllarına kadar toplam 800.000 kişiye okuma yazma öğretilmiş, bu sayı yeni açılan okullarla giderek artmıştır.

1928’de diğer Türk cumhuriyetlerinde olduğu gibi Tacikistan’da da Latin alfabesi kullanılmaya başlanmış, 1940 yılında Kiril harflerine geçilmiştir. 1931’de Duşanbe’de, 1932’de Hucend’de ilk pedagoji enstitüleri açılmıştır. 1937-1938 yıllarında enstitü ve üniversitelerin sayısı beşe, teknik okulların sayısı yirmi sekize ulaşmıştır; bu sırada yüksek öğrenim gören yaklaşık 4500 öğrenci vardı. 1938 yılından itibaren

okullarda Rusça öğrenimi mecburi tutulmuş, ertesi yıl Duşanbe'de ilk tıp fakültesi öğrenime başlamıştır. Son verilere göre ülkede okur yazarlık oranı %99'dur ve Sovyetler Birliği zamanında belirlenmiş eğitim politikası yürütülmektedir. Ülke nüfusunun %70'inin otuz yaşın altında olması ve iç savaş sırasında eğitim kurumlarının büyük zarar görmesi sebebiyle bütçeden eğitime fazla pay ayrılmaktadır. Tacikistan'ın en önemli yüksek öğrenim kurumlarından biri Tacikistan Bilimler Akademisi'dir ve on sekiz enstitüyü barındırmaktadır. Akademinin El Yazmaları Enstitüsü'nde 13.000 el yazması eser bulunmaktadır. Tacikistan'da otuz üç yüksek öğrenim kurumu vardır ve öğrenim dili yüksek oranda Rusça'dır. Duşanbe, Hucend, Rus-Tacik (Slavyan) ve Teknoloji üniversiteleri, İşletme, Hukuk, Devlet Sanat enstitüleri ülkedeki yüksek öğretim kurumlarının en meşhurlarıdır.

Dinî Hayat. İslâm dini Tacikistan topraklarına VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Araplar vasıtasıyla girmiş ve IX. yüzyılda Sâmânîler döneminde yaygın hale gelmiştir. Tacikler'in %95'i müslümandır ve büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine mensuptur. Dağlık Bedahşan bölgesinde yaşayan yaklaşık 300.000 kişi İsmâilî'dir. Ülkede 2800 civarında cami ve mescid bulunmaktadır. Duşanbe'deki Mevlânâ Yâkub ve Hucend'deki Şeyh Muslihuddin camileri Tacikistan'ın en büyük camileridir. Ülkedeki yirmi medresede imam-hatip yetiştirilmektedir. Duşanbe'deki İmam Tirmizî Üniversitesi 1990 yılında faaliyete geçmiştir ve ülkedeki tek İslâmî yüksek okuldur. İran, Mısır, Türkiye, Pakistan ve çeşitli Arap ülkelerinde 1000 civarında Tacik genci İslâmî eğitim almaktadır. Müftülük iç savaştan sonra kapatılmış, yerine İslâm Merkezi adlı bir teşkilât kurulmuştur. Tacikistan'da müslümanlar dışında Pravslavyanlar, Katolikler, Lutherianlar, yahudiler, Bahaîler, Krişnalar ve Budistler vardır.

Komünizm döneminde dine karşı başlatılan savaş sırasında müslümanlar ibadetlerini çoğu zaman gizlice yapmışlar, medreseler kapatıldığı için çocuklar din derslerini dedelerinden ve babalarından öğrenmek zorunda kalmışlardır. Şehirlerde ve köylerdeki camiler kapatılmışsa da nüfusun büyük kısmının köylerde yaşaması ve ülkenin çok dağlık olması sebebiyle İslâmiyet Sovyet döneminde de bu kesimlerde varlığını sürdürmüştür. Sovyet devrinde sadece on yedi cami ibadete açıktı ve bunlarda görev yapan mollalar Buhara'daki Mîr Arap Medresesi, Taşkent İslâm Üniversitesi ve Arap ülkelerindeki ilâhiyat fakültelerinde okuyordu. Aynı

devirde imamlar, îşân ve müderrisler toplumun asalakları olarak nitelendirilerek idam edilmiş ya da Sibirya'daki çalışma kamplarına gönderilmiştir. Tacikistan, özellikle Stalin zamanında başta din âlimleri olmak üzere aydınlara karşı yürütülen imha siyaseti hakkında araştırmaların yapılmasına izin verilmeyen ülkelerden biridir.

İran İslâm Devrimi ve Afganistan'da Sovyet ordusuna karşı yürütülen cihad hareketinden etkilenen Tacik gençleri Said Abdullah Nûri öncülüğünde 1978 yılından itibaren dinî örgütlenme içine girmiş, 1985-1987 yılları arasında yürütülen soruşturmalar çerçevesinde bu hareketin yirmi dört lideri çeşitli hapis cezalarına çarptırılmıştır. 1980'den başlayarak camiler gayri resmî olarak açılmaya ve mollalar evlerinde faaliyet göstermeye başlamıştır. 1991'de ülkede 130 büyük cami, 2000 civarında köy camisi ve mescid ibadete açılmıştır; ayrıca 150 medresede din dersleri veriliyordu. Tacikler arasında îşânlık geleneği yaygındır ve Nakşibendî tarikatı en yaygın tarikattır. Îşân Turadjon'ın komünizm döneminde 1000 civarında müridi olduğu belirtilmektedir. Kûlâb bölgesinde Şeyh Emîr-i Kebîr Hemedânî (ö. 786/1385), Gissar vadisinde Mevlânâ Ya'kūb-i Çerhî (ö. 851/1447), Leninâbâd bölgesinde Şeyh Muslihuddin (XVII. yüzyıl) ve Yavan bozkırında Domullo Kiliçali (XVIII. yüzyıl) müslümanların sıkça ziyaret ettiği türbelerdir. Tacikistan müslümanları arasında kendi fikirlerini yaymak için büyük bir uğraş veren Özbekistan İslâmî Diriliş Hareketi, Hizbü't-tahrîr, Selefiyye ve Cemâat-i Teblîğ gruplarının faaliyetleri yasaklanmış, 2009 yılında bu cemaatin bazı üyeleri tutuklanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Velidî Togan, Hüdayar Hanın Sonki Günleri, Kazan 1915, s. 1-32; a.mlf., Hâtıralar, İstanbul 1969, s. 366-377; a.mlf., Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 86-106; B. G. Gafurov, İstoriya Tadjikskogo Naroda, Moskva 1955, s. 452-477; a.mlf., Tadjiki Drevneyşaya, Drevniyaya i Srednevekovaya İstoriya, Duşanbe 1989, s. 5-38; A. Maniyazov - M. İ. Levin, Pisateli Tadjikistana, Duşanbe 1981, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 141-156;

R. Musulmankulov, Persidsko-Tadjikskaya Klassiçeskaya Poetika (X-XV), Moskva 1989, s. 38-40; D. İsfandiyerov, “Tadjiki Afganistana”, Tadjikistan v ogne (haz. A. Rudenko - A. Sorokin), Duşanbe 1993, s. 9-14; Adil Hikmet Bey, Asyada Beş Türk (haz. Yusuf Gedikli), İstanbul 1998, s. 190-226; J. P. Roux, Orta Asya: Tarih ve Uygarlık (trc. Lale Arslan), İstanbul 1999, s. 178-193, 273-290; G. H. Haydarov, İstoriya Tadjikskogo Naroda: XX vek, Hudjand 2001, s. 342-390; Ejegodnik Respubliki Tadjikistan, Duşanbe 2004; Shinjo İdo, Tacikçe Dilbilgisi, İstanbul 2006, s. 7-9; N. B. Hotamov, Sotsialno Ekonomiçeskie Preobrazovaniya Respubliki Tadjikistan v Period Suverniteta (1991-2006), Duşanbe 2008, s. 1-170, 247-262; TİKA 2008 Yılı Faaliyet Raporu, Ankara 2009, s. 40-44; Yu. Gankovskiy, “Personaji s Toy Storonı, Enver-Paşa Sredi Basmaçey”, Aziya i Afrika, sy. 5, Moskva 1994, s. 59-61; M. Haydarova, “Bağımsızlık Sonrası Tacikistan”, BTTD, sy 23 (1998), s. 92-95; V. F. Büchner, “Sâmânîler”, İA, X, 140-143; D. P. Pulatov, “Tadjikskaya Sovetskaya Sostsialistiçeskaya Respublika, İstoriceskiy Oçerk”, BSE, XXV, 172-177; K. Ş. Djuraev - D. P. Pulatov, “Tadjikskaya Sovetskaya Sostsialistiçeskaya Respublika, Narodnoe Hozyaystvo”, a.e., XXV, 179-182; M. S. Asimov - N. N. Negmatov, “Tadjikskaya Sovetskaya Sostsialistiçeskaya Respublika, Hudojestvennaya Samodeyatelnost”, a.e., XXV, 183-186; R. Hadizade, “Tadjikskaya Sovetskaya Sostsialistiçeskaya Respublika, Literatura”, a.e., XXV, 189-191; L. S. Ayni v.dğr., “Tadjikskaya Sovetskaya Sostsialistiçeskaya Respublika, Arhitektura İzobrazitelnoe i Dekarativno-Prikladnoe İskusstvo”, a.e., XXV, 191-194; N. H. Nurdjanov, “Tadjikskaya Sovetskaya Sostsialistiçeskaya Respublika, Dramatiçeskiy Teatr”, a.e., XXV, 196; A. A. Kerimova, “Tadjikskiy Yazik”, a.e., XXV, 198.

İsmail Türkoğlu

TACİKLER

Orta Asya'da yaşayan yerli topluluklardan biri.

Kendilerini Tocik diye adlandıran Tacikler'in büyük çoğunluğu anavatanları olan Mâverâünnehir'de ve Horasan'da; Tacikistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Kazakistan, Afganistan, İran, Hindistan, Pakistan, Çin ve Rusya Federasyonu gibi ülkelerde yaşamaktadır. Tacik kelimesi tarihte çeşitli kavimler için kullanılmıştır. Önceleri Araplar için Tacik denilirken sonraları Acemler Tacik olarak adlandırılmıştır. Dîvânü lugāti't-Türk'te ve Kutadgu Bilig'de Tacik "İranlı" mânasındadır (İA, XI, 616). V. V. Barthold, Tacik kelimesinin bir Arap kabilesinin adı olan Tay'dan geldiğini ileri sürer. İran tarihi uzmanı H. Ritter ise Tacik soyunun ve Tacik kelimesinin farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Ona göre milâttan önce 301-122 yıllarına ait Tan-Kiao adlı Çince yazılı kaynaklarda Tiodji ismiyle Tacikler hakkında bilgiler yer almaktadır ve Tacikler'in kökü milâttan evvel birkaç binyıl öncesine kadar gitmektedir. Tacikler'le ilgili en önemli araştırmacılardan biri olan Sadreddin Aynî, Tacik kelimesinin etimolojisi hakkında Arapça ve Farsça yazılmış Ortaçağ kaynaklarına dayanarak bunun, VIII. yüzyıldan itibaren

Orta Asya ve Horasan'da tarihin en eski dönemlerinden beri yaşayan ve Farsça konuşan halkın adı olduğunu ve Eskiçağ'lardan beri kullanıldığını belirtir. Aynî'ye göre Tacik adı "toc" kelimesinden türemiştir (< toc + i + k). Tacikler arasında özellikle dağlık kesimlerde bu kökten türetilmiş Tocak, Tociddin, Tocbaht, Tockurbon gibi isimlerin yaygın olduğu görülmektedir. S. Aynî'nin bu fikri M. S. Andreev, S. Nefîsî, A. A. Semenov, Babacan G. Gafurov, A. M. Mirzoev ve Ritter gibi bilim adamlarınca desteklenmiştir. Barthold ise gerek dil açısından gerekse tarihî sebeplerden dolayı Tacik adının toc kelimesinden türediği görüşünü reddetmektedir. Diğer bir görüşe göre Tacik adı Araplar'ın Orta Asya'ya gelişi ve Türk-Moğol boylarının bölgeyi istilâsından sonra ortaya çıkmıştır. Türk-Moğol beyleri Arap olduğunu düşündükleri kimseleri Tacik veya Tazı diye adlandırmıştır. Günümüzde Tacik adı hakkında bilim adamları arasında ortak bir görüş yoksa da Tacik adının tocdan geldiği genel kabul görmüş olup Tacikistan'ın

başşehri Duşanbe'ye 1997 yılında dikilen Sâmânî Hükümdarı İsmâil b. Ahmed'in heykelinin başına zikzaklı bir taç konulması Tacik adının tocdan geldiğini destekler niteliktedir.

Tacikler, Sâmânî Devleti'nin ortadan kalkmasından (1005) sonra bir daha kendi devletlerini kuramadılar. Orta Asya'da Türk-Moğol devletlerinin egemenliği altında ve onların belirlediği alanlarda yaşamak zorunda kaldılar. Şeybânîler'in yıkılışının (1599) ardından XIX. yüzyılın ortalarına kadar Hîve-Hokand hanlıkları ve Buhara Emirliği'nin hâkimiyeti altında bulunan Tacikler, Buhara Emirliği dışındaki Türkistan topraklarının Rusya İmparatorluğu'na dahil edilmesiyle Rusya'ya bağlandılar. Rusya'da 1897'de yapılan nüfus sayımında Türkistan'daki Tacikler'in 519.200 kişi olduğu belirtilmiştir. Bunların 217.000'i Semerkant'ta, 172.000'i Fergana'da, 130.000'i Sirideryа'da yaşıyordu. Bu dönemde Buhara Emirliği'nde yaşayanlarla birlikte Türkistan'da 1.890.000 Tacik'in bulunduğu zikredilmektedir. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nde 1970'te yapılan nüfus sayımına göre Tacikler'in toplam sayısı 2.136.000 idi. 1.630.000'i Tacikistan'da, 449.000'i Özbekistan'da (Surhanderya, Kaşkaderya, Fergana, Endican, Nemengan, Semerkant ve Buhara bölgelerinde), 22.000'i Kırgızistan'da (Leylek bölgesinde), 10.000'i Güney Kazakistan'da ve 25.000'i Rusya'nın diğer cumhuriyetlerinde yaşıyordu. Bu dönemde İran'da 55.000 civarında Tacik'in olduğu tahmin ediliyordu.

Afganistan'da Tacikistan'daki Tacikler'den daha fazla Tacik bulunmaktadır. Afganistan nüfusunun %27'sini oluşturan Tacikler'in sayısı 9 milyon civarındadır ve ülkenin kuzeyinde (Bedahşan, Tahar, Kunduz, Mezârışerif, Samangan ve Belh bölgelerinde), merkezî kısmında (Parvan, Bomian, Gur, Herat ve Kâbil bölgelerinde) ve güneydoğusunda (Kandehar, Paktiya, Farah, Logar) yaşamaktadır. Afganistan'ın ikinci resmî dili Tacikçe'dir; Tacikler ülkenin sosyal, kültürel ve ekonomik hayatında önemli bir yere sahiptir. 1992 yılında Afganistan'daki yazarların ve gazetecilerin çoğu Tacik'ti. Afganistan'daki iç savaş sırasında ismi öne çıkan Ahmed Şah Mesud da Tacik kökenlidir. Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgali ve daha sonra başlayan iç savaş sürecinde, Tacikistan'daki iç savaşta (1992-1997) yüz binlerce insan iki ülke arasında yer değiştirdi. 1980-1997 yılları arasında genç nüfus göçe tâbi tutuldu.

Günümüzde Tacikistan'da mevcut Tacikler'in sayısı 5-6 milyon civarındadır ve Orta Asya'da nüfusu en hızlı artan topluluklardan biridir. Tacikistan nüfusunun %70'e yakın bölümü kırsal kesimde kışlak denilen köylerde yaşamaktadır, bu bölgelerde nüfus artışı çok fazladır. Nüfusun artışında Afganistan'dan göç edenlerin de önemli etkisi vardır. Afganistan, Özbekistan ve İran'da yaşayanların toplam sayısının 11-12 milyon olduğu hesaba katılırsa bütün Tacik nüfusunun 17-18 milyona ulaştığı söylenebilir. Ayrıca Avrupa, Afrika ve Amerika'daki değişik devletlerde 40-50.000 civarında Tacik yaşamaktadır. Çin, Hindistan ve Pakistan'da mevcut Tacikler hakkında fazla bilgi yoksa da Afganistan'daki iç savaş sırasında binlerce Tacik'in Pakistan'a sığındığı bilinmektedir. Tacikler'in %85'i Sünnî, %5'i Şiî, %5'i İsmâilî'dir. İsmâilîler Pamir bölgesinde yaşamaktadır. Tacikler'in Rusya'nın tebaası haline gelmesinden sonra Rus bilim adamları Tacikler'in tarihi, dili, edebiyatı ve etnografyası üzerine 1872'den itibaren araştırma yapmaya başladılar. Tacik tarihiyle ilgili araştırma yapan bilim adamları arasında A. B. Bunyakovskiy, N. Koldevin, F. W. Radloff, A. F. Middendorf, V. V. Nalivkin, I. L. Yavorskiy, N. Pavlov, V. L. Vyatkin, A. Vámbéry, A. I. Kuropatkin, V. I. Masalskiy, N. V. Hanikov, A. A. Semenov, A. Serebrenikov, K. I. Bogdanoviç, A. Polovtsev, I. Zarubin, R. N. Fray, V. V. Barthold önde gelen isimlerdir.

Rusya'da 1905 yılından sonra basın alanındaki özgürlükten Tacikler de faydalandı. Bu dönemde Buhârâ-i Şerîf, Şûrâ-yi İnkılâb, Zarafşan, Ovozi Tocik gibi gazete ve dergiler çıktı. Bunlarda F. Hocaev, Sadreddin Aynî, A. Muhiddinov, S. Alizoda, T. Zehnî, A. Sattor, M. H. Hudjand, A. İsmoilzoda gibi aydınlar Tacik tarihi ve kültürü hakkında makaleler yazdı. 1925'te Taşkent'te V. V. Barthold, M. S. Andreev gibi Tacik uzmanlarının makalelerinin yer aldığı Tacikistan isimli bir almanak yayımlandı. 1947 yılında Babacan Gafurov, Krataya istoriya tadjikskogo naroda (Tacik halkının kısa tarihi) isimli ilk monografiyi Tacikçe yazdı. Bu monografi daha sonraki yıllarda Tacikçe ve Rusça tekrar basıldı. Sovyetler Birliği döneminde Rusya Bilimler Akademisi, Tacikler hakkında N. A. Kislyakov, A. F. Monogarov, N. N. Negmatov gibi bilim adamlarının makale ve eserlerini Rusça ve Tacikçe yayımladı. Tacikler'le ilgili önemli araştırmacılardan biri olan Babacan Gafurov'un 1917 yılına kadarki Tacik tarihini anlatan Tacikler adlı eseri birçok defa basılmış olup günümüzde en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir.

9 Eylül 1992 tarihinde Tacikistan'ın başşehri Duşanbe'de çeşitli ülkelerde yaşayan Tacikler'in katılımıyla ilk defa "Tacik dünyası" toplantısı yapıldı. 1994 yılından itibaren Tacik dünyası tarihi dersleri Tacik Millî Üniversitesi, Rus-Tacik Üniversitesi (Slavyan Üniversitesi), Hogor, Kulyab ve Kurgantepe üniversitelerinde öğretilmeye başlandı. 1992'den sonra milliyetçi Tacik bilim adamlarının yazdığı eserlerde yaklaşık 900 yıl çeşitli Türk devletlerinin egemenliğinde yaşayan Tacik toplumunun gelişemediği ve asimile edildiği ileri sürülse de (1905 sonrası pantürkizm ve panislâmizm etkisi abartılı biçimde dile getirilmektedir) bu konuda objektif bir araştırma yapılmadı. Ayrıca kaynaklarda Tacikler tarafından asimile edilmiş Türk ve Arap toplulukları hakkında hiçbir bilgi yoktur. 1924'te Tacikistan'ın güney bölgelerinde (Duşanbe, Kulyab, Hovaling, Şerabad, Baysun, Tangan, Kâfirnihân) yaşayan ve kendilerini Türk (23.212 kişi), Türk-Karluk (7238 kişi) olarak adlandıran (Karmışeva, s. 72-78), Türkçe ve Tacikçe konuşan etnik gruplar hakkında bugün resmî bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen bunların sayısı günümüzde 200.000 dolayındadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Djalilov, İz istorii kulturnoy jizni tadjikskogo naroda, Düşenbe 1973, s. 1-29; B. H. Karmışeva, Oçerki etniçeskoy istorii yujnıh rayonov Tadjikistana i Uzbekistana, Moskova 1976, s. 29-66, 72-78; B. G. Gafurov, Tadjiki drevneyşaya,

drevniyaya i srednevekovaya istoriya, Düşenbe 1989, s. 1-120; D. İsfandiyerov, "Tadjiki Afganistana", Tadjikistan v ogne (haz. A. Rudenko - A. Sorokin), Düşenbe 1993, s. 9-14; B. M. Babahanoviç, İstoriya tadjikov mira, Düşenbe 2005, s. 12-36; R. Masov, Tadjiki istoriya natsionalnaya tragedii, Düşenbe 2008, s. 252-272; W. Barthold, "Tadjiki istoriceskiy oçerk", Soçineniya, II, Moskova 1963, s. 451-468; a.mlf., "Tacik", İA, XI, 616-617; N. A. Kislyakov, "Tadjiki", BSE, XXV, 169.

İsmail Türkoğlu

TÂCİYYE

(التاجيّة)

Nakşibendiyye-Ahrâriyye tarikatının Tâceddin b. Zekeriyyâ’ya (ö. 1050/1640) nisbet edilen bir kolu

(bk. TÂCEDDİN b. ZEKERİYYÂ).

TÂCÎZÂDE CÂFER ÇELEBİ

(ö. 921/1515)

Osmanlı şairi, münşî ve devlet adamı.

Ailesi hakkında bilgi veren tek kaynak olan Hüseyin Hüsâmeddin'in Nişancılar Durağı adlı eserine göre (s. 68) 856 Şâbanında (Ağustos 1452) Amasya'da doğdu. Yine aynı esere göre (s. 68-73) Câfer Çelebi, "Tâci Beğ demekle meşhur olan Kefe Beğlerbeğisi Hacı Beğzâde Tâceddin İbrâhim Paşa b. Safiyyüddin Mustafa Çelebi b. Gāzî Mehmed Beğ b. eş-Şeyh Alâeddin Ali b. İbrâhim mahdûmu"dur. Bu şecerede adı geçen kişilere dair diğer kaynaklarda bilgi yoktur. Tarihî bakımdan itibar edilebilecek, hakkında bilgi bulunan yegâne kişi babası Tâcî Bey'dir. Latîfî (Tezkire, s. 198) ve Âşık Çelebi'ye (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 60a) göre şair, münşî ve hattat olan Tâcî Bey, Amasya'da Şehzade Bayezid'in defterdarı olarak hizmet etmiş ve Amasya seraskerliği görevinde bulunmuştur. Ancak tezkirelerde nakledilen birkaç beytiyle Ömer b. Mezîd'in Mecmûatü'n-nezâir'indeki (s. 96) bir gazeli dışında günümüze hiçbir manzum eseri ulaşmamıştır. Tâcî Bey'in ölüm tarihi, oğlu Sâdî Çelebi'nin Münşeât'ının sonunda yer alan (s. 68-69) dört ayrı tarih mısraında 890 (1485) şeklinde tesbit edilmiştir. Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsûl'de (s. 365) Tâcî Bey'in ölümünün bu yılın muharrem ayında elli dört yaşının üstünde iken vuku bulduğunu söyler ki bu onun doğum tarihinin 836 (1432-33) olduğunu gösterir. Câfer Çelebi ilk derslerini Amasya'da Şeyhîzâde Abdi, Muîdzâde Muhyiddin Mehmed ve Horasânîzâde Seyyid Abdullah Çelebi'den aldı. Daha ileri düzeyde bir eğitim için Bursa'ya gitti. Taşköprizâde'ye göre Hacıhasanzâde, Kastallânî Hatibzâde Muhyiddin Efendi ve Hocazâde'nin derslerine katıldı. Hacı Hasanzâde'den mülâzım oldu (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 324). İlk defa Simav'da bir medreseye tayin edildi, daha sonra orada kadı olarak görev yaptı. Mecdî onun Simav'da cami yaptırdığından bahseder (Şekāik Tercümesi, s. 337). Bir vakıf defterindeki kayıtlara göre (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.91, s. 213, 217, 220, 225, 862) Zilkade 894 - Cemâziyelevvel 897 (Ekim 1489 - Mart 1492) tarihleri arasında Edirne'deki Beyazıt (II) İmareti vakfının mütevelliliğini yürüttü. Muhtemelen bu görevi

esnasında Edirne'deki mektebini yaptırdı. 899'da (1493-94) İstanbul'a Mahmud Çelebi Medresesi'ne tayin edildi. 903'te (1497) Dîvân-ı Hümâyun'a nişancı oldu. Selefleri defterdarların altında iken kendisi derece itibariyle defterdarın üzerinde bir mevki aldı. Ramazan 905 - Muharrem 906'da (Nisan-Ağustos 1500) Modon ve Koron seferine katıldı. Divanındaki bir kasidede Modon'un fethi ayrıntılı biçimde tasvir edilir (Erünsal, s. 83). Bu sefere dair kardeşi Sâdî Çelebi'nin Münşeât'ında yer alan (s. 45-48) ve Modon'dan Bursa'ya gönderilen fetihnâmeyi de kendisi yazmıştır (Muharrem 906/Ağustos 1500).

II. Bayezid döneminin sonlarına kadar adı önemli herhangi bir hadiseyle ilgili olarak zikredilmeyen Câfer Çelebi'nin bazı faaliyetlerini II. Bayezid devrine ait bir in'âmât defterindeki kayıtlardan takip etmek mümkündür. Buna göre divan kitâbetinde çığır açmış, tuğraî ve divanî yazılarını ıslah etmiş, siyâkat yazısı onun kalemiyle gelişme göstermiştir. 13 Rebîülâhir 909 (5 Ekim 1503) tarihinde yazdığı bir kasidenin takdimi dolayısıyla II. Bayezid'den bir hediye almış ve 23 Cemâziyelâhir 909'da (13 Aralık 1503) Mısır sultanına gönderilmek üzere kaleme aldığı nâme sebebiyle ödüllendirilmiştir. 5 Şâban 909 (23 Ocak 1504) ve 7 Receb 910 (14 Aralık 1504) tarihlerinde de hediye aldığı kaydedilmiş, fakat sebebi açıklanmamıştır. 7 Muharrem 911'de (10 Haziran 1505) sunduğu kaside dolayısıyla kendisine 10.000 akçe verilmiştir. Bunların dışında defterdeki dört ayrı kayıt sebebi zikredilmeden sultanın ihsanına nâil olmasıyla ilgilidir (İn'âmât Defteri, s. 16, 25, 32, 134, 262, 282, 318, 419). Başbakanlık Arşivi'ndeki 20 numaralı Tapu defterinde (s. 45) Hasan Fakih Çiftliği'nin 6 Rebîülâhir 910'da (16 Eylül 1504) Dâvud Paşa'ya temlik edildiğine dair Câfer Çelebi'nin el yazısıyla bir derkenar kaydı mevcuttur. 896 Zilkadesinde (Eylül 1491) II. Bayezid'in, kızı Şah Sultan'a verdiği köyleri de bu defterde kaydetmiştir (s. 183, 218-219). Yine aynı defterde (s. 46) 912 Şâbanında (Aralık 1506) Edirne yakınındaki Keşenlü köyünün sultan tarafından Şehzade Mustafa'nın kızı Hânî Hatun'a temlik edildiğine dair Câfer Çelebi'nin el yazısıyla bir kayıt bulunmaktadır. Daha sonraki yıllarda Câfer Çelebi'nin sunduğu iki kaside, Mısır sultanına yazdığı iki mektup, oğlunun sünnet merasimi ve Şehzade Mahmud'un ölümü üzerine yaptığı tâziye dolayısıyla II. Bayezid'in in'âmlarına nâil olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 236, 351, 366, 402). II. Bayezid döneminin sonlarına doğru şehzadeler arasında cereyan eden taht mücadelesinde Câfer

Çelebi, Şehzade Ahmed'i desteklemiştir. Bu konuda yazdığı bir kasidede (Erünsal, s. 158) Şehzade Ahmed'den "vâris-i mülk" diye bahsetmiş ve onun geleceğin sultanı olacağını ümit ettiğini belirtmiştir.

II. Bayezid'in Şehzade Ahmed lehine saltanatı bırakmayı düşündüğü bir dönemde Şehzade Selim'i destekleyen yeniçeriler, bunun önüne geçmek için 27 Cemâziyelâhir 917 (21 Eylül 1511) tarihinde Şehzade Ahmed taraftarı olan yüksek mevki sahibi kimselerin evlerine saldırıp yağmaladığında Câfer Çelebi'nin canını güçlükle kurtardığı söylenir (Hoca Sâdeddin, s. 190-191). Bu isyanın ardından II. Bayezid, yeniçerilerin istekleri doğrultusunda nişancı Câfer Çelebi'yle beraber Vezîriâzam Hersekzâde Ahmed Paşa, Rumeli Beylerbeyi Hasan Paşa ve Kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi'yi azletti ve Çandarlızâde Îsâ Çelebi'yi nişancılığa getirdi. Taşköprizâde'ye göre II. Bayezid, Câfer Çelebi'ye günlük 100 akçe emeklilik maaşı teklif ettiyse de o bunu kabul etmedi (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 324). 7 Safer 918 (24 Nisan 1512) tarihinde II. Bayezid oğlu Selim lehine tahttan çekildi. Câfer Çelebi, Selim'in cülûsunu tebrik etmek için Farsça bir kaside sundu (Erünsal, s. 513-517). Ardından II. Bayezid doğum yeri olan Dimetoka'ya doğru yola çıktı, fakat Çorlu yakınındaki Abalar köyünde âniden vefat etti (5 Rebîülevvel 918/21 Mayıs 1512). Câfer Çelebi, bu vesileyle yazdığı mersiyede II. Bayezid'in tahttan çekilmekten duyduğu üzüntüye ve içinde bulunduğu acı duruma hayıflanmasına atıfta bulunur (a.g.e., s. 179-185). Mersiyenin sonunda bu tür kasidelerde mûtat olan yeni sultana dua bölümünün yer almaması dikkat çekmektedir.

Câfer Çelebi'nin azlinden sonra yeni bir resmî görev almak için ne kadar beklediği tam olarak bilinmemektedir. Yeniden nişancı tayiniyle ilgili kaynaklardan hiçbiri kesin bir tarih vermez. İn'âmât Defteri'nde Câfer Çelebi'nin yerine getirilen Îsâ Çelebi'nin tayin tarihi 5 Şâban 917 (28 Ekim 1511) olarak verilir ve Cemâziyelâhir 919 (Ağustos 1513) tarihli bir belge Îsâ Çelebi'nin hâlâ bu görevde olduğunu gösterir. Nişancı sıfatıyla Câfer Çelebi'ye ait ilk atıf Şevval 919 yılının başlarıdır (Aralık 1513). Bundan dolayı Câfer Çelebi'nin 22 Eylül 1511 - Aralık 1513 tarihleri arasında resmî bir görevde bulunmadığı düşünülebilir. Câfer Çelebi, muhtemelen bu dönemde Yavuz Sultan Selim'e hitaben yazdığı bir kasidede durumundan şikâyet etmiş ve sultandan kendisine resmî bir görev vermesini istemiştir (a.g.e., s. 169). Onun yeniden nişancı tayin edilmesinin ardından 23

Muharrem 920'de (20 Mart 1514) Yavuz Sultan Selim Çaldıran seferine çıktı. Âşık Çelebi, Câfer Çelebi'nin tarihçi İdrîs-i Bitlisî ve sultanın lalası Halîmî Çelebi'yle beraber bu sefere katıldığını ve Sultan Selim'le sohbet ettiğini söyler (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 60b). Câfer Çelebi, ordu İzmit'te iken 27 Safer 920'de (23 Nisan 1514) Şah İsmâil'e gönderilecek Farsça bir mektup hazırladı ve sefer boyunca şaha gönderilen iki mektup daha kaleme aldı. Bu mektuplar Türkçe olup ilki Erzincan'da Cemâziyelevvel 920'de (Temmuz 1514), ikincisi bir ay sonra Çermük'te yazılmıştır. 2 Receb 920'de (23 Ağustos 1514) Şah İsmail bozguna uğrayıp hazinesini ve karısı Taclu Hanım'ı bırakarak kaçtığında Selim, Taclu Hanım'ı Câfer Çelebi'ye verdi. Çaldıran seferinden dönüşte ise Zeyrekzâ-de Anadolu kazaskerliği görevinden alındı ve onun yerine Câfer Çelebi tayin edildi. 16 Şevval 920'de (4 Aralık 1514) Amasya'ya dönen padişah gelecek yıl sefere devam etmek üzere kışı burada geçirmek istedi. 8 Muharrem 921'de (22 Şubat 1515) İstanbul'a geri dönülmesi için bazı vezirlerin tahrikleriyle ayaklanan yeniçeriler Pîrî Mehmed Paşa, Halîmî Çelebi ve Câfer Çelebi'nin evlerine saldırıp yaktılar. Sultan, Dukakinzâde Ahmed Paşa'yı isyanın sorumlusu olduğu ithamıyla on gün sonra idam ettirdi.

Yavuz Sultan Selim 29 Cemâziyelevvel 921'de (11 Temmuz 1515) İstanbul'a döndü. Yeniçerileri kışkırtan diğer ileri gelenleri tesbite çalıştığında sorumluların Vezir İskender Paşa, Kazasker Câfer Çelebi ve Sekbanbaşı Balyemez Osman Ağa olduğunu öğrendi. İskender Paşa ve Osman Ağa hemen öldürüldü. Câfer Çelebi sultanın huzuruna çağrılıp sorgulandıktan sonra 18 Ağustos 1515 tarihinde idam edildi ve kardeşi Sâdî Çelebi tarafından Balat'taki mescidinin hazîresine defnedildi. Câfer Çelebi'ye ait olduğu sanılan bir mezar taşı Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi bahçesindedir. Selim'in Câfer Çelebi'yi haksız yere idam ettirdiği için büyük pişmanlık duyduğunu nakleden tezkireler, "Vah gitti bu cihandan Câfer" (920) mısraını idam tarihi olarak verir. Kaynakların tamamının Câfer Çelebi'nin idam tarihini 8 Receb 921 (18 Ağustos 1515) olarak göstermesi bu tarih mısraının yanlış olduğunu göstermektedir. Câfer Çelebi İstanbul Balat'taki mescidinden başka Simav'da bir cami ve hamam, Bergama'da bir kervansaray ve Edirne'de bir sıbyan mektebi yaptırmıştır.

Câfer Çelebi'nin şiirlerinde Ahmed Paşa'nın etkisi görülür. Üslûp bakımından ondan etkilendiği gibi divanında en çok ona nazîre yazmıştır

(Erünsal, s. LXXVI-LXXX). Ayrıca Necâtî ve Şeyhî'nin etkisinde kalmıştır. Kendisine nazîre yazan şairler arasında Basîrî, Nihâlî, Mesîhî, Revânî, İshak Çelebi, Kemalpaşazâde, Zâtî ve Amrî sayılabilir (a.g.e., s. LXXXVIII-XCII). Edirneli Nazmî'nin Mecmau'n-nezâir'inde Câfer Çelebi'ye yazılan nazîre sayısının 146 olduğu görülür. Ayrıca Prizrenli Şem'î divanında onu öven bir şiir vardır. Bütün bunlar Tâcîzâde'nin özellikle kendi asrında çok sayıda şairi etkilemiş olduğunun delilidir. Câfer Çelebi'nin edebî kişiliğine gelince onun şiirinde ve nesrinde, XV. yüzyıl dil ve üslûp özelliklerini taşımakla birlikte bazı farklılıkların bulunduğunu söylemek mümkündür. Genellikle sade anlatımın ve Türkçe'nin baskın olduğu, ancak Arapça ve Farsça kelimelerin de yer aldığı edebî bir ifadenin yaygın olduğu bu dönemde Câfer Çelebi süslü nesri başlatan ve sade ifade yerine daha üst bir söyleyişi tercih eden nâsir olarak görülür (a.g.e., s. XCIII). Şiirlerinde ise Türkçe kelimelerle Arapça ve Farsça kelimeler, Farsça terkipler yan yana bulunur. Kendisine "fasih lisan" verilmiş olduğunu söyleyen Tâcîzâde sade Türkçe ifadeler kullandığında onları atasözleri ve deyimlerle süslemiştir. Edebî sanatlarda olduğu gibi kelime oyunlarında da başarılı sayılır (a.g.e., s. XCIV-XCVI).

Eserleri. 1. Mahrûsa-i İstanbul Fetihnâmesi. Çok sanatkârane bir üslûpla yazılan eser âyet ve hadisler, Arapça, Farsça ve Türkçe beyitlerle süslenmiştir. XVI. yüzyıl Osmanlı nesrinin en mükemmel örneklerinden biri olarak değerlendirilebilirse de dilinin girift oluşu tarihî kaynak bakımından değerinin anlaşılmasına engel teşkil etmiştir. Sadettin Nüzhet Ergun (Türk Şairleri, II, 886) bunu bir tarih çalışması olmaktan çok bir edebiyat eseri diye nitelemiş, V. L. Menage da "bir edebî faaliyetten biraz fazla" şeklinde tanımlamıştır. Eserde yer alan bilgilerin dönemin diğer tarihçilerinin verdiği bilgilerle mukayesesi, Câfer Çelebi'nin bazı yönlerden İstanbul'un fethi için güvenilir bir kaynak olduğunu gösterir. Gerçekte Câfer Çelebi tarafından kaydedilen olaylarla ilgili mâlûmatın bir kısmı Dursun Bey, Neşrî, Âşıkpaşazâde, Rûhî Çelebi ve Enverî'nin kayıtlarından daha sağlam görünmektedir. Dursun Bey ile Câfer Çelebi'nin hemfikir oldukları noktalarla ayrıldıkları noktalar iki eserde tesbit edilmektedir. Meselâ kuşatma öncesinde toplanan harp divanı ve Fâtih Sultan Mehmed'in burada yaptığı konuşma Câfer Çelebi'nin eserinde daha ayrıntılı biçimde aktarılmış (s. 6-8), Haliç'in girişini kapatan zincir Câfer Çelebi'nin eserinde daha güzel tasvir edilmiştir. Galata'dan aşırılarak Haliç'e indirilen

gemilerin sayısı Fetihnâme'de "kırk ile elli arasında" diye verilirken Dursun Bey onları sadece "birkaç gemi ve tekne" diye anmaktadır. Kuşatma süresince Bizans'ın dışarıdan aldığı yardım hususunda da Câfer Çelebi özel sayılabilecek bilgiler verir; mühimmat, asker ve cephane dolu dört büyük geminin Bizanslılar'a yardıma geldiğini ifade eder. Fetihnâme'nin yazılmasında hangi kaynaklardan yararlanıldığı

bilinmemektedir. Eserde yer alan bir pasajdan Câfer Çelebi'nin yazılı kaynaklar yanında görgü şahitlerinin ifadelerini de kullandığı anlaşılmaktadır. Eser, müellifin Hevesnâme'sini yazdığı 899 (1494) yılından bir müddet sonra tamamlanmış olmalıdır. Çünkü Fetihnâme'de Hevesnâme'deki Ayasofya'nın tavsifiyle ilgili bölümler ve beyitler tekrarlanmıştır. Fetihnâme metninin tamamını Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi Meâsîr-i Selîm Han adlı eserinde vermiştir. Bunun dışında Fetihnâme'yi kaynak olarak gösteren tek tarihçi XVII. yüzyıl müelliflerinden Hüseyin'dir. Bağdatlı İsmâil Paşa da Hediyyetü'l-ʿârifîn'de bilgi verir (I, 255). Fetihnâme, Hâlis Efendi'nin sahip olduğu bir nüshadan Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nın eki halinde neşredilmiştir (cüz 20, 21, İstanbul 1331). Eserin girişinde yer alan müellifin hayatına dair kısım Hâlis Efendi tarafından yazılmıştır. Eserin basit bir transkripsiyonlu metnini Şeref Kayaboğazı yayımlamıştır (İstanbul 1953). 2. Münşeât. Hemen hemen bütün kaynaklarda Câfer Çelebi'nin yetenekli bir münşî olduğu ve yazılarının çoğunun bir münşeat mecmuasında toplandığı belirtilir. Ancak kaynaklardan Münşeât'ın müstakil bir eser olduğu anlaşılamamaktadır. Fetihnâme'ye yazdığı girişte Hâlis Efendi, hususi kütüphanesinde Câfer Çelebi'nin Münşeât'ının bir nüshasının bulunduğunu ifade eder. Hâlis Efendi'nin ölümünden sonra kitaplarının intikal ettiği İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir araştırma yapan S. Nüzhet Ergun eseri bulamamıştır. Bununla birlikte aynı kütüphanede bir münşeat mecmuası İnşâ-i Tâcîzâde ismiyle Câfer Çelebi'ye atfedilmiştir. Eserde yer alan ilk üç mektupla başka bir mektup Câfer Çelebi'ye ait olup diğerleri başka münşîlerin mektuplarıdır. Büyük bir ihtimalle kitabın ismi ilk üç mektubun dışındaki mektupları okumayan biri tarafından yazılmıştır. Hâlis Efendi'nin bahsettiği eser de bu kitap olmalıdır. Bir başka münşeat mecmuası da Abdülbaki Gölpınarlı tarafından Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu'nda (II, 265) yanlışlıkla Câfer Çelebi'ye ait gösterilmiş, eserdeki "Hâzâ inşâ behatt-ı Tâcî merhum" başlığı yanıltıcı olmuştur. Eserdeki mektuplardan bazıları Câfer

Çelebi’den çok sonraki bir zamana, Kanûnî Sultan Süleyman dönemine aittir. Yapılan tesbitler, münşeat mecmualarında ve tarihî eserlerde yer alan mektuplardan altısının kesin biçimde Câfer Çelebi’ye ait olduğunu göstermektedir. 3. Divan. Günümüze ulaşan sekiz nüshaya dayalı tenkitli metni İsmail E. Erünsal tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Bu neşirde yirmi sekiz kaside, bir müseddes, 255 gazel, sekiz murabba, üç terciibend, on kıta, dört Arapça kaside, bir Arapça müstezad, bir Arapça gazel, iki Farsça kaside, bir Farsça tahmis, iki Farsça gazel, bir Farsça murabba yer almaktadır. Divanı incelendiğinde Câfer Çelebi’nin kuvvetli bir nazım tekniğine sahip olduğu, dili iyi kullandığı, ancak hayal gücü ve duygularını ifadede yeterli bir seviyeye ulaşamadığı görülür. 4. Hevesnâme*. Câfer Çelebi’nin başından geçen bir aşk hikâyesini anlattığı mesnevisi, müellifin edebiyat sahasında kendisinden övgüyle bahsedilen orijinal bir çalışması olup özellikle baş kısmında yer alan, İstanbul’u ve o dönemde mevcut mimari eserleri tavsif eden bölümü dolayısıyla araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Eser Necati Sungur tarafından yayımlanmıştır (Ankara 2006). Câfer Çelebi, Mevlânâ Şükrullah’ın ahlâka dair Enîsü’l-ʿârifîn adlı bir eserini Farsça’dan Türkçe’ye çevirmiştir (British Museum’da, Or. nr. 8016). Kaynaklarda Kûsnâme isimli mizahî bir eseri daha olduğu zikredilmekteyse de bunun günümüze ulaşmış herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Câfer Çelebi’nin çeşitli vesilelerle düşürdüğü tarihler divanında yer almamaktadır. Saʻdî Çelebi Mecmuası’ndaki Câfer Çelebi’ye ait tarihler Necati Lugal ve Adnan Erzi tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcîzâde Câfer Çelebi, Mahrûsa-i İstanbul Fetihnâmesi, İstanbul 1331, s. 6-8; Fâtih Devrine Ait Münşeât Mecmuası (nşr. Necati Lugal - Adnan Erzi), İstanbul 1956, s. 27, 41; İnʻâmât Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.71, s. 16, 25, 32, 134, 236, 262, 282, 318, 351, 366, 402, 419, 475; Ömer b. Mezîd, Mecmûatü’n-nezâir (haz. Mustafa Canpolat), Ankara 1982, s. 96; Tâci-zâde Saʻdî Çelebi Münşeâtı (nşr. Necati Lugal - Adnan Erzi), İstanbul 1956, s. 45-48, 68-69; Saʻdî Çelebi Mecmuası, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3258, vr. 70b-71a,

102a-102b; İdrîs-i Bitlisî, Selimnâme, British Museum, Add., nr. 24969, vr. 54b-55a; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 953 (1546), s. 298; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 324; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Meâsîr-i Selim Han, British Museum, Add., nr. 7848, vr. 103a, 127a-129a; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 60a-b; Feridun Bey, Münşeât, I, 412-413, 415; Latîfî, Tezkiretü'ş-şuʻarâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 198; Vekāyi-i Sultân Bâyezid ve Selim Han, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1416, vr. 29b; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 337; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 190-191, 256, 298, 373; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2290, vr. 204b; Koca Hüseyin, Bedâyiu'l-vekāyiʻ (nşr. A. S. Tveritinovoy), Moskva 1961, II, 429; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, s. 365; Sicilli Osmânî, II, 68-69; Amasya Târihi, III, 275-277; Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Nişancılar Durağı, İSAM Ktp., nr. 9752, s. 68-73; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 255; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, II, 886; Gölpınarlı, Katalog, II, 265; V. L. Menage, A Survey of the Early Ottoman Histories, with Studies on their Textual Problems and their Sources (doktora tezi, 1961), University of London, s. 180; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcîzâde Caʻfer Çelebi, with a Critical Edition of His Dîvân, İstanbul 1983; J.-L. Bacqué - Grammont, Les ottomans, les safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'orient islamique de 1514 à 1524, Istanbul 1987, s. 52-86; Osman Sevim, Tâcîzâde Çelebi'nin Divanı'nda Maddi Kültür (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Fatma Meliha Şen, Tâcîzâde Caʻfer Çelebi Divanı'nda XV ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplum Hayatı (doktora tezi, 2002), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Roger M. Savory, "Tâjlû Khânum: Was She Captured by the

Ottomans at the Battle of Châldiran, or not ?", Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th-17th Centuries (haz. Éva M. Jeremiás), Piliscsaba 2003, s. 217-231; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Şah İsmail'in Zevcesi Taclı Hanım'ın Mücevheratı", TTK Belleten, XXIII/92 (1959), s. 611-619; Şehabeddin Tekindağ, "Yavuz'un İran Seferi", TD, XVII/22 (1967), s. 62; Selâhattin Tansel, "Yeni Vesikalar Karşısında Sultan İkinci Bayezid Hakkında Bazı Mütalaalar", TTK Belleten, XVII (1963), s. 230-233; Semavi Eyice, "Tâcîzâde Tevkii Câfer Çelebi Camii", TKA, XXXIV/1-2 (1998), s. 55-63; J. R. Walsh, "Cāldirān", EI^{2} (İng.), II, 7-8; Müjgan

Cunbur, “Ca‘fer”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2002, II, 375-376.

İsmail E. Erünsal

TÂCÎZÂDE SÂDÎ ÇELEBİ

(ö. 922/1516)

Âlim ve münşî.

Amasya'da doğdu. Amasya'da Şehzade Bayezid'in defterdarı olarak hizmet etmiş ve Amasya seraskerliği görevinde bulunmuş olan şair, münşî ve hattat Tâcî Bey'in oğlu, Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin kardeşidir. Muhtemelen Bursa'da Kadızâde Kāsım ve Hacıhasanzâde gibi hocalardan ders aldı. Bursa'daki Gazi Murad Medresesi'ne müderris oldu. 897-906 (1492-1501) yılları arasında Bursa'da bulunduğu mecmuasındaki bazı kayıtlardan anlaşılmaktadır (Sa'dî Çelebi Mecmuası, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3258, vr. 62b-64a, 70b-71a, 93b-94a, 102a-b, 106b-108a). 909 (1503-1504) yılından önce İstanbul'a gitmiş olmalıdır. İn'âmât Defteri'ndeki (s. 17) Cemâziyelevvel 909 (Kasım 1503) tarihli bir kayıtta Sâdî Çelebi'den Ali Paşa Medresesi müderrisi diye söz edilmektedir. Bir süre sonra Semâniye medreselerinden birine tayin edilen Sâdî Çelebi'nin muhtelif vesilelerle Sultan Bayezid'e kasideler sunduğu yine in'âmat defterindeki kayıtlardan öğrenilmektedir (s. 254, 375). Sâdî Çelebi, Câfer Çelebi 921'de (1515) Yavuz Sultan Selim tarafından öldürülünce naaşını Fener sırtlarında ağabeyinin yaptırdığı mescidin hazîresine defnetti. Kaynaklarda Sâdî Çelebi'nin hayatının sonuna kadar İstanbul'da kaldığı, bir ara hacca gittiği, dönüşünde 80 akçeyle emekli olduğu belirtilir. Vefatında Balat'ta inşa ettirdiği sıbyan mektebinin bahçesine gömüldü.

Sâdî Çelebi'nin Arapça şiirleri, düşürdüğü Arapça, Farsça ve Türkçe tarihleri, çeşitli vesilelerle yazdığı mektupları Sa'dî Çelebi Mecmuası olarak adlandırılan bir derlemede bulunmaktadır. Mecmuadaki Arapça şiirleri divan tertibinde ise de tam değildir. Tezkirelerde Sâdî Çelebi'nin Türkçe şiirlerinden bazı örnekler yer almakla birlikte daha ziyade Arapça şiirler yazdığı görülmektedir. Tezkire müellifleri bu şiirlerin ağabeyi Câfer Çelebi'nin Arapça şiirlerinden daha üstün olduğunu kaydeder. Kınalızâde Hasan Çelebi, Sâdî Çelebi'nin inşâda da Câfer Çelebi'yi geçtiğini söyler. Câfer Çelebi'nin öldürülmesinden kısa bir süre sonra Mısır Sultanı Kansu

Gavri'ye bir mektup gönderilmesi gerektiğinde Sâdî Çelebi saraya çağrılmış, yazdığı mektup çok beğenildiği için Yavuz Sultan Selim kendisine 30.000 akçe ihsanda bulunmuş ve günlük ücretini 30 akçe arttırmıştır (Âşık Çelebi, vr. 157a). Sâdî Çelebi'nin kaleme aldığı resmî mektuplar dışında mecmuasında Câfer Çelebi'ye Bursa'dan yazdığı özel mektupları da vardır. Genellikle ayrılıktan şikâyet edilen bu mektuplarda onun samimi ve hisli bir ifade kullandığı görülür.

Tâcîzâde Sâdî Çelebi medreselerde okutulan bazı ders kitaplarına hâşiye ve şerhler yazmıştır. Taşköprizâde'ye göre Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-miftâḥ'ına ve Sadrüşşerîa'nın Şerḥu'l-Viḳāye'sinin "şehid" bölümüne hâşiyesi vardır. Ayrıca ʿAḳāʾidü'n-Nesefî'yi Arapça olarak nazmetmiştir (TSMK, III. Ahmed, nr. 1777). Kâtib Çelebi, bu eserlerden başka Sâdî Çelebi'nin kaleme aldığı Vezir Ali Paşa vakfiyesinin dünyada az görülen metinlerden olduğunu ve onun Arapça inşâda mâhir kabul edildiğini bildirir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2025). Kınalızâde Hasan Çelebi de Ali Paşa'ya yazdığı vakfiyenin eşsiz olduğunu söyler (Tezkire, I, 464). Hüseyin Hüsâmeddin, Amasya Târihi'nde (I, 13) Sâdî Çelebi'nin Amasya şehrinin güzelliklerini tasvir eden Hayrü'l-ahlâm adlı bir eser yazdığını kaydeder. Sâdî Çelebi'nin bazı mektupları Necati Lugal ve Adnan Erzi tarafından neşredilmiştir (Tâcizâde Sa'di Çelebi Münşeâtı, İstanbul 1956).

BİBLİYOGRAFYA

Sa'dî Çelebi Mecmuası, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3258, vr. 62a-64a, 70b-71a, 93b-94a, 102a-b, 106b-108a; İn'âmât Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.71; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 298; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 325-326; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 157a; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 303; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 337; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2290, vr. 204b; Kınalızâde, Tezkire, I, 462-464; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2025; Amasya Târihi, I, 13; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcî-zâde

Ca'fer Çelebi, with a Critical Edition of His Dîvân, İstanbul 1983, s. XLIV-XLVI.

İsmail E. Erünsal

TACNÂME

(bk. TAÇ).

TÂCÜ'l-ARÛS

(تاج العروس)

Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ adlı Arapça sözlüğüne Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) yazdığı şerh

(bk. el-KĀMÛSÜ'l-MUHÎT; ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ).

TÂCÜ’l-LUGA

(تاج اللغة)

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî’nin (ö. 400/1009’dan önce) Arapça sözlüğü.

Tam adı Tâcü’l-luġa ve ṣıḥâḥu’l-ʿArabiyye olmakla beraber daha çok Ṣıḥâḥu’l-luġa ve kısaca eṣ-Ṣıḥâḥ diye anılır. Eserin adını “sıhâh”ın (“sahîh”in çoğulu) yanı sıra müfred olarak “sahâh” şeklinde tesbit edenler de vardır. Cevherî eṣ-Ṣıḥâḥ’ı ile, özgün tertibi ve Buhârî’nin hadis ilminde yaptığı gibi yalnız sahih, fasih ve meşhur kelimelere yer vermesi bakımından Arap sözlük bilimi tarihinde yeni bir çığır açmış, aranan kelimeye ulaşmada daha kolay bir yöntem geliştirmiştir. Cevherî’den önce Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿAyn’ında uyguladığı, köklerin ilk harfleri dikkate alınıp mahreçlerine göre tertibi ve iştikak ilgisini göz önünde bulundurarak aynı harflerin farklı sıralanmasından doğan köklerin aynı yerde toplanması (taklîb sistemi), İbn Düreyd’in el-Cemhere’sinde görülen kökün ilk harfini esas alan tertibi ve taklîb sistemi, Ebû Amr eş-Şeybânî’nin Kitâbü’l-Cîm’inde uyguladığı kökün ilk harfini esas alan tertibi, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın el-Ġarîbü’l-muṣannef’inde kelimelerin konularına göre sıralanması, Cevherî’nin dayısı İshak b. İbrâhim el-Fârâbî’nin Dîvânü’l-edeb’inde uyguladığı kelimelerin sarf kalıplarına göre tertibi aranan kelimeyi bulmada büyük zorluklar çıkarıyordu. Çünkü bükünlü dillerden olan Arapça’da kelimelerin başına ve ortasına eklenen harflerle değişim ve dönüşüme (ibdâl, idgam, kalb) uğrayan asıl harfler köklerin tesbitinde ve aranan kelimeye ulaşmada güçlük arzediyordu. Bundan dolayı Cevherî, köklerin son harfleri ekleme harfler

grubunda yer almadığından daha istikrarlı olduğunu ve daha az değişime mâruz kaldığını göz önünde bulundurup son harfi aynı olan köklerle türevlerini bir bölümde toplamış, böylece hem daha pratik bir yöntem ortaya koymuş, hem de şair ve yazarlara aynı yerde toplanan kafiyedeş ve secideş kelimeleri bulma kolaylığı sağlamıştır. Bu sebeple onun tertibine “kafiye sistemi” denilmiştir. Kökün son harfi “bab”, ilk harfi “fasıl” başlığını taşıyan sözlükte alfabe harfleri sayısınca yirmi sekiz bab ve her

babda on altıdan yirmi sekize kadar değişen fasıl bulunmaktadır. Köklerin bütün harfleri bu tertip içinde alfabetik sıralanmıştır. Cevherî'nin Arap sözlükçülüğünde yaptığı bir yenilik de kelimelerin istinsah, tashîf ve tahrîf hatalarına sebep teşkil eden hareke ile değil daha güvenli bir yol olan yazı ile tesbit edilmesidir. Bu yöntemde isimlerden sonra gelen "bi'l-fethi, bi'l-kesri, bi'z-zammi" kayıtları ilk harfin, fiillerden sonra gelen aynı ifadeler muzârinin orta harfinin harekesini gösterir. Cevherî de ilk dilci ve sözlükçüler gibi hadisçilerden esinlenerek kelimelerin sıhhat derecelerini sahih, zayıf, metrûk, mühmel, mezmûm, redî şeklinde belirttiği gibi muhdes/müvelled, muarreb, dahîl, müşterek, müterâdif ve ezdâd gibi kelime kategorilerine de işaret etmiştir. Ayrıca sözlükçüler arasında grameri en iyi bilen kişi olarak birçok sarf ve nahiv meselesine değinmiştir.

Şöhretinden dolayı hemen her kütüphanede nüshaları bulunan Tâcü'l-luġa (Sezgin, VIII, 215-217) ilk defa Tebriz'de (1270), ardından Bulak'ta (1282, 1292) ve Kahire'de (1301) basılmıştır. Sözlüğün ilmî neşrini Ahmed Abdülgafûr Attâr (I-VI, Kahire 1376/1956, 1399/1979, 1404/1984, 1990) ve Şehâbeddin Ebû Amr (I-II, Beyrut 1418/1998) gerçekleştirmiştir. Nedîm ve Üsâme Marʿaşlî kitabı, asıl köklerin ilk harflerini dikkate alarak yeniden düzenlemek ve bazı teknik terimleri Fransızca, İngilizce ve Latince karşılıklarıyla birlikte eklemek suretiyle eṣ-Ṣıḥâḥ fi'l-luġa ve'l-ʿulûm adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1974). Eser ayrıca İbn Berrî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ hâşiyeleri, Abdurrahman b. Abdülazîz et-Tâdilî'nin Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'inde es-Ṣıḥâḥ'a yönelttiği eleştirilere cevap olarak yazdığı el-Vişâḥ ve tes̱ḳīfü'r-rimâḥ fî reddi tevhîmi'l-Mecd eṣ-Ṣıḥâḥ'ı ile birlikte beş cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1419/1999).

Tâcü'lluġa yazıldığı dönemden itibaren ihtisar, tekmile, hâşiye, tenkit, savunma, nazma çekme, şâhidlerin izahı, hadislerinin tahrîci gibi birçok çalışmaya konu olmuş (Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 189-248) ve başka dillere tercüme edilmiştir. Eserin on sekiz muhtasarı içinde (Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 233-242) Şehâbeddin ez-Zencânî'nin Tehẕîbü'ṣ-Ṣıḥâḥ'ı ile (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn - Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-III, Kahire 1372/1952) Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ'ı en meşhur olanlarıdır. İlk defa Bulak'ta basılan Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ (1282) daha sonra değişik biçimlerde defalarca yayımlanmıştır ve halen çeşitli yayınevlerince basımı yapılmaktadır. Ayrıca buna da muhtasarlar

yazılmıştır (diğer muhtasarlar için bk. Hüseyin Nassâr, II, 503-511; Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 233-242; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 229-232). Radıyyüddin es-Sâgānî tarafından eṣ-Ṣıḥâḥ için değişik isimlerle üç tekmile kaleme alınmış olup (Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 203-205) et-Tekmile ve'ẕ-ẕeyl ve'ṣ-ṣıla li-kitâbi Tâci'l-luġa ve Ṣıḥâḥi'l-ʿArabiyye en meşhurudur. Başarılı bir ikmal kabul edilen eser Kahire Arap Dil Kurumu tarafından neşredilmiştir (I-VI, Kahire 1970-1979). eṣ-Ṣıḥâḥ'a yazılan en önemli tekmilelerden biri Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'idir. Fîrûzâbâdî eserinin mukaddimesinde Cevherî'yi ve eserini övgüyle andıktan sonra onun, izlediği yöntem gereği dilde kullanılan kelimelerin en az yarısını sözlüğüne almadığını ifade eder (Hüseyin Nassâr, II, 511-520; Ahmed Abdülgafûr Attâr, s. 202-208; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 228-229). eṣ-Ṣıḥâḥ üzerine kaleme alınan birçok hâşiye arasında en mükemmeli İbn Berrî'nin et-Tenbîh ve'l-îżâḥ ʿammâ vaḳaʿa fi'ṣ-Ṣıḥâḥ'ı (Ḥavâşî İbn Berrî ʿale'ṣ-Ṣıḥâḥ) olup eserin "و ق ص" maddesine kadar olan kısmı iki cilt halinde yayımlanmıştır (I, nşr. Mustafa Hicâzî, Kahire 1980; II, nşr. Abdülhalîm et-Tahâvî, Kahire 1981). İbn Berrî'nin hâşiyesi ayrıca, Lisânü'l-ʿArab'daki iktibaslardan da yararlanılarak Tâdilî'nin el-Vişâḥ'ı ile birlikte basılmıştır (I-V, Beyrut 1419/1999). Tâcü'l-luġa Türkçe'ye ve Farsça'ya da çevrilmiştir. Cemâl-i Karşî'nin 681 (1282) yılında kaleme aldığı eṣ-Ṣurâḥ mine'ṣ-Ṣıḥâḥ adlı Farsça çevirisi basılmıştır (I-II, Kalküta 1812-1815, 1245/1829; Tahran 1286; Hint 1328/1910). eṣ-Ṣıḥâḥ'ın Mehmed b. Mustafa Vânî tarafından yapılan Türkçe tercümesi Lugat-ı Vankulı adıyla tanınmıştır. Eser İbrâhim Müteferrika'nın kurduğu matbaada ilk basılan kitaplardandır (1728-1729); daha sonra da çeşitli baskıları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ: Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye (nşr. Şehâbeddin Ebû Amr), Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, I, 39-46; İbn Ebü'l-Yemân el-Bendenîcî, et-Taḳfiye fi'l-luġa (nşr. Halîl İbrâhim el-Atıyye), Bağdad 1976, neşredenin girişi, s. 5-6, 22-27; Sıddîk Hasan Han, el-Bülġa fî uṣûli'l-luġa (nşr. Nezîr M. Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 396-414; Serkîs, Muʿcem, II,

1384-1385; John A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 68-76; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 484-529; Sezgin, GAS (Ar.), VIII, 215-224, 391-416; Ahmet Subhi Furat, al-Fīrūzābādī'nin aṣ-Ṣıḥāḥ'ı Tenkidi (profesörlük takdim tezi, 1978), DİA Ktp., nr. 586, s. 23-38; İbrâhim es-Sâmerrâî, Maʿa'l-Meṣâdir fi'l-luġa ve'l-edeb, Amman 1402/1982, II, 35-45, 261-296; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1985, s. 105-112; Emced et-Trablusî, Naẓra târîḫiyye fî ḥareketi't-teʾlîf ʿinde'l-ʿArab fi'l-luġa ve'l-edeb, Tunus 1406/1986, s. 37-40; Ahmed Muhtâr Ömer, el-Baḥs̱ü'l-luġavî ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1988, s. 221-269; Ahmed Abdülgafûr Attâr, eṣ-Ṣıḥâḥ ve medârisü'l-muʿcemâti'l-ʿArabiyye, Mekke 1410/1990, s. 137-248, 285-309; Ali Hilmî Mûsâ, "Dirâse tiḳniyye muḳārene li-meʿâcimi'ṣ-Ṣıḥâḥ ve Lisâni'l-ʿArab ve Tâci'l-ʿarûs", el-Muʿcemü'l-ʿArabiyyü't-târîḫî, Tunus 1991, s. 147-158; Yüsrî Abdülganî Abdullah, Muʿcemü'l-meʿâcimi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1411/1991, s. 169-185; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 106-107; III, 439-440; Vecdî Rızk Gālî, Muʿcemü'l-muʿcemâti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1993, s. 9-20; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1993, s. 216-232; Ahmed Muhammed el-Maʿtûk, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Ebûzabî 1420/1999, s. 38-41; İzzeddin İsmâil, el-Meṣâdirü'l-edebiyye ve'l-luġaviyye fi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Amman 1424/2003, s. 283-290; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1133-1138.

Hulûsi Kılıç

TÂCÜ’t-TERÂCİM

(تاج التراجم)

İbn Kutluboğa’nın (ö. 879/1474) Hanefî âlimlerinin biyografisine dair eseri

(bk. İBN KUTLUBOĞA).

TÂCÜ’t-TEVÂRÎH

(تاج التواريخ)

Hoca Sâdeddin Efendi’nin (ö. 1008/1599) Osmanlı tarihine dair eseri.

Kaynaklarda Hoca Tarihi adıyla da geçer. Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar gelir. Padişah hocalığı yapan, şeyhülislâmlık makamına yükselen, aynı zamanda siyasî meselelere karışarak dönemin önde gelen simaları arasında yer alan Hoca Sâdeddin

Efendi’nin eserleri arasında en önemlisi olup telif sebebi eserin başında açıklanmaktadır. Burada Osmanlı tarihinin bütün ayrıntılarıyla kaleme alındığı, ancak bu eserlerden çoğunun Farsça parlak cümleler halinde yazıldığından zor anlaşıldığı, ayrıca bazı kimselerin ağdalı ifadeler kullanıp uzun yazmaya çok hevesli oldukları, dolayısıyla kısa yazılacak yerde uzun, konuyu toparlamak yerine dağıtarak yazdıkları belirtilir. Bu eserlerden çoğunun II. Bayezid zamanına kadar geldiğine, onun ardından çok başarılı işler yapan Yavuz Sultan Selim ile oğlu Sultan Süleyman dönemlerinin kaleme alınmamasının önemli bir eksiklik sayıldığına temas edilir. Bu sebeple Yavuz Sultan Selim ile Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinin yazılmasının düşünüldüğü, fakat müellifin meşguliyetleri yüzünden buna fırsat bulunamadığı açıklanır. Hoca Sâdeddin, Muslihuddîn-i Lârî’nin II. Selim’e takdim ettiği Mir’âtü’l-edvâr adlı, son kısmı Osmanlı tarihine ait genel dünya tarihini Türkçe’ye çevirirken Osmanlılar kısmının tatmin edici olmaktan uzak bulunduğunu görerek başlangıçtan itibaren bir Osmanlı tarihi yazmaya karar verir. Sâdeddin Efendi eserini Yavuz Sultan Selim’in ölümüne (1520) kadar getirmiş ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemini ilâve etmek istemişse de III. Murad’ın arzusu üzerine bu kısmı tamamlayamadan eserini temize çekerek III. Murad’a sunmuştur (992/1584). Her padişaha ait olmak üzere dokuz bölüm halinde düzenlediği eserine padişaha takdim edilmesi dolayısıyla Tâcü’t-tevârîh adını vermiştir.

Hoca Sâdeddin Efendi, eserinde takdirkâr ifadelerle atıflar yaptığı İdrîs-i

Bitlisî'nin Heşt Bihişt'ini model olarak seçmiş, belâgatı ön plana çıkaran süslü ve ağdalı nesri benimsemiştir. İran tarihçiliğinin en önemli özelliği olan bu tarz daha önce Atâ Melik Cüveynî, Vassâf ve ŞerefeddinAli Yezdî'nin temsil ettiği bir ekol olup Osmanlı tarihçiliğinde Bitlisî ve Hoca Sâdeddin ile devam etmiştir. Şairliği sayesinde anlatım sırasında metne bazıları Farsça olmak üzere çok sayıda şiir yerleştiren müellif ayrıca çok iyi bildiği Arapça ve Farsça sayesinde bu dillerden pek çok kelime ve terkibi büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Tâcü't-tevârîh'i yazarken İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'ini ana kaynak olarak kullanan Hoca Sâdeddin Efendi eserin I. cildinde yaklaşık otuz beş yerde Bitlisî nisbesine yer vermeden Mevlânâ İdrîs'e veya Heşt Bihişt'e atıf yapmaktadır. II. ciltte İdrîs'in adı on beş yerde geçmekteyse de bunlar onun tarihine atıf olmayıp genellikle Yavuz Sultan Selim devrindeki önemli hizmetleriyle ilgilidir (II, 288-312, 322-323). Sâdeddin Efendi'nin Heşt Bihişt'ten ne ölçüde faydalandığı konusunda değişik görüşler bulunmaktadır. Tâcü't-tevârîh'in Heşt Bihişt'in bazı yerleri kısaltılarak yapılmış bir tercümesi, hatta bir kopyası olduğu iddia edilmiştir. Bunu muhtemelen ilk defa Hammer ileri sürmüş (bk. bibl.), daha sonra yerli ve yabancı birçok tarihçi aynı görüşü benimsemiştir. Gerçekten İdrîs-i Bitlisî'nin eserindeki süslü ifadeler çıkarıldığında geri kalan bilgilerin aktarılış biçimi Tâcü't-tevârîh ile önemli ölçüde örtüşür. Ancak her ikisinin bir başka ortak kaynaktan yararlandığı bilinmektedir. Nitekim Sâdeddin Efendi ikinci olarak Neşrî'nin Cihannümâ'sına sıkça atıflar yapar. I. ciltte Mevlânâ Neşrî veya Neşrî Tarihi diye yirmi yerde atıfta bulunur. II. ciltte sadece iki yerde atıf vardır (II, 11, 40). Heşt Bihişt'in de ana kaynağı Neşrî'dir. Kemalpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ından Lutfi Paşa, Âlî, Solakzâde, Karaçelebizâde gibi Sâdeddin Efendi de istifade etmemiş, sadece bir yerde manzum bir mersiyesini vermiştir (II, 399).

Sâdeddin Efendi ayrıca Şerefeddin Ali Yezdî'nin eserine (I, 186, 214, 215, 217, 221), Hâtifî'nin Timurnâme'sine (I, 153, 186) yer yer atıflar yapmış; İbn Hacer'in ed-Dürerü'l-kâmine'sini (I, 135, 332); Ahmedî'yi (I, 255), Âşıkpaşazâde'yi (I, 346, 365) kaynak olarak kullanmıştır. İsim belirtmemekle birlikte anonim veya müellifi belli Tevârîh-i Âl-i Osmân'lardan geniş ölçüde faydalanıp bu hususu "bazı Türkî tevârihte" (I, 186), "bazı tevârîh-i Osmâniyye'de" (I, 355), "müverrihân-ı Türkî-nüvîs" (I, 374), "bir Türkî tarih" (I, 521), "sâir tevârîh-i Türkiyye'de mastûr olduğu

üzere” (I, 308, 332), “tevârîh-i Türkiyye’nin birinde zikrolunmuş ki” (I, 374) gibi ifadelerle belirtmiştir. Ayrıca “bazı tarihlerde” diye bahsettiği kaynakları bulunmaktadır (I, 135, 159, 366, 371). Tâcü’t-tevârîh’in II. cildinde Taşköprizâde’ye (II, 512, 548, 553) ve eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye’ye (II, 427, 507) atıflar yapılmıştır. II. cildin sonlarında yer alan 264 ulemâ ve meşâyih biyografisinin temel kaynağı eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye’dir. Başta babası Hasan Can ve dedesi Hâfız Mehmed olmak üzere Taşköprizâde ve diğer bazı kimselerden şifahî kaynak olarak yararlandığı da anlaşılmaktadır.

Hoca Sâdeddin Efendi, olayları ve tarihlerini verirken bazan birkaç kaynaktaki tarihi karşılaştırmakta ve kendisi tercihini yapmaktadır. Meselâ Kadı Burhâneddin olayının tarihinin İdrîs-i Bitlisî’de 794 (1392) olarak gösterildiğini, kendisinin de bunu benimsediğini yazar. Fakat tarih kitaplarının çoğunda 798 (1396) tarihi verilmiştir. İbn Şıhne, Şerefeddin Ali Yezdî ve İbn Hacer ise 799’u (1397) kabul etmişlerdir (Tâcü’t-tevârîh, I, 135). Şerefeddin Ali Yezdî’yi, “Eğerçi Mevlânâ Şerefeddin Ali taassub-ı celî mesleğine zâhib olup ... Timurleng’i ... ayyuka çıkarıp makābih ve mesâvîsini mehâsin sûretinde ibraz” diyerek sert biçimde eleştirmektedir (I, 159). Müellif özellikle ulemâ ve meşâyih biyografilerini verdiği yerlerde kendisinden de bahsetmektedir (II, 389, 424, 427-428, 429, 491, 492, 494). Sâdeddin Efendi’nin ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait notlar tuttuğu ve bunların daha sonra oğulları tarafından düzenlendiği bilinmektedir. Bazı Tâcü’t-tevârîh nüshaları Kanûnî dönemine ait fasıllar ihtiva etmektedir. Bunlara kataloglarda Zeyl-i Tâcü’t-tevârîh adı

verilmiştir. Fakat bu nüshalar, oğulları Hocazâde Mehmed Efendi ve Esad Efendi tarafından düzenlenen ve İbtihâcü’t-tevârîh adı verilen, Kanûnî Sultan Süleyman dönemini içeren nüshalarla benzerlik gösterir.

Tâcü’t-tevârîh Osmanlı tarih literatüründe önemli bir yer kazanmış, birçok tarihçi eseri ihtisar ederek, sadeleştirerek, zeyiller yazarak, hatta çok erken tarihlerde Batı dillerine tercüme ederek kullanmıştır. Hasanbeyzâde Ahmed Paşa’nın kaleme almış olduğu iki ciltlik tarihinin I. cildi Tâcü’t-tevârîh’in halkın kolay anlamasını sağlamak amacıyla kısaltılmış şeklidir ve buna Telhîs-i Tâcü’t-tevârîh denilmiştir (Hasanbeyzâde Ahmed, I, s. XLVI). Hasanbeyzâde ikinci cildi de Tâcü’t-tevârîh’e zeyil olarak yazmıştır (DİA,

XVI, 364). Solakzâde Mehmed Hemdemî, kaynak zikretmeden Selânikî'den iktibaslar yaptığı gibi Tâcü't-tevârîh'ten de geniş ölçüde faydalanmıştır. Ancak Tâcü't-tevârîh'ten istifade ve iktibaslar Hasanbeyzâde telhisiyle yakın benzerlik gösterir (a.g.e., XXXVII, 370-371). Koca Hüseyin Efendi, Bedâyiu'l-vekāyi'in Osmanlı kısmını yazarken yararlandığı kaynaklar arasında Tâcü't-tevârîh'i de anmaktadır (a.g.e., XXVI, 131).

Eser daha müellifin sağlığında başlayarak hemen her devirde istinsah edilmiştir. Yurt içinde ve yurt dışındaki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi ve İstanbul Üniversitesi kütüphanelerinde, yurt dışındaki bazı kütüphanelerde minyatürlü nüshaları vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 5970, padişah minyatürleri; Berlin nüshası, OTYE, nr. 139). Tâcü't-tevârîh'in I. cildi, 1279'da (1862), II. cildi 15 Cemâziyelâhir 1280'de (27 Kasım 1863) Matbaa-i Âmire'de basılmıştır. Bu baskıdaki nâşirin önsözünde eserin baskısı için özel bir itina gösterildiği, biri Sâdeddin Efendi'nin sağlığında (1005/1596-97), diğeri ölümünden hemen sonra (1012/1603-1604) istinsah edilen iki nüsha esas alınıp Sâdeddin Efendi'nin kendi el yazısı ile olan üç nüshadaki notlardan da yararlanılarak yayımlandığı belirtilmiştir. İkinci cildin sonuna, müellifin babası Hasan Can'dan naklettiği Yavuz Sultan Selim ile ilgili on iki hikâyeyi ihtiva eden Selimnâme eklenmiştir (II, 602-619; nşr. Ahmet Uğur, bk. bibl.). İsmet Parmaksızoğlu eseri sadeleştirerek beş cilt halinde yayımlamışsa da (İstanbul 1974-1979; Ankara 1992) burada atlamalar ve yanlış anlamadan kaynaklanan hatalar mevcuttur. Eserin tamamını V. Bratutti İtalyanca'ya, Antoine Galland Fransızca'ya ve Heinrich Friedrich von Diez Almanca'ya tercüme etmiş, bazı parçaları Latince, İspanyolca, Macarca ve Rusça'ya çevrilmiştir. Adam F. Kollár (ö. 1783) Tâcü't-tevârîh'in Latince tercümesiyle Osmanlıca metnini hazırlamıştır (Annales Turcici Taschet-Tavorih sive Corona annalium dicta ab inito gentis Ottomanicae usque ad Muradem primum pertigens, Vindobonae 1755).

BİBLİYOGRAFYA

Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279-80, I-II; Hocazade Mehmed Efendi'nin İbtihâcü't-tevârîh'i (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, I, s. XLV-XLVI; Hammer (Atâ Bey), I, 29, 43-44; Osmanlı Müellifleri, III, 67; Babinger (Üçok), s. 137-141; Abdurrahman Daş, Osmanlılarda Münşeât Geleneği, Hoca Sadeddin Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Münşeâtı (doktora tezi, 2003), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Hoca Saadeddin Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 14, Konya 2003, s. 165-207; Münir Aktepe, "Hoca Sadeddin Efendi'nin Tâcü't-tevârih'i ve Bunun Zeyli Hakkında", TM, XIII (1958), s. 101-116; a.mlf., "İbtihâcü't-Tevârih", TD, sy. 14 (1959), s. 71-84; Ahmet Uğur, "Hoca Sadeddin Efendi'nin Selimnâmesi", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 225-241; Şefâettin Severcan, "Hoca Sadeddin Efendi ve Tarihçiliğimizdeki Yeri", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Kayseri 1992, s. 73-78; Şerâfeddin Turan, "Sa'd-ed-din", İA, X, 30-32; Abdülkadir Özcan, "Heşt Bihişt", DİA, XVII, 271-273; a.mlf., "Koca Hüseyin", a.e., XXVI, 131; a.mlf., "Solakzâde Mehmed Hemdemî", a.e., XXXVII, 370-371.

Mehmet İpşirli

TÂCÜDDEVLE

(bk. TUTUŞ).

TÂCÜLKURRÂ el-KİRMÂNÎ

(bk. KİRMÂNÎ, Tâcülkurrâ).

TÂCÜLMÜLK

(تاج الملك)

Ebü'l-Ganâim Tâcü'l-mülk İbn Dârüst Merzübân b. Hüsrev Fîrûz-ı Şîrâzî (ö. 486/1093)

Selçuklu veziri.

438'de (1046) Fars'ta doğdu. İbn Dârüst olarak da bilinir. İranlı bir vezir ailesine mensup olan Tâcülmülk, Büyük Selçuklu Devleti'nin nüfuzlu kumandanlarından Serheng Savtegin'in hizmetine girerek Kirman, Fars ve Irak'ta görev yaptı. Onun tavsiyesiyle Sultan Melikşah'ın sarayına intisap etti. Sultanın hazinesi, sarayın işleri, şehzadelerin eğitimi ve idarî işler onun sorumluluğuna verildi. Daha sonra Terken Hatun'un veziri oldu; Dîvân-ı İstîfa, Dîvân-ı İnşâ ve Tuğrâ'nın başkanlığına getirildi (Bündârî, s. 62).

Tâcülmülk, kendisine en büyük rakip olarak gördüğü Nizâmülmülk'ü sultanın gözünden düşürmek amacıyla Müstevfî Mecdülmülk el-Kummî, Ârızü'l-ceyş Sedî-dülmülk Ebü'l-Meâlî ve Seyyidü'r-rüesâ Ebü'l-Mehâsin ile iş birliği yaptı. Ancak Nizâmülmülk'ün Sultan Melikşah nezdindeki itibarını ve ona düşmanlık edenlerin başına gelenleri bildiğinden çalışmalarını büyük bir gizlilik içinde yürüttü. Son zamanlarda sultanla vezir arasında meydana gelen gerginlikten faydalanarak düşmanlığını açığa vurmaya ve her vesileyle sultanı Nizâmülmülk'ün aleyhine kışkırtmaya başladı. Sultana Nizâmülmülk'ün her yıl sûfîlere ve fakihlere 300.000 dinar dağıttığını, bu paranın orduya tahsis edilmesi halinde İstanbul'un dahi fethedilebileceğini söyledi. Bunun üzerine Melikşah, Nizâ-mülmülk'ü azletmeye karar verdi ve Tâcülmülk'ü ona gönderip kendisinin ve çocuklarının haddi aşan uygulamalarından rahatsız olduğunu bildirdi. Bu olayın ardından sultanla vezir arasındaki ilişkiler iyice bozuldu. Buna rağmen Melikşah Nizâmülmülk'ü vezirlikten azletmeden İsfahan'dan Bağdat'a hareket etti (485/1092).

Nizâmülmülk, yolculuk sırasında Nihâvend yakınlarında bir bâtınî fedâîsi tarafından katledildi. Kaynaklarda katili bu cinayete azmettirenler arasında Tâcülmülk'ün adı da zikredilmektedir (İbnü'l-Adîm, s. 87; İbn Hallikân, II, 131).

Sultan Melikşah, Nizâmülmülk'ün öldürülmesi üzerine Tâcülmülk'ü vezir tayin etti. 24 Ramazan 485'te (28 Ekim 1092) Bağdat'a ulaşıldı. Melikşah, kızı Mâh Melek Hatun'a kötü muamele yapan Halife Muktedî-Biemrillâh'a Bağdat'ı hemen terketmesini söyledi. Halife bir aylık süre istediyse de sultan buna razı olmadı. Tâcülmülk'ün araya girmesiyle Melikşah halifeye on günlük bir süre tanıdı. Sultan Melikşah yediği av etinden zehirlenince devlet işlerini Tâcülmülk'e devretti. Tâcülmülk'e vezirlik hil'ati verilmesi amacıyla 4 Şevval 485'te (7 Kasım 1092) düzenlenmesi kararlaştırılan tören sultanın rahatsızlığı ve meydana gelen karışıklıklar yüzünden yapılamadı (İbnü'l-Cevzî, IX, 62). Sultan Melikşah kısa bir süre sonra ölünce Tâcülmülk, Terken Hatun ile iş birliği yaparak onun çocuk yaştaki oğlu Mahmud'u sultan ilân ettirmeye çalıştı. Ulemânın çocuk yaştaki birinin sultan olmasının uygun olmadığını bildirmesi üzerine Terken Hatun ile Tâcülmülk, ülkenin idaresi ve ordu kumandanlığının Emîr Üner'e verilmesi ve onun bu konularda Tâcülmülk ile birlikte hareket etmesi, vergilerin toplanması ve âmillerin tayininin Tâcülmülk'ün yetkisinde olması şartıyla halifenin de onayını alarak Mahmud'u sultan ilân ettiler. Tâcülmülk de sultanın vezirliğine tayin edildi.

Sultan Berkyaruk ile Terken Hatun arasında Burûcird'de meydana gelen savaşta Terken Hatun'un ordusunun başında bulunan Tâcülmülk, Berkyaruk'un galip gelmesi üzerine Yezdicerd taraflarına kaçarken yakalanıp sultanın huzuruna getirildi (16 Zilhicce 485/17 Ocak 1093). Sultan Berkyaruk tecrübe ve yeteneğinden haberdar olduğu Tâcülmülk'ü vezir tayin etmek istedi. Nizâmülmülk'ün adamlarından çekinen Tâcülmülk onlara kıymetli eşyalar ve 200.000 dinar dağıttı. Nizâmülmülk'ün oğlu ve nâibi Osman bunu duyunca adamlarına babasının katili olan Tâcülmülk'ün öldürülmesi gerektiğini söyledi. Neticede Tâcülmülk öldürülüp cesedi parçalandı (Muharrem 486/Şubat 1093). Kabiliyetli bir vezir olmasına rağmen makam ve mevki hırsı yüzünden devlete hizmetten önce şahsî çıkarlarını düşünen Tâcülmülk'ün hırsı sonunda ölümüne sebep olmuştur. Kaynaklarda muhaliflerini kendi yanına çekmek için büyük meblağlar

ayırdığı belirtilmektedir. Tâcülmülk, dönemin şairlerinden İbnü'l-Hebbâriyye'ye Nizâmülmülk'ü hicveden şiirler yazdırmıştır (İbn Hallikân, IV, 453-454).

Eğitim ve öğretim faaliyetleriyle yakından ilgilenen Tâcülmülk, Bağdat'ta Tâciyye Medresesi adıyla bilinen bir medrese yaptırmış, 1087-1089 yılları arasında tamamlanan yapı 19 Muharrem 482'de (3 Nisan 1089) öğretime açılmıştır. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî burada müderrislik yapmış, İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî vaaz vermiş, Ebü'l-Kāsım Ali b. Muhammed el-Mehâmilî muîd olarak görev yapmıştır. Şâfiî âlimi Ebû İshak eş-Şîrâzî için bir türbe yaptıran Tâcülmülk şair Muizzî'nin övgüsüne mazhar olmuştur. Onu hicveden şairler de vardır (Abbas İkbâl, s. 96, 100). Kaynaklarda Tâcülmülk'ün faziletli bir insan olduğu, ancak Nizâmülmülk'ün katline sebebiyet vermesinin bütün faziletlerini örttüğü kaydedilir (meselâ bk. İbnü'l-Esîr, X, 216).

BİBLİYOGRAFYA

Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcûḳnâme (nşr. A. H. Morton), Warminster 2004, s. 31-32, 34; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 61-63, 74; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 130-133, 138; Ahbârü'ddevleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 45-46, 48; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 216; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 61-64, 81-84, 95, 195; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, s. 87; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 131; IV, 453-454; V, 287; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Mîr Celâleddin Hüseynî-yi Urmevî), Tahran 1959, s. 25-28, 50-51; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1357 hş., s. 281, 283; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1317, s. 88, 166, 168; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, bk. İndeks; K. Rippe, "Über den Sturz Nizām -ul-Mulks", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 423-435; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338 hş., s. 20, 29, 51, 58, 59, 71, 92, 96, 100, 104, 106, 109, 186, 279; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194, Cambridge

1973, s. 19, 46, 47, 76, 94, 106, 119, 120; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 4, 6, 7, 9, 10, 11, 17, 19, 20, 21, 63, 148; G. Makdisi, İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim (trc. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul 2007, s. 226-227, 240; C. E. Bosworth, "Ibn Dārust", EI^{2} Suppl (İng.), s. 383-384; a.mlf., "Ebn Dārost", EIr., VIII, 12-13.

Abdülkerim Özaydın

TÂCÜLMÜLÛK

(bk. BÖRİ).

TÂCÜŞŞERÎA

(تاج الشريعة)

Ebû Abdillâh Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa elEvvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 709/1309)

Hanefî fakihi, el-Hidâye'nin ilk şârihlerinden.

Günümüze pek çok nüshası ulaşan Nihâyetü'l-kifâye adlı eserine ait nüshaların zahriyye kayıtlarında ve bazı biyografi eserlerinde Tâcüşşerîa'nın adı konusunda bir belirsizlik varsa da kendisi bu eserinin "Kitâbü'l-eymân" bölümünün sonunda adını Ebû Abdullah Ömer b. Sadrüşşerîa diye kaydetmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 826, vr. 244b; İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 77/1, vr. 223a). Tâcüşşerîa, Orta Asya Hanefî mezhebi tarihinde ve Buhara'nın siyasetinde çok etkili olmuş sadr (şehrin siyasî ve hukukî bürokrasisinin başı) ailelerinden Buharalı Mahbûbîler'e mensuptur. Yine kendisi gibi bir fakih olan, el-Vikāye yazarı Mahmûd b. Sadrüşşerîa'nın kardeşi ve Sadrüşşerîa es-Sânî'nin dedesidir. Kaynaklarda genellikle kardeşi Mahmûd'la karıştırılmış, Mahmûd b. Sadrüşşerîa daha çok Burhânüşşerîa lakabıyla bilinmesine rağmen el-Vikāye yazmalarının bir kısmında ve bazı biyografi kaynaklarında kendisinden Tâcüşşerîa lakabıyla söz edilmiş, bazan da el-Hidâye şârihi olduğu zikredilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1505, vr. 1a). Muteber Hanefî eserlerinde mutlak şekilde kullanıldığında Tâcüşşerîa ile el-Hidâye şârihinin kastedildiği, ayrıca Sadrüşşerîa es-Sânî'nin kendi nesep silsilesini Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer olarak verdiği, yine Şerḥu'l-Vikāye'nin dîbâcesinde el-Vikāye yazarından "dedem Burhânüşşerîa ve'd-dîn Mahmûd b. Sadrüşşerîa" diye söz ettiği dikkate alınıp Tâcüşşerîa'nın "şârihu'l-Hidâye", Burhânüşşerîa'nın "sâhibü'l-Vikāye" diye bilinen âlimler olduğu kesinlikle söylenebilir; nitekim Kefevî ve Kâtib Çelebi de böyle kaydetmiştir (Ketâ'ib, vr. 257a-b; Keşfü'z-ẓunûn, II, 2020, 2033). IX. (XV.) yüzyıl müelliflerinden Muînülfukarâ ile Fasîh-i Hâfî de bu iki âlimin lakaplarını Burhânüşşerîa ve Tâcüşşerîa şeklinde vermekte ve kardeş olduklarını belirtmektedir (Kitâb-ı Mollazâde, s. 24;

Mücmel-i Faṣîḥî, II, 343; III, 17, 42).

Diğer birçok Orta Asya hukukçusu gibi Tâcüşşerîa'nın hayatı hakkında da fazla bilgi yoktur. Sahâbeden Ubâde b. Sâmit'in

soyundan gelen ve onun torunu Mahbûb b. Velîd'den dolayı Mahbûbî nisbesiyle anılan aile, Cemâleddin Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî ile birlikte (ö. 630/1233) VI. (XII.) yüzyıldan itibaren Buhara'nın önde gelen aileleri içinde yer almış ve Cemâleddin'in oğlu Şemseddin Ahmed 636'daki (1238-39) Târâbî İsyanı'nın ardından Buhara'da bu aileden gelen ilk sadr olmuş, bundan sonra sadr görevi bir süre bu ailede kalmıştır. Ancak ailenin şeceresiyle ilgili ciddi bir karışıklık olduğu anlaşılmaktadır. Bunda Moğol istilâsı yüzünden yaşanan çalkantılı dönemin özellikle Buhara ve çevresinde büyük tahribata yol açmasının ve ilim merkezlerinin harabeye dönmesinin, dolayısıyla kaynakların kaybolmasının rolü olmalıdır. Tâcüşşerîa ve kardeşi 675 (1276) yılında Buhara'yı (Fasîhî'nin verdiği 673 yılının yanlış olduğu kaydedilir; bk. DİA, XXXV, 427) terketmek zorunda kaldı ve o devirde pek çok âlimin sığınağı olan Kutluğhanlılar yönetimindeki Doğu İran şehirlerinden Kirman'a göç etti. Burada Hükümdar Kutluğ Türkân (Terken) Hatun'un himayesine girdi ve hayatının sonuna kadar bu şehirde ikamet etti (Muînülfukarâ, s. 24; Fasîh-i Hâfî, II, 343-344). Tâcüşşerîa, el-Hidâye şerhinin dîbâcesinde ilmin Kâbe'si olarak andığı Buhara için üzülmekte, buradaki medreselerin tahrip edildiğini ve bu sebeple Kirman'a yerleştiğini söylemektedir. Kirman'da çok iyi karşılandıklarını her fırsatta dile getiren Tâcüşşerîa böylece hâmilerine şükranlarını sunmayı hedeflemiş olmalıdır (Nihâyetü'l-kifâye, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 77/1, vr. 1b, 133b; nr. 77/2, vr. 34a). Bu sırada Kirman nisbî bir refah ve istikrar içindeydi, bu da âlimlerin ve tüccarların burayı tercih etmesine vesile olmuştu. Tâcüşşerîa, Kirman Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde uzun yıllar ders verdi ve günümüze ulaşan tek eserini burada yazdı. Biyografisine yer veren tarihçiler arasında sadece Fasîh-i Hâfî ölüm tarihini 21 Rebîülâhir 709 (28 Eylül 1309) olarak kaydetmiştir (Mücmel-i Faṣîḥî, III, 17-18).

Eserleri. Klasik kaynaklarda Tâcüşşerîa Ömer'e iki eser nisbet edilmektedir. Bunlardan birincisi el-Hidâye üzerine yazdığı şerhtir. el-Hidâye'ye şerh yazılması işi, eserin telifinden kısa bir süre sonra Hanefî çevrelerinde önemli bir ilmî faaliyet haline gelmiş ve el-Hidâye şârihlerine özel itibar

gösterilmiştir. Nitekim Tâcüşşerîa'nın, çağdaşı Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin el-Hidâye'ye şerh yazma düşüncesini öğrenince bunun onun yapabileceği bir iş olmadığını söylediği nakledilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1997). Tâcüşşerîa, şerhinin dîbâcesinde Kirman'a geldiğinde âlimlerin kendisinden el-Hidâye okumak istediklerini belirtmektedir. Onun uzun bir süre içinde kaleme aldığı el-Hidâye şerhini ("ʿİbâdât" bölümünü 692'de [1293], "Eymân" bölümünü 693 Şâbanı sonunda [1294 Temmuz sonu], "Ḥudûd" bölümünü 10 Ramazan'da, "Vaḳıf" bölümünü 694'te [1295] ve kitabın yarısını oluşturan "Büyûʿ" ve "Selem" bölümlerini 695'te [1296] tamamlamıştır; eserin ikinci yarısında müellif artık tarih vermemektedir; bk. Nihâyetü'l-kifâye, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 77/1, vr. 133b, 235a; nr. 77/2, vr. 34a; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 826, vr. 244b) muhtemelen Kutbiyye Medresesi'nde verdiği derslerin notlarından (fevâid) oluşturmuştur. Yine dîbâcede el-Hidâye'nin şekil ve muhteva açısından eşsiz bir kitap olduğunu, kendisinin Buhara'da bu eseri değerli hocalardan daha önce okuma fırsatı bulduğunu belirten müellif bu şerhe Buharalı üstatlarından öğrendiği önemli bilgileri de ilâve ettiğini söylemektedir. Tâcüşşerîa'nın şerhi Hamîdüddin ed-Darîr'in (ö. 666/1268) şerhinden sonra el-Hidâye'nin en eski şerhi olmalıdır. Bu iki şârih eserlerine şerh yerine "fevâid" adını vermiştir. Ancak Hamîdüddin ed-Darîr'in şerhi Fevâʾidü'l-Hidâye olarak bilinirken Tâcüşşerîa'nınki daha çok Şerḥu'l-Hidâye diye meşhur olmuştur. Tâcüşşerîa eserinin dîbâcesinde bu çalışmasına Nihâyetü'l-kifâye li-dirâyeti'l-Hidâye adını verdiğini belirtmektedir. Nihâyetü'l-kifâye daha sonra "şerh bi'l-kavl" denilen şerh tekniğiyle yazılmıştır; bu şerh tarzında şârih metnin tamamını şerhine almamakta, metnin açıklanması gereken kelime ve cümlelerini "kavlühû" ibaresiyle kaydettikten sonra kendi açıklamalarını eklemektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 37). Orta Asya Hanefî hukuk birikiminin bir ürünü olan el-Hidâye müellifinin Buhara hukuk mektebine mensup önemli bir âlim olması sebebiyle Tâcüşşerîa'nın şerhi çok tutulmuş ve muteber kaynaklarda kendisine atıflarda bulunulmuştur. Tâcüşşerîa şerhte özellikle terimleri tahlile, hukukî kurumların aklî ve şer'î temellerini ortaya koymaya, el-Hidâye yazarının zikrettiği delilleri daha geniş bir bağlamda açıklamaya ve onun ifadelerinin teorik çerçevesini çizmeye, mevcut tarihsel bilgilerin ve rivayetlerin ayrıntılarına değinmeye, kendisinden önceki hukukçuların ve özellikle Orta Asya hukukçularının görüşlerini aktarmaya, iktibas ettiği bilgilerin kaynaklarını göstermeye önem vermiştir. Bu bağlamda atıfta

bulunduğu pek çok fıkıh eseri yanında bilhassa Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ’ı ve Mutarrizî’nin el-Muʿrib’i gibi sözlükler de bulunmaktadır. Farklı mezhep görüşlerine el-Hidâye yazarının değindiği ölçüde değinen şârihin, özellikle Hanefî mezhebi içindeki görüşlerden birini tercih noktasında rol oynadığı görülmektedir; metindeki görüşü yazdıktan sonra zaman zaman “kultü” ifadesiyle hukuk çevrelerinde belirginleşen yaklaşımı ya da kendi görüşünü ifade etmektedir. Tâcüşşerîa, konu ve kavramları izah ederken yaşadığı çevrede yaygın dil olması sebebiyle Farsça açıklamalar da yapmıştır (Nihâyetü’l-kifâye, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 77/1, vr. 16a-b, 65a-b, 79a-b, 133b-134a, 135b-136a, 140a, 157a, 190b, 192b; nr. 77/2, vr. 1b, 2b, 5b, 12b, 16b, 21b-22a, 28a, 44b, 45a-46b, 98a, 122a, 160b). Henüz neşredilmemiş olan Nihâyetü’l-kifâye’nin günümüze ulaşan pek çok nüshası arasında müellifin imlâ ettiği nüshalarla mukabele edilmiş nüshalar mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 207, Serez, nr. 821, 822, Fâtih, nr. 713, Sâliha Hatun, nr. 78, 79; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 556, 557). Tâcüşşerîa’ya klasik kaynaklarda nisbet edilen ikinci eser Fevâʾidü Tâci’ş-şerîʿa, el-Fevâʾidü’t-Tâciyye, et-Tâciyye diye bilinen kitaptır (İbn Nüceym, II, 314; III, 417; İbn Âbidîn, I, 386; III, 100; IV, 73, 559). el-Hidâye şerhinden farklı bir eser olduğu anlaşılan bu çalışmanın yukarıda bahsedilen karışıklıklar yüzünden gerçekte Tâcüşşerîa Ömer’e ait olup olmadığı hususu ayrıca araştırılmaya muhtaçtır. Bağdatlı İsmâil Paşa, Hz. Peygamber’in bi‘setinden Hz. Ali’nin halifeliği dönemine kadarki İslâm tarihine dair Meʾâs̱irü’l-iḳbâl fî mefâḫiri’ş-şâl adlı Farsça bir eseri de Tâcüşşerîa’ya izâfe ederse de başka kaynaklarca teyit edilmeyen bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcüşşerîa, Nihâyetü’l-kifâye li-dirâyeti’l-Hidâye, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 77/1-2, tür.yer.; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1505; Hacı Mahmud Efendi, nr. 826; Kadızâde Mehmed, nr. 207; Sâliha Hatun, nr. 78, 79; Koca Ragıp Paşa, nr. 556, 557; Serez, nr. 821, 822; Fâtih, nr. 713; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 196; II, 490; Muînülfukarâ Ahmed b. Mahmûd, Kitâb-ı Mollazâde (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1339 hş., s. 24;

Muhammed Pârsâ, “Nesebü Ṣadri’ş-şerîʿa ʿUbeydillâh el-Maḥbûbî el-Enṣârî el-Buḫârî” (nşr. Yahyâ Mahmûd İbn Cüneyd), ed-Dirʿiyye, V/18-19, Riyad 1423/2002, s. 135-170; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1339-40 hş., II, 343-344; III, 17-18, 42; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 314; III, 417; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi’n-Nuʿmânî’l-muḫtâr,

Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 257a-b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 37; II, 1997, 2020, 2032-2033; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, I, 386, 509; III, 100; IV, 73, 559; VI, 77, 174; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 787; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 501-504; a.mlf. - [R. N. Frye], “Bukhārā”, EI^{2} (İng.), I, 1295; A. K. S. Lambton, “Kirman”, a.e., V, 161-162; C. E. Bosworth, “Ṣadr”, a.e., VIII, 748-749; Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, DİA, XXXV, 427.

Murteza Bedir

TAÇ

(التاج)

Hükümdarlık alâmeti ve tarikat sembolü bir tür başlık.

Aslı Farsça tâc olan kelimenin Arapça'daki çoğulu tîcândır. Isâbe denilen ve kıymetli taşlarla süslenen bir sarık çeşidi de taç sayılmıştır. Türk edebiyatında iklîl, efser ve dîhîm gibi Arapça ve Farsça kelimeler taç anlamında kullanılmıştır. Ahd-i Atîk'te, Saul'ü öldüren Amâlikalı'nın onun tacını ve kolundaki bileziği alıp Hz. Dâvûd'a götürdüğü (II. Samuel, 1/10), Dâvûd'un Rabba'ya (Amman) gidip Ammonoğulları'nın kralını yenerek onun kıymetli taşlarla süslü bir "talant" ağırlığındaki altın tacını aldığı ve başına giydiği (II. Samuel, 12/30; I. Tarihler, 20/2), Rabb'in Dâvûd'un başına saf altından taç koyduğu (Mezmurlar, 23/3), Ester bölümünde de Kraliçe Vaşti'nin tacının (1/10), Ester'in başına konulduğu belirtilir. Ahd-i Atîk'te ayrıca baş tacı etmek (Eyub, 31/36), izzet ve hürmet tacı (Mezmurlar, 8/5), faziletli kadının kocasının tacı ve ağarmış saçların güzellik tacı olduğu (Süleyman'ın Meselleri, 12/4; 16/31), gurur tacı, izzet tacı, güzellik tacı (İşaya, 28/1, 5; 62/3) ve taç taşı gibi parlamak (Zekarya, 9/16), tacını toprakla kirletmek (Mezmurlar, 89/39) gibi mecazi kullanımlar da bulunmaktadır. Krallık tacının baştan düşmesi (Yeremya, 13/18) "yenilip iktidarı kaybetme" anlamındadır. Hz. Süleyman'a düğün günü annesi tarafından giydirilen taç (Neşîdeler Neşîdesi, 3/11) günümüze kadar uzanan bir geleneğin bilinen ilk uygulaması sayılabilir. Ahd-i Atîk'te kral ve kraliçelerin tacından başka din adamları ile kâhinlerin giydiği taçtan (Zekarya, 6/11) ve Ahd-i Cedîd'de alay edip eğlenmek için Hz. Îsâ'nın başına takılan dikenli dallardan yapılmış taçtan (Matta, 27/29; Markos, 15/17; Yuhanna, 19/2, 5) söz edilir.

Tacın ilk defa ne zaman kullanıldığı hakkında kesin bilgi olmamakla beraber eski Mısır ve Mezopotamya tanrılarının bu tür başlıklarla tasvir edildiği görülür. Bilinen en eski taç örnekleri Mezopotamya kültüründe Adad, Şamaş, Marduk gibi baştanrı tasvirlerinde yer alır. Kalkaşendî, ilk taç giyenin İran Hükümdarı Dahhâk ve onun da muhtemelen Nemrûd olduğunu

söyler (Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 473), fakat kitabın başka bir yerinde (a.g.e., IV, 409) yine eski İran hükümdarlarından Ûşhenç'in ilk defa taç giydiğini belirtir. Günümüze ulaşan kabartmalardan, mühür baskılarından ve sikkelerden eski İran taçları hakkında bilgi edinilmektedir. Bu taçlar alınlık ve topuz olmak üzere iki kısımdan meydana geliyor, inci ve değerli taşlar kullanılarak çeşitli anlamlar taşıyan sembolik motiflerle süsleniyordu. Her hükümdar için yeni bir taç yapılır ve öncekinden farklı motiflerle bezenirdi. Hatta bir hükümdar tahttan ayrılıp tekrar tahta çıkarsa tacını yenilemek zorundaydı. Çok ağır olan taçlar tahtta oturan hükümdarın başının üzerine gelecek şekilde yukarıdan altın zincirle asılırdı (İndirkaş, s. 9-10).

Araplar'da taç geleneğinin daha çok İran etkisindeki Hîre, Gassân ve Necid bölgelerinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Bununla beraber Kalkaşendî, Yemen bölgesinde ilk taç giyenin Kahtânîler'den Müeyyed olduğunu söylemektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 18). Mâlik b. Nüveyre, Lahmîler'in son hükümdarı Nu'mân b. Münzir'in tacıyla ilgili bir beytinde onun zebercet, yakut ve altınla süslendiğini belirtir (Cevâd Ali, V, 208). Hîreliler İran'a, Gassânîler Bizans'a bağlıydı ve meliklerinin taçları onlar tarafından gönderilirdi. Yemâme ve Uman bölgesi meliklerinin taçlarını ise İran kisrâsı yollar ve meliklere "zü't-tâc" denirdi (Hamîdullah, I, 444, 450). Hicaz bölgesinde taç geleneği bulunmamakla birlikte hicretten önce Hazrecliler'in, reisleri Abdullah b. Übey b. Selûl'ü kral ilân etmek istedikleri ve kendisi için Medine'deki kuyumculara bir taç sipariş ettikleri bilinmektedir (DİA, I, 140).

Hadislerde taçtan gerçek ve mecazi anlamlarda söz edilir. Hz. Peygamber, sarığın önemini vurgulamak için onun Araplar'ın tacı mesabesinde (tîcânü'l-Arab) olduğunu söyler (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 175, 176). Bir hadiste rızasını gözeterek evlenen kimseye Allah tarafından hükümranlık tacı giydirileceği (Ebû Dâvûd, "Edeb", 3), yani mutluluk bahşedileceği, başka bir hadiste cennette müminin giyeceği tacın üzerinde yer alan incilerin parlaklığı ifade edilmektedir (Müsned, III, 75; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-cenne", 23). Hz. Âişe'den gelen bir rivayette Habeş Hükümdarı Necâşî'nin nasıl taç giydiği anlatılmaktadır (İbn Râhûye, II, 574). Kalkaşendî'nin verdiği bilgiye göre Fâtımîler'de taç geleneği

vardı ve taç “el-âlâtü’l-mülûkiyye” arasında sayılıyordu. Taç “et-tâcü’ş-şerîf” diye anılır, merasimlerde halife sarık yerine onu giyerdi. Saray görevlileri arasında da sonradan kendilerine “leffâf” denilen, taç giydirmekten sorumlu “şâddü’t-tac” adı verilen görevliler bulunurdu. Yine Kalkaşendî’nin yazdığına göre Fâtımî tacı büyük inciler ve değerli taşlarla süslüydü (Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 540, 579, 590).

Uygur duvar resimlerinde taç tasvirine çok yerde rastlanır. Isık Göl bölgesinde Kargalık kurganında kafes işi ve kakma taşlarla süslü bir kadın tacı bulunmuştur. Ulan Batur Tarih Enstitüsü’nde muhafaza edilen ve Kültigin’e ait olduğu sanılan mermer heykel başı taçlıdır. Türkler’de taç geleneği İslâm’a girmelerinden sonra da devam etmiştir. Selçuklu hükümdar tasvirlerinde başlarındaki kesik lâle veya her biri yaprağı andıran üç dilimli taçlar dikkat çeker. Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî’nin Câmiʿu’t-tevârîḫ adlı kitabında Selçuklu hükümdarları bu şekilde taçla tasvir edilmiştir (İndirkaş, lv. 118-122, 124). Anadolu Selçuklu eserlerinde melek figürleri taçlı işlenmiştir. Mi‘racnâme veya siyer-i nebî gibi Osmanlı dönemi minyatürlü eserlerinde de melekler taçlı olarak resmedilmiştir (Tanındı, bk. bibl.). Selçuklular’dan sonra İran’da kurulan İslâm devletlerinde ve Hindistan’daki bazı sultanlıklarda tacın kullanıldığı anlaşılmaktadır. Tasvirlerde Kaçar hükümdarlarının başlarında yukarıya doğru genişleyen ve zikzaklarla sona eren, değerli taşlarla süslü taçlar olduğu görülür (The Arts of Persia, s. 224; DİA, XII, 451). Bâbürlüler’de genellikle hükümdarlar değerli taşlar ve incilerle süslenmiş sarık kullanmışsa da taç geleneği yine devam etmiştir. Biçitr tarafından 1631’de yapılan bir resim Ekber Şah’ın impatorluk tacını Şah Cihan’a verişini göstermektedir (Okada, s. 33, lv. 32).

Taç mecazi anlamda devleti, gücü ve bir işte zirveyi temsil etmiş, dolayısıyla üst düzey yöneticileri tanıtmak için lakap olarak kullanılmıştır. Meselâ Fâtımîler’de “tâcü’l-ulemâ ve’l-hükkâm” kadıların, “tâcü’l-ümenâ” tüccarların, “tâcü’l-mutasarrifîn, tâcü’l-asfiyâ, tâcü’r-riâse” vezirlerin, “tâcü’l-fudalâ” kalem erbabının, “tâcü’l-mille” kılıç ve kalem erbabının, “tâcü’l-hilâfe” halifenin lakabıdır (Ebü’l-Kāsım İbnü’s-Sayrafî, s. 71, 85, 89, 103; Kalkaşendî, VI, 42). Bazı önemli kişiler tarihe isimlerinden önce Tâcüddevle, Tâcülmülk ve Tâcülmülûk gibi unvan-lakaplarıyla geçmiştir. Taç aynı zamanda bazı eserlerin adlarında geçer. İbnü’l-Mukaffa‘ın

Kitâbü’t-Tâc fî sîreti Enûşirvân’ı, Câhiz’in Kitâbü’t-Tâc li-aḫlâḳi’l-mülûk’ü, Cevherî’nin Tâcü’l-luġa’sı, Hoca Sâdeddin Efendi’nin Tâcü’t-tevârîh’i, Zebîdî’nin Tâcü’l-ʿarûs’u gibi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 75; İbn Râhûye, Müsned (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Medine 1412/1991, II, 574; Câhiz, et-Tâc li-aḫlâḳi’l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, neşredenin girişi, s. 35; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410, V, 175, 176; Ebü’l-Kāsım İbnü’s-Sayrafî, el-Ḳānûn fî dîvâni’r-resâʾil (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 71, 85, 89, 103; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 473, 506; II, 449; III, 540, 579, 590; IV, 409; V, 18; VI, 42; XIII, 296; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 207, 208, 209, 210; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, el-Melâbisü’l-ʿArabiyyetü’l-İslâmiyye fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî eṯ-ṯânî, Bağdad 1980, s. 83 vd., 157; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 199, 443, 444, 450, 502; II, 885; Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 220; Zeren Tanındı, Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı, İstanbul 1984, s. 1, 2, 31, 38, 42, 44, 47, 50, 63, 69, 77, 78, 83, 85; The Arts of Persia (ed. R. W. Ferrier), Ahmedabad 1990, s. 224; Amina Okada, Imperial Mughal Painters (trc. D. Dusinberre), Paris 1992, s. 33, lv. 32; Nâzım Yılmaz - Hacı Osman Yıldırım, Osmanlı Arşivinde Bulunan Muâhedenâmelerden Örnekler, Ankara 2000, s. 33, 41, 42, 57, 59, 60, 63, 71, 72, 75, 76, 86, 101, 111, 115, 147, 194, 220; Zühre İndirkaş, Türkler’de Hükümdar Tacı Geleneği, Ankara 2002, s. 2 vd., 6 vd., 9-10, 19 vd., 44 vd., lv. 1, 2, 6, 16, 20, 29, 30, 56, 68, 88, 99, 118-122, 124, 129, 130; Sâdık Kiyâ, “Tâc”, Hüner ve Merdum, sy. 60, Tahran 1346/1967, s. 4-14; Îsâ Behnâm, “Naḳş-ı Rüstem der Tâcgüzârî Padşâhân-i Sâsânî”, a.e., s. 15-20; W. Björkman, “Tādj”, EI² (İng.), X, 57-58; Talat Koçyiğit, “Abdullah b. Übey b. Selûl”, DİA, I, 140; Tahsin Yazıcı, “Feth Ali Şah”, a.e., XII, 451.

Nebi Bozkurt

TASAVVUF.

Taç, şeyhlerin veya sülûk-te belli bir mertebeye ulaşmış dervişlerin tarikat kıyafeti olarak kullandıkları, tarikatlara göre farklı şekil ve renklerdeki başlıkların (külâh) adıdır. Tacı taşıyan kişinin mânevî makamının bir remzi olduğundan taç Osmanlı tarikat çevrelerinde “tâc-ı şerif, tâc-ı edeb, tâc-ı saâdet” terkiplerinde olduğu gibi saygı ifade eden sıfatlarla birlikte kullanılmıştır. Tasavvufun ilk dönemlerinde sûfî kisvesi hırka kelimesiyle karşılanmıştır. Bu dönemde şeyhin dervişine giydirdiği taç, ona verdiği herhangi bir örtü, mendil veya gömlek hırka kapsamı içinde değerlendirilmiştir (Şa‘rânî, II, 100; Risâle-i Tâc u Kisve, vr. 147b). Tarikatların teşekkülünden sonra taç bir tasavvuf terimine dönüşmüş, tarikat âdâbına dair eserlerde şeyhin dervişine taç giydirmesi ayrıntılı biçimde anlatılmış, bu konuda müstakil eserler kaleme alınmıştır.

İlk devirlerde zâhid ve sûfîlerin, tarikatların oluşumunun ardından tarikat ehlinin zühd, takvâ ve mânevî kemal sembolü halinde başlarına giydikleri tacın tasavvuf âdâbı içerisinde yer almasına sebep olarak Kur’an ve Sünnet’ten birçok delil ileri sürülmüştür. Kur’an’da geçen “takvâ elbisesi” ifadesi (el-A‘râf 7/26) sûfî tacı ve hırkası, “Biz sana kevseri verdik” (el-Kevser 108/1) âyetindeki kevser Hz. Peygamber’e mi‘racda verilen nûrânî kudret tacı şeklinde yorumlanmıştır (Risâle-i Tâc u Kisve, vr. 135a-136a). Sadece başlarına amâ-me saran müşriklerden farklılığın belirtisi şeklinde Hz. Peygamber’in ve sahâbenin yassı başlık (kalensüve) kullanmaları, üzerine beyaz, siyah veya yeşil amâme sarmaları, risâle ve taylasan bırakmaları ve Resûl-i Ekrem’in Hz. Ali’ye sarık sarması sünnetten bazı delillerdir. Eşrefoğlu Rûmî, Resûlullah’a mi‘racda altı veya on iki terkli/terekli mânevî bir taç verildiğini, daha sonra bu tacın Hz. Ali’ye intikal ettiğini, silsilesi Hz. Ali’ye ulaşan (Alevî) tarikatlarda sülûk mi‘racının belli mertebelerine erip hilâfete hak kazanan müridlere bu mânevî ve irfanî mirasın intikalinin bir işareti olmak üzere taç giydirildiğini anlatır (Tarîkatnâme, s. 54-55). Mahmûd b. Nefes eş-Şa‘bânî, Asr-ı saâdet’te dal taç, arakıyye benzeri örme taç, tek terkli taç ve on iki terkli taç olmak üzere dört tür başlık giyildiğini, dal tacı Halvetîler’in, tek terkli tacı Bektaşîler’in, on iki terkli tacı Zeynîler’in giydiğini aktarır (Risâle-i Tâciyye, vr. 20b). Seyyid Nizamoğlu’na göre meşâyihin taçları peygamberlere verilen taçlardan ortaya çıkmıştır (Risâle-i Tâc-ı Nizâmî, vr.

1b).

Tacın şekli tarikatlar döneminde zamana, mekâna ve tarikatlara göre değişerek birçok çeşidi ortaya çıkmış, her tarikatın

kendine mahsus bir tacı oluşmuştur. Öte yandan tarikat pîrinin ictihadı sayılan taç şekli onun ulaştığı mânevî makamın bir işareti sayılmıştır. Meselâ Hâce Ali Erdebîlî, rûh-ı Muhammedî dairesinde ezel noktası denilen cem‘ âleminden fark âlemine geldiğinde altı terkli bir taç giymeye başlamış, tacın üzerine vahdet ve ezel noktasını simgeleyen siyah bir pul (düğme) koymuş, böylece bu tür tacın giyilmesi gelenek halini almıştır (Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, s. 88). Tacın bir dervişlik simgesi olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında kesin bilgi yoktur. Müstakimzâde Risâle-i Tâciyye'de İbn Îsâ Saruhânî'den naklen kubbeli, bal renginde, altı terkli sûfî tacını ilk giyen ve giydiren kimsenin Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olduğunu söyler. Ebü'l-Kāsım Gürgânî'ye kadar (ö. 450/1058 veya 469/1077) şeyhlerin kendilerine özgü bir başlık giymedikleri, mülhid ve Râfizîler'in kullandıkları sarıkların tasavvuf ehlininkilerle karışması üzerine Gürgânî'nin ilk defa altı terkli beyaz renkli bir taç icat edip amâme ile başına giydiği Risâle-i Tâciyye'deki diğer bir rivayette nakledilir (s. 67, 70).

Taç giyme ve giydirmenin belli kuralları vardır. Ebû Hafs Şehâbeddin Sühreverdî tacın ancak bir şeyh elinden giyilebileceğini, zira taç ve hırka giymenin şeyh ile mürid arasında mânevî irtibatın gerçekleşmesini sağlayan maddî vasıta olduğunu, taç giyen müridin kalbini şeyhin muhabbetine bağlarken onun hükmü ve tasarrufu altına girdiğini söyler. Ona göre bu Allah ve resulüne teslimiyetin de bir göstergesidir. Müridin giydiği tacın aslını ve şartlarını şeyhinden öğrenmesi gerekir. Şeyh müridinden giydiği tacın edebine riayet edeceğine dair söz alır (Avârif, s. 122, 127). Müridin şeyh elinden taç giymesi, kötü ahlâktan ve nefsin hâkimiyetinden tamamıyla sıyrılıp Muhammedî ahlâkı kuşandığına delâlet eder (Şa‘rânî, II, 100). Sûfî gelenekte taç giymenin sâlikin bulunduğu makama göre iki anlamı vardır: Yolun başındaki sâlikin benlik, kibir ve yücelik alâmeti olan başına taç giymesi tevazu sahibi olduğuna, yolun sonundaki sûfînin taç giymesi ise ilâhî izzetin kâmil mânada tecelligâhı durumuna geldiğine işaret eder. Taç müridlik (irâdet) ve teberrük/teyemmün tacı olmak üzere ikiye

ayrılır. Müridlik tacı kalbî zikir makamına erişen dervişin giymeye hak kazandığı başlıktır. Teberrük tacı, tarikata yeni intisap eden dervişe meşâyihe zâhiren benzemesi ve mânevî olgunlaşmaya teşvik olması için giydirilir (Risâle-i Tâc u Kisve, vr. 145b-147a). Bir tarikatta sülûkünü tamamlamış dervişe diğer tarikat şeyh veya şeyhleri tarafından muhabbetin kuvvetlenmesi için giydirilen taca teberrük tacı denilmiştir.

Tacın üst kısmına "kubbe", başa geçen ve sarık sarılan kenarına "lenger" (asabe), ön kısmına "mihrap" adı verilir. Tacın lengeri şeriat evine, tepesi tarikat kubbesine işaret eder; dolayısıyla taç giymek tarikat kubbesi altında şeriat evinde oturmak demektir. Lengeri çevreleyen tülbende "ısâbe", ısâbenin sarkan uçlarına "taylasan" (risâle) denir. Isâbe taç üzerindeki sarılış biçimine göre "amâme, destar, fenâî" gibi adlar alır. Destarın pâyeli, Hüseynî, Örfî, Cüneydî, şeker-âvîz, zenb-âvîz, dolama gibi türleri vardır. Tarikatına göre ısâbenin renkleri (beyaz, yeşil, siyah) ve sarkıtılış biçimi farklılık gösterir. Taçlar terkli veya terksiz oluşuna, terkli taçlar terklerinin sayısına ve şekline göre birçok sır barındırır. Yahyâ Âgâh Fütüvve-i Esrâr-ı Tâc-ı Saâdet ve'l-edeb adlı risâlesinde taç türlerini çizimlerle göstermiş ve bunların sembolik anlamlarını açıklamıştır. Terkli taçlarda terkler harflerin tek bir noktadan çıkışı gibi lengerin bitimine kadar uzanır. Terklerin kubbeden çıkış noktası Hakk'ın zât-ı ahadiyyetine, terkler kesrete, terklerin kubbeden inmesi kesretin vahdetten zuhuruna işaret eder (Risâle-i Tâc u Kisve, vr. 149b). Buna göre taç vahdet-i vücûdun bir simgesidir. Öte yandan insanın küllî varlığı olup ism-i celâle mazhariyetine işaret eder. Bayramîliğin Şemsiyye kolunun Himmetiyye şubesinde, Şâzeliyye ve Mevleviyye'de taç terksizdir. Tacın terksiz olması Hz. Peygamber'in nübüvvet ve velâyetteki önceliğine, âlemi muhît oluşuna ve ferdiyetine işarettir. Müstakimzâde'ye göre tek terk mutlak vahdet sırrını sembolize eder. İki terkli taçlar "elifî" ve "seyfî/kılıcî" olmak üzere iki türlüdür. Bektaşîler Yûsuf el-Hemedânî, Ahmed Yesevî ve Hacı Bektâş-ı Velî kanalıyla elifî taç giymişlerdir. Elifî taç elif harfi gibi istivâ hattı olan doğru yolu anlatır. Kādiriyye, Nakşibendiyye'nin Özbekiyye koluna ve Kalenderiyye'ye bağlı dervişler müjgânlı ve bedâhe işlemeli iki terkli elifî taç kullanmışlardır. Tacın iki terki zât ve sıfatın tekabüliyetine işaret eder. Bazı Kādirî ve Nakşibendî dervişlerinin giydiği üç terkli taca "sikke-i zehebî" (tâc-ı edeb) denir. Şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat kapılarına delâlet eden dört terkli taçlar Nakşibendiyye ve Kādiriyye dervişlerince

kullanılmıştır. Yahyâ Âgâh'a göre dört terkli, çuha üzeri işlemeli, destarlı ve müjgânlı tacı icat eden Abdülkādir-i Geylânî'dir. Bu taca Özbek tacı, İbrâhim Edhem'e nisbetle edhemî taç adı da verilmiştir. Halvetî tacı dört terkli, kırk dallıdır ve Karabâş-ı Velî'ye göre taçların en üstünüdür. Dalların adedi Pîr Ömer el-Halvetî'nin uyguladığı erbaîn rüknünü simgeler. Taca tepeden bakıldığında kelime-i tevhid yazısı görülür. Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî'ye göre Halvetî tacındaki dal harfine benzeyen çizgiler Muhammed'e ve devlete işaret eder (Risâle-i Tâciyye, vr. 21a). Halvetiyye-i Şâbâniyye'de dört çeşit taç vardır: Yol tacı, velâyet, hilâfet, mürşid tacı. İslâm'ın beş şartını, hamse-i âli âbâyı simgeleyen beş terkli taç (nücebâ tacı) Sa'diyye tarikatında kullanılmıştır. Sa'dîliğin diğer bir tacı dokuz terkli Ebü'l-Vefâ tacıdır. Son dönemde görülen yedi terkli beyaz ve düğmeli Sa'dî taçları da vardır. Bayramiyye tarikatı mensupları, altı yönü kuşatarak kevn-i câmi' olmayı temsil eden beyaz keçeden yapılmış altı terkli taç giymişlerdir. Yedi terkli taç Kādiriyye'nin Eşrefiyye, sekiz terkli taç Rûmiyye ve Resmiyye kollarına aittir. Dokuz terkli tacı İstanbul Sa'dîleri ile Rifâiyye tarikatından kubbe dergâhı meşâyihi giymiştir. Bektaşîler'in evli olanları dört terkli horasânî veya edhemî tacı giyerken on iki imama işaret eden on iki terkli "fâhir, tâc-ı Hüseynî, tâc-ı celâlî" denilen taçları bekâr dervişler kullanmış, daha sonra bütün Bektaşî babaları on iki terkli taç giymişlerdir. Bektaşî taçlarının lengeri dört kapıya (şeriat, tarikat, mârifet, hakikat) işaretle dört dilimli, kubbesi mühürlü ve düğmelidir. Tepesinde düğme bulunmayan

ve dilimleri dıştan dikişli olmayan, kubbesi on iki, lengeri dört dilimli beyaz taca "haydarî, hüseynî, kalenderî taç" denir ve ilk defa Kaygusuz Abdal tarafından kullandığı kabul edilir. Mevlevîliğin ilk döneminde "sikke-i düvâzdeh küngûre-i şemsiyye" adı verilen taç bu taca benzer. Rifâî, Bedevî, Desûkī ve Sa'dî halifeleri de on iki terkli taç giyerler. Sa'dîlik'teki on iki dilimli taç on iki burca, yedi dilimli taç güneşin etrafındaki yedi gezegene işaret eder. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin icadı olan Celvetî tacı on üç terklidir. Yahyâ Âgâh'a göre on dört terkli taç Celvetiyye ve Halvetîliğin Uşşâkıyye kolunda giyilir. Seyyid Nizamoğlu'nun Tâcnâme adıyla da bilinen Risâle-i Tâc-ı Nizâmî'si on dört terkli tacın ne anlama geldiğinin izahına dairdir. Abdullah Salâhî Uşşâkī, Uşşâkī tacının dört terkli olduğunu, her terkinde beş veya yedi dal bulunduğunu, siyah renkli olanının fenâ menziline, müşâhede makamını simgeleyen hacerü'l-behte, koyu neftî renkli olanının

fenâ mertebesine yakınlığa ve ârifin kalbindeki kuvve-i mevhûbeyi simgeleyen zümrüt taşına işaret ettiğini söyler (Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet, vr. 169a, 174a-176a). Celvetî Selâmî tacı on yedi, Rifâî Ma‘rifî tacı on sekiz terklidir. Rifâiyye'nin diğer bir kolu olan Keyâliyye'de besmelenin harfleri sayısınca on dokuz dilimli taç giyilmiştir. En fazla terki bulunan taç Halvetîliğin Vefâiyye koluna ait olup yirmi dört dilimlidir.

Tarikat taçlarındaki farklılık kubbenin merkez noktasına dikilen düğme, pul, mühür ve güllerle de sağlanır. Bunlar velîlerin içindeki Muhammedî nurun zâhirî işaretleridir. Çeşitli şekillere sahip mühür ve güller ilk defa Kādiriyye tarikatında kullanılmış, diğer tarikatlar Kādirî geleneğini takip ederek bu alâmetleri taçlarına yerleştirmiştir. Bunların beş, altı ve yedi tığlı yıldız şeklinde, yaprak desenli, tılsım ve vefkler içereni vardır. Yeşil çuha üzerine beyaz üç daireden oluşan bağdâdî gülü, "hay" isminin ebced karşılığı olan on sekiz yapraklı eşrefî gülü, hay ismi üzerine tığlı ve havuzlu ismâilî gülü ile kafesli kız gülü Kādirî taçlarında kullanılır. Rifâiyye, Bedeviyye ve Sa‘diyye tarikatının gülleri Hz. Ali'nin Celcelûtiyye manzumesinin vefkini, Halvetiyye'nin kollarına ait gül dört adet kelime-i tevhid şeklini içerir. Taçların tepesine konulan düğme vahdet sırrını simgeler. Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunda taçtaki yirmi dal "vedûd"a, pul diye adlandırılan güller sırr-ı hüviyyete işarettir. Derviş İbrâhim el-Kādirî el-Eşrefî'nin Gül-âbâd adlı risâlesiyle (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 29, nşr. Kara, V/5 [1995], s. 12-23) Hasan Zekâî el-Kādirî el-Eşrefî'nin Tarîkat-ı Aliyye-i Kādiriyye-i Âhiyye-i Resmiyye'nin Gül Risâlesi (Cemalettin Server Revnakoğlu arşivi, nr. A-150/65-71) konu hakkındaki müstakil eserlerdir. Tarikatlarda halifelere tâc-ı şerif giydirmenin belli âdâbı vardır. Meselâ dört terkli, kırk dallı Halvetî tacı şeklinde, tepeliği sarı turuncu olan fulya çiçeği renginde, üzerine beyaz, yeşil veya siyah renkli Cüneydî tarzında destar sarılan Cerrâhî tacı sadece halifelere salavat ve tekbirlerle tekkedeki hizmetnişinin katıldığı bir merasim dahilinde şeyh tarafından giydirilir. Bu merasime "tekbirleme" denir. Merasimde taçla birlikte halifeye hırka ve icâzetnâme de verilir. Osmanlı döneminde tekke şeyhleri tâc-ı şeriflerini genellikle özel günlerde ve önemli törenlerde giyerler, gündelik başlık olarak üzerine destar sarılmış arakıyye kullanırlardı.

Melâmet ehli ve melâmî neşveye sahip sûfîler tarikatı yalnızca zâhirî kisve kuşanma diye anlayan şekilci tavırlara tarih boyunca tepki göstermiş, tarikat

mensuplarının taç, hırka gibi özel giyim kuşamla halktan ayrılmasını doğru bulmamıştır. Yûnus Emre'nin, "Dervişlik olaydı taç ile hırka/Biz de alırdık onu otuza kırka" beyti ile Sun'ullah Gaybî'nin, "Tâc u tesbîh ü asâ pazarına erdi kesâd" mısraı bu neşveyi yansıtır. Tarikat taçlarına dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Şeyh Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî'nin, Abdullah Salâhî Uşşâkī'nin, Seyyid Nizamoğlu'nun, Müstakimzâde'nin, Rifâî-Ma'rifî şeyhi Sâbit Efendi'nin taç risâleleri bunların başlıcalarıdır. Yahyâ Âgâh Efendi'nin tarikat kisvelerine ve âletlerine dair Mecmûatü'z-zarâif sandûkatü'l-maârif adlı eserinin ilk risâlesi olan Fütüvve-i Esrâr-ı Tâc-ı Saâdet ve'l-edeb kendisinden önce yazılan taç risâlelerindeki bilgileri içeren önemli bir çalışmadır. Günümüzde konuya dair görsel malzeme ile zenginleştirilmiş en kapsamlı çalışma Nurhan Atasoy'a aittir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sühreverdî, Avârif, s. 122-133; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 102; Eşrefoğlu Rûmî, Tarîkatnâme (haz. Esra Keskinkılıç), İstanbul 2002, s. 54-55; Şa'rânî, Envârü'l-ḳudsiyye fî maʿrifeti ḳavâʿidi'ṣ-ṣûfiyye (nşr. Tâhâ Abdülbâkī Sürûr - Seyyid Muhammed Îdü'ş-Şâfiî), Beyrut 1962, II, 100; Seyyid Nizamoğlu, Risâle-i Tâc-ı Nizâmî, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 2171, vr. 1a-7a; Yapı Kredi Sermet Çifter Ktp., nr. 1058/6, vr. 152a-153a; Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî, Risâle-i Tâciyye fî tarîkı's-sûfiyyeti's-sâfiyyeti'l-Mustafaviyye, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2395, vr. 19b-24a; Abdullah Salâhî Uşşâkī, Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 633/1, vr. 169a-180b; Risâle-i Tâc u Kisve, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 926/3, vr. 130a-158b; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Traktat Über die Derwischmützen: Risāle-i Tāciyye (nşr. Helga Anetshofer - Hakan T. Karateke), Leiden 2001, s. 62-90; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 293, 470-471; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbo-lî, Tarikat Kıyafetleri (nşr. M. Serhan Tayşî - Mustafa Aşkar), İstanbul 2006, s. 17-98; Reşat Ekrem Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1969, s. 220; Orhan Koloğlu, İslam'da Başlık, Ankara 1978, s. 3-15;

Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 321; Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi: Türkiyede Giyim-Kuşam Tarihi, İstanbul 2000, s. 31-226, 292; Cemâleddin Server Revnakoğlu, Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü (haz. M. Doğan Bayın - İsmail Dervişoğlu), İstanbul 2003, s. 41; Mustafa Kara, "Gül Risâlesi", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V/5 (1993), Bursa 1995, s. 11-23; Pakalın, III, 371-372; Baha Tanman, "Arakiyye", DİA, III, 266-267; Süleyman Uludağ, "Hırka", a.e., XVII, 373-374.

Semih Ceyhan

TAÇKAPI

(bk. CÜMLE KAPISI).

TA‘DÎL

(bk. CERH ve TA‘DÎL).

TA‘DÎL

(التعديل)

Şahidin güvenilir olduğunun bildirilmesi anlamında fıkıh terimi

(bk. TEZKİYE).

TA‘DÎL-i ERKÂN

(تعديل الأركان)

Namazın rükünlerini hakkıyla yerine getirme anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “doğrultmak, düzgün hale getirmek, iyileştirmek” anlamındaki ta‘dîl kelimesiyle “bir şeyin en güçlü ve sağlam yönü” mânasına gelen rüknün çoğulu erkândan oluşan ta‘dîl-i erkân terkibi fıkıh terimi olarak namazın kıyam, rükû ve secde gibi rükünlerini yerli yerinde, acele etmeden ve sükûnet içinde yerine getirmeyi ifade eder. Fıkıh kitaplarında aynı anlamda i‘tidâl de kullanılır. “Tume’nîne” ise (huzur ve iç rahatlığı) kişinin ta‘dîl-i erkâna riayet ettiğine kanaat getirmesi ve yaptığı ibadetin bu yönden içine sinmesi demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de namazı samimiyet ve ciddiyetle yerine getiren müminlerin (hâşiûn) kurtuluşa ereceği bildirildiği gibi (el-Mü’minûn 23/1-2) bu ibadetin emredildiği âyetlerde “namaz kılma” (sallâ) fiili yerine namaz (salât) kelimesine yüklem yapılarak “bir şeyi hakkını vererek ifa etme” anlamındaki “ekāme” fiili kullanılmıştır (meselâ bk. el-Bakara 2/3, 277; el-A‘râf 7/170; et-Tevbe 9/5). “Namazı benden gördüğünüz şekilde kılın” diyen Hz. Peygamber (Buhârî, “Ezân”, 18) namazı sükûnet ve huşû içinde kılma ve rükünlerini usulüne uygun olarak yerine getirme hususunda örnek teşkil etmesi yanında (Buhârî, “Ezân”, 122, 127; Müslim, “Ṣalât”, 193, 196; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 154), “Rükû ve secdeleri tam yapın” (Buhârî, “Eymân”, 3); “Rükû ve secdeleri güzel yapın” (Müsned, II, 234, 319, 505); “Sizden biriniz rükû ve secdelerden kalkarken belini tam doğrultmadıkça namazı geçerli olmaz” (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 143) şeklindeki açıklamalarıyla ta‘dîl-i erkânın önemine dikkat çekmiş ve bunlara uymayanları uyarmıştır. Meselâ gereklerine riayet etmeden namaz kılan bir bedevîye, “Dön ve namazını yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmış olmadın” diyerek namazı üç defa tekrar ettirmiş, sonunda yine eksik kıldığını söylemesi ve bedevînin doğrusunu öğretmesini istemesi üzerine ona namazın kurallarına uygun kılınış biçimini tarif etmiş, bu arada özellikle rükünleri mutmain olacak biçimde yerine getirmesi gerektiğini belirtmiştir (Buhârî, “Ezân”, 95, 122; Tirmizî, “Ṣalât”, 110). Ayrıca, “Hırsızın en kötüsü namazından çalandır” buyurmuş, “Kişi namazından

nasıl çalar?” diye sorulunca “rükû ve secdesini tam yapmayarak” cevabını vermiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḳaṣrü’ṣ-ṣalât”, 72). Taʿdîl-i erkâna riayet için namazın her rüknü sükûnet içinde, acele etmeden ve biri diğerinden ayırt edilecek biçimde yerine getirilmeli, meselâ rükûdan doğrulduktan sonra vücut dimdik hale gelmeli, en az bir defa “sübhânellah” diyecek kadar ayakta durup hareketsiz kalmalı, iki secde arasında da bu ölçüye uyulmalıdır.

Namazın mânevî temeli olan huşûun gerçekleşmesinde önemli rolü bulunan taʿdîl-i erkâna riayet edilmemesi, namaz ibadetinin Allah’ı yüceltme ve bunu kalbin derinliklerinde hissetme anlamıyla bağdaşmaz (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, II, 424). Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Caʿferî, Zeydî ve Zâhirî mezhepleriyle Hanefîler’den Ebû Yûsuf’a göre taʿdîl-i erkânın hükmü farz, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan’a göre vâcip, bazı Hanefî âlimlerine göre ise vâcibe yakın müekked sünnettir; ancak mezhepte vücûb görüşü tercih edilmiştir (İbn Âbidîn, I, 465). Taʿdîl-i erkânın farz olmadığı kanaatini taşıyan fakihler rükünlerin zâhirî ve örfî anlamlarını, meselâ örfe göre bir an bile dik durmaya “ayakta durma” (kıyam) denmesini esas almışlardır. Farz olduğu görüşünü benimseyenlere göre taʿdîl-i erkânın terki halinde namaz bâtıl olur ve buna riayet ederek yeniden kılınması gerekir. Vâcip olduğu kanaatini taşıyanlara göre taʿdîl-i erkânın unutulup terkedilmesi durumunda sehiv secdesi, kasten terkedilmesi halinde namazın iadesi, ayrıca Allah’tan af dilenmesi gerekir. Taʿdîl-i erkâna uymadan kılınan namazı sıfatındaki noksanlık sebebiyle eksik (kāsır) edâya örnek gösteren bazı Hanefî usulcüleri şu açıklamayı yapar: Bu durumda eksiklik mümkünse misliyle telâfi edilir, değilse noksanlık hükmen sâkıt olur, fakat bundan dolayı mükellef günah işlemiş sayılır. Taʿdîl-i erkânın misliyle telâfisi mümkün olmadığına göre terki halinde eksik edâdan ötürü kişi günahkâr olur (Ebû Ali eş-Şâşî, s. 150).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “rkn” ve “ʿadl” md.leri; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 476, 872; Müsned, II, 234, 319, 505; Ebû Ali eş-Şâşî, el-Uṣûl, Beyrut

1402/1982, s. 150; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1408/1988, II, 286; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 20, 188-189; Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, el-Fıḳhü'n-nâfiʿ (nşr. İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim el-Abbûd), Riyad 1421/2000, I, 196; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 105, 162-163; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1401/1981, I, 135; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/1986, I, 177, 185, 204-205; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 300-302; Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1979, I, 71; Şaʿrânî, el-Mîzân (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 61-62; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 165; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1289, I, 88-89; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 585; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, I, 274; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), II, 424; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Bulak 1318, s. 166-167; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Beyrut 1973, II, 280-281, 294; a.mlf., es-Seylü'l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, I, 209, 215, 218; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 464-465; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 208, 240; M. Cevâd Maǧniyye, el-Fıḳh ʿale'l-meẕâhibi'l-ḫamse, Beyrut 1402/1982, s. 111-112; "Taʿdîl", Mv.F, XII, 240-241.

Abdullah Kahraman

TA‘DÎL ve TECVÎR

(التعديل والتجوير)

Allah’ın mutlak adalet sahibi oluşunun insanlara yönelik fiillerinde bir sınırlama getirip getirmediği tartışmalarını ifade eden kelâm terimi.

Sözlükte “doğru olmak, adaletle hükmetmek” anlamındaki adl kökünden türeyen ta‘dîl “adalete nisbet etmek, adalet sahibi olduğunu söylemek” mânasına gelir. “Zulmetmek” anlamındaki cevr kökünden türeyen tecvîr ise “zulme nisbet etmek” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿadl”, “cvr” md.leri). Literatürde adl ve zulüm yerine hikmet ve sefeh kelimeleri de kullanılır. Allah’ın âdil ve hakîm olduğu, her fiilinde bir hikmet ve amacın bulunduğu hususu bütün kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. Ancak ilâhî fiillerin bir illete veya amaca bağlanmasının O’nun ulûhiyyetine

bir sınırlama getirip getirmediği konusunda kelâmcılar arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kaynaklarda ta‘dîl ve tecvîr tartışmaları Allah-âlem, Allah-insan ilişkisi çerçevesinde kader, hüsün-kubuh, vücûb alellah, hidayet vb. açısından sürdürülmüştür. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın âdil olması, yalnız güzel (hasen) olan fiilleri işleyip çirkin (kabih) fiillerin meydana gelmesinde hiçbir etkisinin bulunmaması ve kulun hayrına olan fiilleri terketmemesi demektir. Bu çerçevede adalete riayet etmek Allah için vâciptir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 132; el-Muḫtaṣar, s. 169). Mu‘tezile kelâmcıları “fiile sevkeden gerekçe ve onun için gözetilen amaç” mânasında Allah’ın fiillerinde hikmet bulunduğunu kabul eder ve Ehl-i sünnet’i de dahil ettikleri Cebriyye’yi Allah’ın her şeye gücünün yettiğini söyleyerek O’nun fiillerini hikmetten yoksun bırakmakla suçlar. Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah’ın fiillerinin bir hikmeti olduğunu kabul etmekte ancak O’nu ihtiyaç sahibi bir varlık konumuna getireceğinden ilâhî fiillerin illete dayandırılmasını reddetmektedir (Mâtürîdî, s. 151-156). Hikmet övgü ve kemal, sefeh ise eksiklik taşıdığı için Allah hikmetle nitelendirilmiş ve sefehten berî kılınmıştır. O dilediğini yapar, dilediği gibi hükmeder, O’nu engelleyecek herhangi bir şey ve kayıt söz konusu değildir (Bâkıllânî, s. 50-52; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 49, 130-131; Şehristânî,

Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 397-398). Ehl-i sünnet kelâmcıları ilâhî fiillerdeki hikmetin Allah’a değil mahlûkata ve onların düzenini sağlamaya yönelik olduğunu belirtir. Ancak bu âlimler hikmeti ispat ederken ilâhî kudreti sınırlandırma niteliği taşıyan telakkilerden kaçınmış, hikmete uygunluk vasfı da olsa herhangi bir şeyin Allah hakkında zorunlu sayılması görüşünü reddetmiş ve kudreti asıl, hikmeti kudret karşısında tâli kabul etmişlerdir (Adudüddin el-Îcî, s. 331-332; Teftâzânî, IV, 301-302; ayrıca bk. HİKMET).

Ta‘dîl ve tecvîr tartışmaları çerçevesinde irade, dolayısıyla kader konusu da ele alınmıştır. Mu‘tezile’ye göre iyilik ve kötülüğün neden ibaret olduğunu akıl yahut vahiy yoluyla bildiren Allah, insana fiilini gerçekleştirme gücünü önceden vermiş olup kişi istediğini yapma hürriyetine sahiptir. Bireyin sorumlu tutulduğu fiilleri Allah yaratmadığı gibi onun inkâra sapmasını, zalim ve kötü olmasını da dilememiştir. Aksi takdirde kişiyi mükellef tutup cezalandırmak adl sıfatıyla bağdaşmaz (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 301; el-Muġnî, VI/1, s. 49-50; el-Muḫtaṣar, s. 169). Mu‘tezile’nin adl anlayışı kulun sorumluluğunu sağlam bir zemine oturtmakla birlikte irade ve kudret sıfatlarını sınırlandırarak Allah’a acz isnat etmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri, fiilin meydana gelişinde hem ilâhî hem beşerî irade ve kudretin rol oynadığı şeklindeki görüşü benimsemiştir. Mâtürîdî’ye göre fiiller itaat, isyan, iyilik, kötülük gibi nitelikleri açısından Allah’ın kazâsı olamaz; bunların insana nisbet edilmesi gerekir (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 494-500). Sonraki Mâtürîdîler fiili yaratma açısından Allah’a, irade ve karar açısından insana izâfe ederek buna “azm-i musammem” demişler ve bunun kesb ile aynı şey olduğunu belirtmişlerdir (İbnü’l-Hümâm, s. 111-112, 133). Allah’ın âdil ve hakîm olup zulümden münezzeh bulunduğu inancı insanın hidayetiyle ilişkili biçimde de ele alınmış, âlimler hidayetin ilâ-hî menşeye dayandığını kabul etmekle birlikte bazıları, onun mahiyeti ve hidayete erme noktasında kulun fonksiyonu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hidayeti “sonuca ulaştıracak şekilde yol gösterme” diye tanımlayan Mu‘tezile kelâmcıları mükellefin sorumlu tutulabilmesi için doğru yolu kendi iradesiyle benimsemesi veya reddetmesi gerektiği kanaatindedir. Allah’ın bazı kullarına verdiği özel bir hidayet (lutuf) daha vardır ki o da gösterilen doğru yolu benimseyen müminler içindir. Allah’ın kâfir, zalim ve fâsık kullarını hidayete erdirmeyeceğini bildiren âyetler ise onların doğru yolu benimsemesinin dünyada başlayan bir cezası şeklinde özel hidayetten

(tevfîk) mahrum bırakılması (hızlân) tarzında anlaşılmalıdır. Şu halde Allah'ın dilediklerini hidayete erdirmesi, dilediklerini saptırması gösterilen doğru yolun kul tarafından benimsenmesi veya reddedilmesiyle ilgilidir (Eş'arî, Maḳālât, s. 261; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 61-65, 616, 656). Eş'ariyye'ye göre kul hidayeti kabul etmek isterse Allah onun kalbinde imanı sağlayacak bilgileri ve inancı yaratır. Bundan dolayı kişiyi kurtuluşa ulaştıran hidayet müminlere mahsustur ve bu anlamdaki hidayet sadece Allah'a aittir (Eş'arî, el-İbâne, s. 131-132; İbn Fûrek, s. 46, 56, 102-104; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 140-141). Mâtürîdî, Allah'ın hidayeti veya dalâleti benimseyecek kullarına dair bilgisiyle bir kısmını hidayete, bir kısmını dalâlete sevketmeyi dilediğini ve herkesi buna uyum sağlayacak biçimde yarattığını söyler. Nitekim Allah'ın, hidayete erdirmeyi dilediği kimsenin kalbini İslâm'a açacağını bildirmesi (el-En'âm 6/125) bunu göstermektedir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 458-459, 478-479). Beyâzîzâde Ahmed Efendi ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi müteahhir dönemi âlimleri, Allah'ın hidayeti yaratmak suretiyle kulu buna erdirmesinin onun bu yolda irade göstermesine bağlı olduğuna dikkat çekmiş ve ilâhî tevfîkin tahakkuku için kişinin kendi isteğiyle hidayete yönelmesinin gerektiğini, Allah'ın hiç kimseyi zorla saptırmadığı gibi hidayete de erdirmeyeceğini belirtmiştir (İşârâtü'l-merâm, s. 225, 227; Hak Dini, I, 167-168; III, 2087).

Allah'ın dine inanmayan veya emirlerine karşı gelenlere dünyada ve âhirette vereceği ceza da O'nun adaleti ve fiillerindeki hikmetle bağlantılı biçimde ele alınmış ve inananla inanmayanın, itaat edenle etmeyenin eşit tutulmamasının ilâhî adalet ve hikmetin gereği olduğu kabul edilmiştir. Mâtürîdî bir şeyin bir konumda hikmet, diğer bir konumda sefeh, yine bir konumda adalet, diğerinde zulüm olabileceğine ve Allah'a bilgisizlik yahut zulüm ve sefeh vasıflarının asla ârız olmayacağına dikkat çekmiştir. Ona göre Allah'ın fiillerindeki bu iki zıt kavramın ayırt edilmesinde beşerî cehalet söz konusu olabilir. Bu durumda ferdin kendi düşüncesine göre bir şeyin hikmet veya sefeh, adl veya zulüm olduğuna hükmetmesi her zaman isabetli olmaz. Mâtürîdî Allah'ı zulüm, sefeh ve yalanla nitelemenin yanlışlığının akılla bilineceğini söylemiş, aklın bedîhî ve istidlâlî olarak bunun çirkinliğine hükmedeceğini belirtmiştir. Fâili zulüm, sefeh ve yalan fiilleri işlemeye ihtiyacın veya bilgisizliğin sevkedeceğini, Allah Teâlâ'nın ise bütün bunlardan münezzeh bulunduğunu ifade etmiştir (Kitâbü't-Tevḥîd,

s. 343-350).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿadl”, “ḳsṭ”, “ẓlm” md.leri; Tirmizî, “Daʿavât”, 83; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Eşʻarî, el-İbâne (Arnaût), s. 131-132; a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 229-231, 261; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer.; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 50-52; İbn Fûrek, Mücerredü Maḳālât, s. 46, 56, 99-100, 102-104; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 132, 301; a.mlf., el-Muġnî, VI/1, s. 49-50, 177-178; V/2, s. 132; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli’d-dîn (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, s. 169; a.mlf., Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 61-65, 616, 656; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 140-141; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 49, 130-131; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 45; a.mlf., Nihâyetü’l-iḳdâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 397-398; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb),

s. 331-332; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 301-302; İbnü’l-Hümâm, el-Müsâyere, Bulak 1317, s. 111-112, 133; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 225, 227; Elmalılı, Hak Dini, I, 167-168; III, 2087.

Mustafa Sinanoğlu

TA‘DÎLÜ’l-ULÛM

(تعديل العلوم)

Hanefî fakihi ve kelâm âlimi Sadrüşşerîa’nın (ö. 747/1346) mantık, kelâm ve astronomi konularına eleştirel açıdan bakış yaptığı ansiklopedik eseri

(bk. SADRÜŞŞERÎA).

TAESCHNER, Franz

(1888-1967)

Alman şarkiyatçısı.

8 Eylül 1888'de varlıklı bir ailenin çocuğu olarak Almanya'nın güneyinde bulunan Bad Reichenhall'de doğdu. Berlin'deki orta öğreniminden sonra 1909-1912'de Bonn, Berlin, Münih, Erlangen ve Kiel üniversitelerinde Doğu bilimlerini okudu ve Arapça, Farsça, Türkçe öğrendi. Arap filolojisinde Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt'ı üzerine Georg Jacob yönetiminde hazırladığı doktora tezini 1912 yılında verdi. Ardından ilk İstanbul seyahatini gerçekleştirdi ve öğrenimine Paris ve Londra'da devam etti. Kısa bir süre Rudolf Tschudi'nin yanında çalıştıktan sonra I. Dünya Savaşı'nda Türkçe tercümanı olarak Filistin cephesinde görevlendirildi. Türk Filistin cephesi çözüldüğünde Taeschner İngilizler'e esir düştü ve ancak 1919 sonunda Mısır yoluyla Almanya'ya dönebildi. Evliya Çelebi'nin eseri ve dönemindeki Osmanlı Anadolusu'nun topografyasına dair hazırladığı doçentlik tezini 1922'de Münster Üniversitesi'ne sundu. 1920'li yıllarda birkaç defa İstanbul'a, 1930-1931'de Kahire'ye ve Kudüs'e gitti. 1929'da Münster Üniversitesi'nde (fahrî) profesör unvanını kazandı. Dindar bir Katolik olmasına rağmen Nazi iktidarıyla uzlaşıp 1933 yılında parti üyesi oldu. 1935'te Münster Üniversitesi'nde Anton Baumstark'ın yerine şarkiyat profesörlüğüne tayin edildi. II. Dünya Savaşı yıllarında kısa bir süre uzman sıfatıyla Dışişleri Bakanlığı'nda görevlendirildi ve Aralık 1941'de Münster Üniversitesi'ne döndü. 1942'de Şarkiyat Kürsüsü başkanlığına geçti. Savaşın sonlarına doğru enstitü binalarının bombardımanda tahrip olması üzerine öğrencilerine bir müddet kendi evinde ders verdi. 1957'de emekliye ayrılıncaya kadar Münster'de enstitü müdürlüğünü yürüttü. Ayrıca 1956'dan itibaren Münster'deki Almanya-Türkiye Dostluk Cemiyeti'nin başkanlığını yaptı. 11 Kasım 1967'de uzun bir hastalıktan sonra Münster'deki evinde öldü. Taeschner, uzlaştırıcı bir karaktere sahip olup öğrenci ve meslektaşları tarafından çok sevilen bir hoca idi. Sık sık üzerinde çalıştığı ülkelere seyahat edip saha araştırmalarına çıkan Taeschner, Paul Wittek ile beraber 1927 yazında Batı Anadolu'da bir

geziye çıkarak özellikle İznik ve Bursa'da erken Osmanlı yapı ve kitâbelerini araştırıp neticelerini "Die Vezirfamilie der ğandarlyzāde (14.-15. Jht.) und ihre Denkmäler" (Isl., XVIII [1927], s. 60-115) ve "Beiträge zur frühosmanischen Epigraphik und Archäologie" (a.g.e., XX [1932], s. 109-186) adlı makalelerinde yayımlamıştır. Bu seyahatte gördüklerini ayrıca "Anatolische Forschungen" adlı bir yazısında (ZDMG, LXXXII [1928], s. 83-118) anlatmıştır.

Ailesinin sahip olduğu ilâç fabrikasının maddî imkân sağladığı Taeschner din, edebiyat, tarih, hukuk, müzik vb. konuları da kapsayan, bazı Arapça ve Farsça kitapların yanında ağırlıklı olarak Osmanlıca eserlerden meydana gelen çok önemli bir yazma koleksiyonuna sahipti. 1970'te bu koleksiyonun 131 el yazması Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ne satılıp 2006 yılında Jan Schmidt tarafından katalogu hazırlanmıştır. 1910'da Münih'te İslâm sanat eserleri sergisinde teşhir edilen, IV. Murad'ın Venedik balyosu için yaptırdığı sanılan (sonradan "Taeschner albümü" diye anılan) bir Osmanlı minyatür albümünü 1914 yılında General Böttiger'den satın alıp 1925'te yayımlamıştır. Bir cildi Taeschner albümünün orijinalini teşkil eden dört adet minyatürlü bu yazma 1937'de Berlin'deki Staatliche Museen'e sergilenmek üzere emanet verilmiş, ancak 1945'te -belki savaş ganimeti olarak-Rusya'ya gönderilmiş ve orada kaybolmuştur.

Taeschner'in öncülük ettiği ilmî alanlar özellikle Anadolu'nun tarihî coğrafyası, Osmanlı coğrafî edebiyatı, kültür tarihi ve fütüvvet tarihini kapsar. Taeschner, Gabriel Baer'e göre Ortaçağ loncaları konusunda üstün bir otorite idi. Osmanlı ve İran sanat tarihiyle dinler tarihi diğer merak konularını oluşturur. 1944'te yayımlanan "Der Islam im Banne des Nationalismus der Zwischenweltkriegszeit" adlı bir makalesinde (Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, nşr. Richard Hartmann - Helmuth Scheel, Leipzig 1944, s. 484-513) işaret ettiği gibi müslüman ülkelerinde yaşanan modernlik gelişmeleriyle de ilgilenmiştir. Bu yazıda, Türkiye'deki laikleşme sürecinin diğer müslüman Ortadoğu ülkelerinde etki ve paralellikleri olup olmadığı incelenmektedir. Taeschner, Arap harfleriyle yazılmış metinlerin Latin harflerine çevrilmesini problem olarak görüp yeni bir transkripsiyon önerisinde bulunmuş (Vorschlag eines internationalen Transkriptionssystems für die islamischen Literatursprachen, dem 18. Internationalen Orientalistenkongress vorgelegt, Glückstadt-Hamburg

1931), dört yıl sonra Carl Brockelmann, August Fischer ve Wilhelm Heffenning ile birlikte bugün de Almanya'da kullanılan sistemini oluşturmuştur (Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt, Leipzig 1935; Wiesbaden 1969).

Taeschner'in başlıca eserleri şunlardır: 1. Die Psychologie Qazwînis (Tübingen 1912). 2. Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen (1924; I-II, Leipzig 1924-1926; I-II, Frankfurt/Main 2008). Doçentlik tezinin bir bölümünü de içeren ilk büyük eseridir. Burada gerek Evliya Çelebi ve Kâtib Çelebi'nin eserleri gibi coğrafî edebiyatı, gerekse çeşitli tarihleri ve Avrupa seyahatnâmelerini değerlendirip Anadolu'dan geçen temel güzergâhları tesbit etmeye çalışmaktadır.

3. Alt-Stambuler Hof-und Volksleben. Ein türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jahrhundert (Hannover 1925; Osnabrück 1978). 4. Al-ʿUmārī's Bericht über Anatolien in seinem Werke Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār (Leipzig 1929). İbn Fazlullah el-Ömerî'ye ait eserin Anadolu'yla ilgili kısmının Arapça metnidir. 5. Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetnāme (Leipzig 1944). 6. Geschichte der arabischen Welt (Heidelberg-Berlin 1944). Eskiçağ'dan 1840 yılına kadar bir devri kapsar. 1964 yılında Fritz Steppat'ın milliyetçilik döneminde Arap dünyası üzerine yazdığı bir bölümle genişletilmiş olarak yeniden yayımlanmış ve uzun zaman Almanya'da el kitabı şeklinde kullanılmıştır. 7. Đihānnumā: Die altosmanische Chronik des Mevlānā Meḥemmed Neschrī (I-II, Leipzig 1951-1955). Theodor Menzel, yıllarca Neşrî'nin Cihannümâ'sıyla ilgili araştırma yaptıktan sonra 1939'da henüz metnini yayıma vermeden ölünce Berlin'deki Prusya Bilimler Akademisi bu neşrin gerçekleştirilmesini Taeschner'den rica etmiştir. Yazmaların fotokopisi 1943'te bir bomba saldırısında yayınevinde yanmış, bu yüzden eser gecikmeli olarak yayımlanmıştır. 8. Gülschehrīs Mesnevī auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte (Wiesbaden 1955). 1930'da Taeschner'in, hocası Georg Jacob'dan satın aldığı fütüvvet risâlelerini içeren Türkçe bir el yazmasında (Schmidt, Catalogue, III, 298) bulduğu Gülşehrî'nin Ahî Evran hakkındaki mesnevisinin metni, Almanca tercümesi ve Taeschner'in yorumundan oluşmaktadır. Taeschner, 1930'da ilk neşriyatla tercümesini Hamburg'da yayımlamışsa da bu çalışma kendi

ifadesiyle yetersiz kaldığı, ayrıca Raif Yelkenci'de mesnevinin ikinci bir nüshası ortaya çıktığı için 1955'te daha kapsamlı bir neşrini gerçekleştirmiştir. 9. Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa (Zürich-München 1979). Hayatı boyunca üzerinde çalıştığı bir dizi makale şeklinde yayımladığı bu fütüvvet ve loncalar tarihi kendi sağlığında hazırlanmasına rağmen ölümünden ancak on iki yıl sonra kitap halinde çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Heine, Geschichte der Arabistik und Islamkunde in Münster, Wiesbaden 1974, s. 23-25; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 157-161; J. Schmidt, The Joys of Philology: Studies in Ottoman Literature, History and Orientalism (1500-1923), İstanbul 2002, II, 237-266; a.mlf., Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands, Leiden 2006, III, 26-335; E. Ellinger, Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945, Edingen-Neckarhausen 2006, s. 56-60, 71, 147, 159, 366, 534; "Schriftenverzeichnis Franz Taeschner", Isl., XXXIX (1964), s. 261-270; H. Grotzfeld, "Professor Dr. Franz Taeschner", TTK Belleten, XXXII/126 (1968), s. 293-295 (s. 294-295'te Taeschner'in 1965'ten sonraki yayınlarının listesi yer almaktadır); H. J. Kissling, "Franz Taeschner (1896-1967)", ZDMG, CXVIII (1968), s. 14-17.

Hedda Reındl Kıel

TAFDÎL

(التفضيل)

İnsan-melek, peygamberler, sahâbe ve diğer insanlar arasında üstünlük açısından tercih yapmayı ifade eden bir terim.

Sözlükte “artmak, fazlalaşmak; üstün gelmek” anlamındaki fazl (fadl) kökünden türeyen tafdîl; “bir kimseyi veya bir şeyi üstün tutmak, onu diğerlerinden üstün kabul etmek” demektir. Fazl ayrıca “karşılıksız iyilik, lutuf; üstünlük” mânasına gelir. Aynı kökten türeyen fazîlet “güzel ahlâkta üstün derece; bir şeyin kendine özgü üstünlüğü ve fonksiyonları” anlamında kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fḍl” md.; el-Muʿcemü’l-vasîṭ, “fḍl” md.). Fazl kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de 104 yerde geçer. Bunların beşi hariç hepsi zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fḍl” md.). İlgili âyetler incelendiğinde ve hayatın seyri göz önünde bulundurulduğunda Cenâb-ı Hakk’ın insanları maddî imkânları, fiziksel ve ruhsal nitelikleri bakımından eşit yaratmadığı anlaşılır. Nisâ sûresinde (4/32, 34) insan türünü meydana getiren kadın ve erkek cinsinden her birinin diğerinde bulunmayan üstünlüklere sahip olduğu beyan edilir. Nahl sûresinde de (16/71) insanların maddî imkânlar bakımından eşit seviyede tutulmadığı bildirilir. Ruhî/mânevî bakımdan peygamberlerin hem diğer insanlara göre üstün bir konum taşıdığı (el-En‘âm 6/83-86) hem de kendi aralarında fazilet derecelerinin bulunduğu belirtilmiştir (el-Bakara 2/253; el-İsrâ 17/55). Ayrıca iman, sâlih amel ve özellikle cihad faaliyeti açısından (en-Nisâ 4/95) insanlar arasında farklılıkların bulunduğu haber verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de tafdîlden başka ictibâ, ihtiyâr, ıstıfâ (seçmek, tercih etmek) kavramları Allah’a nisbet edilerek bunların peygamberler, müminler ve bilhassa Muhammed ümmetine yönelik ilâhî fiiller olduğu (el-Hac 22/78) vurgulanmıştır (a.g.e., “cby”, “ḫyr”, “ṣfv” md.leri). Buhârî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî” bölümünde (62. kitab) Hulefâyi Râşidîn’in faziletleriyle hepsi muhacir arasında yer alan yirmiyi aşkın sahâbînin faziletine dair rivayetler zikretmiştir. Müslim, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in “Feżâʾil” bölümünde (43. kitab) Hz. Peygamber’in bütün varlıkların en hayırlısı olduğuna işaret eden hadisleri kaydettikten sonra

şemâili hakkındaki rivayetleri sıralamış, ardından Hz. Îsâ, İbrâhim, Mûsâ, Yûnus, Yûsuf ve Zekeriyyâ ile Hızır'a dair rivayetlere yer vermiştir. Eserin "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe" bölümünde (44. kitab) dört halifeden sonra muhacirlerden ve ensardan otuzu aşkın sahâbî ile Bey'atürrıdvân'a katılan sahâbîler, ensar, bunların bazı kabilelerinin ve Kureyş kadınlarının faziletleriyle ilgili rivayetleri nakletmiştir. Wensinck'in el-Muʿcem'inde yirmi bir sütunluk bir yer kaplayan fazl kavramının birçok hadis rivayetinin kaynağında bulunduğu görülmektedir. Burada imanın yanı sıra namaz, oruç, hac, zekât (sadaka), dua, zikir vb. ibadetlerin ve ahlâkî davranışların gerçekleştirilme biçimleri arasında üstünlüklerin bulunduğu ifade edilmektedir. Hadis rivayetlerinde peygamberler ve ümmetleri arasındaki fazilet farklılıklarına da sıkça temas edilmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "fẓl" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de genel anlamda kurtuluşun iman ve sâlih amele bağlı olduğu ifade edilir. Bunun yanında imanın ve amellerin makbul oluş şartlarının ve derecelerinin bulunduğu beyan edilir. Hadislerde ise daha ayrıntılı bilgiler verilir. Literatürde tafdîl konusunda ileri sürülen görüşleri şöylece özetlemek mümkündür. 1. İnsan-Melek Arasında. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu, meleklerin Allah'a yakınlıkları ve günahtan korunmuş olmaları dolayısıyla peygamberlerden ve insanlardan üstün olduğunu kabul etmiştir. Az sayıda Eş'arî kelâmcısı ve İslâm filozofları da bu kanaattedir. Ehl-i sünnet ve Şîa kelâmcıları ise bazı nasların işaretiyle istidlâl ettikten başka kötülük işlemeye eğilimi bulunan insanların iman edip sâlih amel işledikleri takdirde meleklerden üstün olacağını ifade etmiştir. Buna göre efdaliyet derecesi şöyledir: Başta Hz. Peygamber olmak üzere resuller, büyük melekler, nebîler, takvâ sahibi müminler, diğer müminler ve melekler (Teftâzânî, s. 196-199; DİA, XXIX, 41).

2. Peygamberler Arasında. Peygamberlerin Allah katındaki dereceleri itibariyle en üstün insan konumu taşıdıkları ve meleklerden de üstün oldukları

-Mu'tezile'ye mensup küçük bir grup dışında- İslâm âlimleri tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Peygamberler arasındaki üstünlük dereceleri ise vahye muhatap olma şekilleri, görevlerinin süresi, bir bölgeye veya âlemlere mahsus olmaları, bir kısmına büyük kitaplar, bir kısmına sahîfeler

verilmesi, bazılarının doğrudan vahye mazhar olması gibi özelliklere bağlı kılınmıştır. İslâm âlimlerine göre peygamberlerin üstün meziyetlerini kendinde toplaması, bütün insanlığa şâmil tebliğinin kıyamete kadar devam edecek olması sebebiyle Hz. Muhammed peygamberlerin en faziletlisidir. Ardından Hz. İbrâhim, Mûsâ, Dâvûd (veya Nûh), Îsâ gelir (Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 164-166; Fahreddin er-Râzî, VI, 195). Resûl-i Ekrem'in bazı hadislerde yer alan (Müsned, III, 14, 47, 53; Buhârî, "Enbiyâʾ", 35; "Ḫuṣûmât", 1; Müslim, "Feżâʾil", 159-163), Allah'ın nebîleri arasında üstünlük tartışması yapılmamasına dair sözleri karışıklığa yol açabilecek tartışmaları önleme amacını gütmektedir.

3. İnsanlar Arasında. Hucurât sûresinde (49/13) insanlar arasında üstünlüğün takvâ derecesine bağlı olduğu ifade edilmiş, bu husus Vedâ hutbesinde de yer almıştır. Buna göre üstünlük soya, ülkeye, makama veya servete değil mânevî üstünlüklere, iman, ihlâs, sâlih amellere bağlıdır ve üstünlük ölçüleri ilâhî ve nebevî beyanlardan çıkarılmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut tafdîl âyetlerinde Benî İsrâil'in diğer milletlere üstün kılındığı belirtilir (el-Bakara 2/47, 122; el-A'râf 7/140). Müfessirler, özellikle Bakara sûresindeki âyetin bağlamını göz önünde bulundurarak İsrâiloğulları'na verilen üstünlüğün Hz. Mûsâ dönemine ait olduğu, ayrıca bu kavmin neslinden bazı peygamberlerin geldiği biçiminde yorumlamışlardır, nitekim Câsiye sûresindeki âyet de (45/16) bu anlayışı desteklemektedir (Taberî, I, 377-378). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, söz konusu üstünlüğü yine Bakara sûresindeki âyetin bağlamı çerçevesinde son peygamber Hz. Muhammed'e yetişmiş olmalarına bağlar (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, I, 118-119).

4. İmâmette Tafdîl. Resûl-i Ekrem ashaptan bir kısmının üstün yönlerini belirtmiş, Ebû Bekir'in Allah'ın cehennemden âzat ettiği bir kimse olduğu yolundaki ifadesi (Tirmizî, "Menâḳıb", 16), önceki ümmetlerde kalplerine ilham verilmiş insanların bulunduğunu, ümmetinin içinde öyle biri varsa onun Ömer olabileceğini söylemesi (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 6), Hz. Osman'ın haya duygusunu övmesi ve Tebük Seferi için yaptığı büyük fedakârlıkları takdirle anması (Müsned, I, 516; Tirmizî, "Menâḳıb", 19), Hz. Ali ile arasındaki yakınlığın Mûsâ'nın Hârûn'la yakınlığı gibi olduğuna, fakat kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğine dair sözleri (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 9, "Meġāzî", 78; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-

ṣaḥâbe”, 30-31) sahâbîlerle ilgili tafdîl örnekleri arasında zikredilmiştir. Bu dört sahâbî ile birlikte anılan ve cennetle müjdelenen on kişinin (aşere-i mübeşşere) diğer altısı için de tafdîl söz konusu olmaktadır. Bunların dışında Resûl-i Ekrem’in Huzeyfe b. Yemân için ümmetin emini olduğu, Selmân-ı Fârisî için kendi aile fertlerinden biri sayıldığı şeklinde iltifat sözleri kullandığı bilinmektedir. Ayrıca Abdullah b. Mes‘ûd ve Zeyd b. Sâbit gibi kültürlü sahâbîlerin bu yönlerini takdir etmiştir.

Hz. Peygamber’in vefatı üzerine imâmet konusunda beliren ihtilâflarda Resûlullah’ın halifesi seçilecek kişinin müslümanların en faziletlisi olması gerektiği düşüncesi ileri sürülmüş, ilk dört halifenin meşruiyetinin buna göre değerlendirilmesi istenmiştir. Özellikle mezheplerin ortaya çıkmasının ardından çeşitli gruplar, kendi inançları çerçevesinde en üstün insan olarak değerlendirilen kimsenin halifeliğini meşrû kabul etmiştir. Esasen müslümanlar arasında ihtilâfların zuhur etmesine yol açan tafdîl meselesi ilk dört halife konusunda düğümlenerek mezheplerin farklı düşünceleriyle birlikte zamanımıza kadar gelmiştir. Genellikle Hulefâ-yi Râşidîn ashabın en faziletlileri sayılmakla birlikte onların derecelendirilmesi ihtilâflı bir konudur. Zira bir kimsenin diğerlerinden daha faziletli olduğunu söylemek onun Allah katındaki derecesinin daha yüksek olduğunu ileri sürmek demektir; bu ise yalnız Allah ve resulünün haber vermesiyle bilinebilecek bir husustur. Öte yandan fazilet iddiaları için kullanılan deliller kesinlik taşımayıp övgü ve iltifat belirten sözlerden ibarettir.

İlk Basra Mu‘tezilîleri’nden Amr b. Ubeyd, Nazzâm, Câhiz, Sümâme b. Eşres, Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Ebû Ya‘kūb eş-Şahhâm gibi şahsiyetler Hz. Peygamber’den sonra insanların en faziletlilerinin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu söylemiştir. Onlardan sadece Vâsıl b. Atâ, Hz. Ali’yi Osman’a tercih etmiştir. Buna karşılık Bağdat Mu‘tezilesi mensuplarının tamamı Hz. Ali’nin Ebû Bekir’den üstün olduğunu iddia etmiştir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ise Ebû Bekir, Ömer ve Ali arasında bir tercih yapamamış, fakat bu üç kişiden her birinin Osman’dan üstün sayıldığını ifade etmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim, Hulefâ-yi Râşidîn hakkında zikredilen faziletlerin hemen hepsinde bulunduğunu belirterek bu konuda bir üstünlük sıralaması yapmamıştır. Ebû Abdullah el-Basrî, Hulefâ-yi Râşidîn içinde en üstün kişinin Ali, ardından sırasıyla Ebû Bekir, Ömer ve Osman olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda önceleri

tereddüt ettiğini söyleyen Kādî Abdülcebbâr daha sonra Hz. Ali'nin sahâbenin en faziletlisi olduğu yolundaki görüşü benimsediğini kaydeder. Ona göre Ali'nin takvâ, ilim, cömertlik ve cesaret gibi üstünlükleri, ayrıca Ehl-i beyt'in bu konudaki icmâı onun en üstün derecesine delâlet eder (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 767). İlk Basra Mu'tezilîleri gibi düşünen Câhiz'in er-Risâletü'l-Ḫaṭṭâbiyye'sinde naklettiği, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin de benimsediği belirtilen (İbn Hazm, IV, 172), ashabın ve Hulefâ-yi Râşidîn'in en faziletlisinin Ömer b. Hattâb olduğu şeklindeki telakki şâz kabul edilmiştir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 113).

Bütün Şîa fırkalarına göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi, dolayısıyla meşrû imamı Hz. Ali'dir. Genellikle Şiî fırkaları -Zeydiyye hariç- diğer üç halifeyi Hz. Ali'nin imâmet hakkını gasbeden kimseler olarak görmektedir. İmâmiyye ve İsmâiliyye'ye göre ümmetin başına geçecek kişinin ümmeti kemale ulaştıracak en olgun kimse olması gerekir. Halbuki Ebû Bekir mâsum sayılmayıp şeytanın kendisine ârız olabileceğini söylemiş, sadece istikamet üzere hareket ettiği takdirde kendisine yardım edilmesini istemiş, yine kendisinin en hayırlı kişi olmadığı halde hilâfete geçirildiğini ifade etmiş ve ölümü sırasında ensarın hilâfet konusunda bir payının bulunup bulunmadığını Hz. Peygamber'e sormadığı için üzüntüsünü beyan etmiştir. Ömer de Ebû Bekir'e acele ile biat edildiğini ve Allah'ın müslümanları bundan doğacak şerden koruduğunu belirtmiştir. Şîa'ya göre Hz. Peygamber'in ölümüne yakın günlerde Üsâme ordusunu hazırlayıp Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın bu orduya katılmasını istemesi onların Medine dışına çıkarılarak Ali'ye ait olan hilâfeti gasbetmelerini önleme amacına yönelikti. Fakat olaylar istenilen yönde gelişmemiştir. Ömer'in Resûl-i Ekrem'in vefatı esnasında onun ölmediği ve yakında geri döneceği şeklindeki sözlerinin ilminin noksanlığına işaret ettiğini belirten Şiî kaynaklarında (meselâ bk. İbnü'l-Mutahhar, s. 196) Hz. Ali'nin onu uyardığı, bu uyarı olmasaydı Ömer'in helâke sürükleneceği kaydedilmektedir. Ramazanda teravihin

cemaatle kılınması bid'atını çıkarmak suretiyle sünnet sınırını aşması da Şîa'nın onun hakkında ileri sürdüğü iddialardan biridir. Öte yandan Osman'ın câiz olmayan birçok iş yaptığını, bundan dolayı müslümanların onu katlettiğini iddia eden Şîa, Osman'ı imâmet ve fazilet sınırları içinde mütalaa etmemiştir (a.g.e., s. 194-197). Zeydiyye, Hz. Ali'nin Hulefâ-yi

Râşidîn'in ve ashabın en üstün kişisi olduğunu kabul etmekle birlikte ortaya çıkan şartlar gereği Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetlerinin meşruiyetini benimsemiştir. Onlara göre daha faziletlisi varken de başka birinin imâmeti sahihtir. Zeydiyye'nin Cerîriyye fırkası, Ebû Bekir ve Ömer'in fazilet ve imâmetini kabul eder, Ya'kūbiyye de aynı kanaati taşır, fakat onları sevmeyenlerden teberrî etmez. Cârûdiyye ise mezhebin ana görüşünden ayrılarak Ebû Bekir ile Ömer'i küfürle itham eder. Hâricîler genellikle Hulefâ-yi Râşidîn'in ve ashabın en faziletlilerinin Ebû Bekir ve Ömer olduğu kanaatindedir. Osman'ı ilk altı yıllık hilâfet devresinde meşrû halife kabul etmekle beraber ikinci altı yıllık devresinde Emevî ailesine aşırı imkânlar tanıdığı ve fitneye yol açtığı gerekçesiyle onu tekfir etmişlerdir. Hz. Ali'yi tahkîme kadar olan dönemde meşrû halife görmelerine karşılık tahkîmi benimsemesiyle onun da meşruiyetini kaybedip küfre girdiğini ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple her ikisiyle de ilgiyi kesmeyi en yüksek taat saymışlardır (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 104; Şehristânî, I, 115).

Ehl-i sünnet, Hulefâ-yi Râşidîn'i Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en üstün kişileri kabul etmiştir. Buna göre İslâm ümmeti ve Hulefâ-yi Râşidîn içinde en faziletli kimse, Bekriyye diye bilinen bir fırkanın da tercihi olarak Hz. Ebû Bekir, daha sonra Ömer'dir. Ehl-i sünnet, Ebû Bekir ile Ömer'in bu üstünlüğünün imandan kaynaklandığını belirten haberler ve Resûl-i Ekrem'in kendisinden sonra Ebû Bekir ile Ömer'e uyulmasını ifade ettiği çok sayıda naklî delille istidlâlde bulunmuştur (Nesefî, II, 909). Ehl-i sünnet arasında Ömer'in fazilet itibariyle Ebû Bekir'in önüne geçirilmesi yahut bu konuda tereddüt edilmesi câiz görülmemiştir. Hulefâ-yi Râşidîn içinde Osman ve Ali konusunda çeşitli naklî deliller ileri süren Sünnî âlimleri (a.g.e., II, 910-912) bunlardan hangisinin daha üstün olduğu hususunda kesin bir neticeye ulaşamamışsa da genellikle imâmetteki sıranın aynı zamanda üstünlükteki sıra kabul edildiği belirtilmiştir (İbn Hazm, IV, 224; Gazzâlî, s. 153; Nesefî, II, 910; krş. İbn Teymiyye, IV, 435-436). Bu arada Abbâsiyye adıyla anılan ve Abbas b. Abdülmuttalib'i ashabın en üstünü sayan bir topluluğun varlığı da zikredilmelidir.

Peygamberler dışında insanların Allah nezdinde en faziletlisi kâmil bir imana ve sâlih amellere sahip olan kimsedir. Kişilerin bağlı bulunduğu ırk, kabile, sülâle, yaşadıkları yerler vb. hususların üstünlük için bir tercih sebebi sayılmayacağı naslarla sabittir. Tafdîl konusuna devlet başkanlığı

(imâmet) açısından bakış yapıldığında da durum aynıdır. İslâm tarihinin en hayırlı dönemi Asr-ı saâdet, ondan sonra ashap devridir. Resûlullah'ın vefatı üzerine devlet merkezinde bulunan ve Kur'ân-ı Kerîm'de kendilerinden övgüyle söz edilen muhâcirlerle ensar (et-Tevbe 9/100; el-Haşr 59/8-9) o günkü şartlarda bir tür demokrasiyi andıran bir yöntemle ilk halifeyi seçmiş, aynı yöntem bazı farklılıklarla birlikte Hulefâ-yi Râşidîn'in hepsinin belirlenmesinde uygulanmıştır. Bu seçim sırasında -Şîa'nın öne sürdüğü- efdaliyet veya Ehl-i beyt'e mensubiyet tercih sebebi yahut hilâfete hak kazanma delili olarak öne sürülmemiştir. On dört asırlık İslâm tarihi içinde büyük çoğunluğu Sünnî olan İslâm devletleri kurulmuş ve bütün değerleriyle İslâmiyet yaşatılmaya çalışılmıştır. Bu gerçeği görmezlikten gelip başka teorik açıklamalara önem verilmesi büyük sorunlara yol açtığı gibi İslâm nurunun hiçbir zaman sönmeyeceği ve hak dinin diğer bütün dinlere hâkim olacağı şeklindeki ilâhî beyanla da bağdaşmamaktadır (et-Tevbe 9/32-33; es-Saf 61/8-9; ayrıca bk. Topaloğlu, s. 78-84).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 516; III, 14, 47, 53; V, 227, 248; VI, 49; Müslim, "Mesâcid", 5; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 7; Tirmizî, "Siyer", 5, "Cumʿa", 54; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 377-378; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 102; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 118-119; Sâhib b. Abbâd, Nuṣretü meẕâhibi'z-Zeydiyye (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1981, s. 81-90, 91-100; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 766-767; a.mlf., el-Muġnî, XX/2, s. 112-115; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 73, 104; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 164-166; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), IV, 171-173, 223-224; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 261-262; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yetaʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 331-333; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, Beyrut 1403/1983, s. 153-154; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Saláme), II, 896-897, 909-912; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 115, 120-121; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VI, 195; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1385/1965, I, 7-9;

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcü'l-kerâme (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne [nşr. M. Reşâd Sâlim], I içinde), Kahire 1962, s. 194-198; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 435-436; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1315, s. 196-199; M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, Fırḳatü'l-Ezâriḳa, Necef 1393/1973, s. 77-78; D. M. Ronaldson, ʿAḳīdetü'ş-Şîʿa (trc. A. M.), Beyrut 1410/1990, s. 34-35, 139; Bekir Topaloğlu, Emâlî Şerhi, İstanbul 2008, s. 78-84; M. Sait Özervarlı, "Melek", DİA, XXIX, 41.

Mustafa Öz

TAFEYYİŞ

(bk. ETTAFEYYİŞ).

TAFRA

(الطفرة)

Cismin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini ileri süren, anti-atomcu tabiat felsefesini temellendirmeye ilişkin bir kelâm ve felsefe terimi.

Sözlükte “atlamak, aniden sıçramak” anlamındaki tafra kelimesi, Mu‘tezile kelâmcılarından Nazzâm’ın mekânsal hareketin imkânını açıklamak amacıyla geliştirdiği teori için kullanılan bir terimdir. Teori öncelikle Hişâm b. Hakem tarafından kullanılmış, fakat günümüze intikal eden şekliyle Nazzâm tarafından geliştirilmiştir. Nesnelerin bölünmeyen parçalardan (atomlar) oluştuğu düşüncesine karşı çıkan Nazzâm nesnelerin zihnen (bilkuvve) sonsuza kadar bölünebileceği görüşünü savunarak (Ebû Rîde, s. 124) kelâmcıların çoğunluğunca benimsenen, “bir nesnenin bir mekândaki bulunuşunun önceki bir bulunuşla öncelenmemesi” şeklindeki hareket tanımını reddetmiştir. Ona göre eğer bir cisim bilkuvve sonsuza kadar bölünebiliyorsa var sayılacak herhangi bir mesafe sonlu olmayacak, bu durumda hareketi açıklamak da imkânsız olacaktır.

Tafra teorisi, hareketin varlığı kabul edilmesi durumunda sonsuz bir mesafenin katedilmesi gerektiğini, bunun da mümkün görülmediğini ileri sürerek hareketin varlığını kabul eden tezi çürütmeyi amaçlayan Zenon’un görüşü ile benzerlik arzeder. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf da Zenon paradokslarına benzer şekilde sonsuza kadar bölünme kabul edildiğinde bir karıncanın asla bir sandalın sonuna ulaşamayacağını söylemiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 263; M. Azîz Nazmî Sâlim, s. 40-41). Nazzâm’a göre bunu aşmanın yolu mesafenin bir kısmını cismin sıçrayarak geçmesidir. Cismin hareket esnasında sonsuza kadar bölünebilen bütün parçaları katetmesi

mümkün değildir. Şu halde hareket eden şey mesafelerin bir kısmını sıçrama yoluyla katetmektedir. Meselâ bir kareyi çapraz olarak kateden bir karınca hedefine karenin iki kenarını dolaşan karıncadan daha önce ulaşır. Bunu açıklamanın yegâne yolu hedefe daha önce ulaşan karıncanın bazı mekânları sıçrayarak geçtiği gerçeğidir (Cüveynî, s. 439). Nazzâm tafra

teorisini açıklamak için bir kuyuya sarkıtılan iki sicim ve üst tarafı alt tarafından daha fazla hareket eden topaç gibi hareketli iki şeyden veya bir cismin iki parçasından birinin diğerini geçtiği bazı örnekler zikretmiştir ki bu örneklerin tamamı öndekinin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini göstermeyi amaçlamaktadır (Eş‘arî, s. 321, 346-347; Cüveynî, s. 434, 441). Nazzâm’ın tafra teorisini, sürekli yaratmanın yanı sıra mûcizelerin imkânını kanıtlamak ve ahlâk alanında insanın sıçrama yapması gerektiğine dikkat çekmek maksadıyla geliştirildiği kabul edilir (Ebû Rîde, s. 131). Kelâmcıların çoğu, cismin ikinci mekâna uğramadan üçüncü mekâna geçemeyeceğini ileri sürerek tafra görüşüne karşı çıkmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 321, 346-347; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 263; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 434, 439, 441; M. Azîz Nazmî Sâlim, İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm ve’l-fikrü’n-naḳdî fi’l-İslâm, İskenderiye 1983, s. 40-41; Ebû Rîde, Min Şüyûḫi’l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 124, 129-131; O. N. H. Leaman, “Ṭafra”, EI² (İng.), X, 83; J. van Ess, “Abū Esḥāq Ebrāhīm b. Sayyār b. Hāneʾ al-Naẓẓām”, EIr., I, 278.

Burhan Köroğlu

TÂGŪT

(الطاغوت)

Hak yoldan saptıran, bazılarınca yaratılmışlık üstü konumunda tutulan varlık anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "azmak, sınırı aşmak" anlamındaki tuğvân (tuğyân) kökünden türeyen bir isim/sıfat olup müfred-cemi ve müzekker-müennesi aynı şekilde kullanılır. Asıl mânası "aşırı derecede azgın ve mütecaviz"dir. Bundan hareketle Allah'tan başka tapınılan ve hak yoldan saptıran her varlık, put, şeytan, kâhin ve sihirbaz tâgūtun kapsamı içinde düşünülmüştür (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṭġv", "ṭġy" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ṭġv", "ṭġy" md.leri). Kur'ân-ı Kerîm'de tuğyan kavramı otuz dokuz yerde geçer; tâgūt ismi sekiz âyette yer alır. Tâgūt dışındaki kullanılışlarda kavram birkaç âyette suyun taşması, gözün hedefini şaşması, terazinin dengesinden saptırılıp eksik tartması gibi anlamlarda kullanılır, diğerlerinde dinî ve ahlâkî alanlardaki aşırılıklar, sapkınlıklar, zulüm ve tecavüzler çerçevesinde geçer. Beş âyette bu kavramla Firavun'un azgınlığına atıf yapılır, dört âyette tuğyân ile küfür birbirinin tamamlayıcısı konumunda zikredilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭġy" md.). Tâgūt kelimesinin yer aldığı sekiz âyetten ikisi İslâmiyet'in Mekke döneminde nâzil olmuştur. Nahl sûresinde geçen âyette (16/36) her ümmete bir peygamber gönderildiği, bunların temel hedeflerinin insanlara tâgūttan uzak durup sadece Allah'a kullukta bulunmayı telkin etmekten ibaret olduğu belirtilir. Zümer sûresindeki âyetlerde ise (39/15-17) Allah'tan başkasına kulluk edenlerin hem kendilerini hem etkileri altında kalan kişileri hüsrana sevkettikleri bildirildikten sonra puta (tâgūt) tapmaktan sakınıp yalnız Allah'a yönelenlerin ebedî mutluluğa ereceği haber verilir. Medenî sûrelerde yer alan âyetlerde (el-Bakara 2/256-257; en-Nisâ 4/51, 60, 76; el-Mâide 5/60) hak dine karşı çıkan bâtıl ehli ve şer odakları konu edinilmiş, bunlara değil Allah'a iman etmenin, tâgūtu değil Cenâb-ı Hakk'ı dost edinmenin ve anlaşmazlıkların çözümü için O'nu hakem kabul etmenin önemi vurgulanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, İslâmiyet'in Medine döneminde Ehl-i kitap'tan olan yahudilerin dinî ve sosyal hayatta alternatif güç konumunu

elde etme yolundaki gayretlerine işaret edilmektedir. Nitekim genelde tâgūtla aynı anlama gelen “cibt” kelimesinin yer aldığı âyetin tefsirinde (en-Nisâ 4/51) bu iki kelimenin yahudilerden Huyey b. Ahtab ile Kâ‘b b. Eşref’i nitelediğini belirten müfessirler vardır (Taberî, V, 182-185; Mâtürîdî, III, 263-265; ayrıca bk. CİBT).

Tâgūt kelimesi Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde, ayrıca Tirmizî’nin es-Sünen’i dışında Kütüb-i Sitte’deki rivayetlerde yer almakta (Wensinck, el-Muʿcem, “ṭġy” md.), genellikle Kur’an’daki kullanılışa paralel olarak hak dinin ve hak mâbudun dışında kalan bâtıl inançları, putları ve şer odaklarını ifade etmektedir. Kelime hadislerde daha ziyade çoğul şekli olan “tavâgīt” biçiminde geçmiştir. Bir hadiste tâgūtlar ve atalar üzerine yemin edilmesi menedilmiş, hadisin diğer rivayetlerinde tâgūtlar Câhiliye dönemindeki putlardan Lât ve Uzzâ ile açıklanmıştır (Buhârî, “Eymân”, 4-6; Müslim, “Eymân” 6).

Tâgūt, 1979 yılında İran’da gerçekleştirilen İslâm devriminden sonra Şiî dünyasında Batı politikasını ve Amerika Birleşik Devletleri karşıtlığını yansıtmak, söz konusu ülkelerin sosyal düzenini ve rejimlerini yermek amacıyla kullanılan bir siyasî slogan haline gelmiştir. Bu yaklaşım diğer İslâm ülkelerinde de kısmen taraftar bulmuş ve tâgūt İslâm karşıtı kabul edilen kişi, kurum, sistem ve anlayışlar için kullanılır olmuştur (krş. The Oxford Encyclopedia, IV, 176).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 128; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, V, 182-185; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 160; III (nşr. Mehmet Boynukalın), s. 263-265, 304-305; IV (nşr. Mehmet Boynukalın), s. 264; VIII (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006, s. 106; XII (nşr. Mustafa Yavuz), İstanbul 2008, s. 315; Elmalılı, Hak Dini, II, 868-871, 1368, 1383; IV, 2513; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 202-203; M. Kropp, “Beyond Single Words: Maʾide-Shaytan-Jibt and Taghut”, The

Qur'ān in its Historical Context (ed. G. S. Reynolds), New York 2008, s. 208-213; W. Atallah, "Gibt et tagut dans le Coran", Arabica, XVII/1, Leiden 1970, s. 69-82; H. Rahman, "Jibt, Taghut and the Tahkim of the Umma", a.e., XXIX/1 (1982), s. 50-59; Abdullah el-Cübûrî, "eṭ-Ṭâġūt fi'l-ʿArabiyye", el-Mevrid, XXX/1, Bağdad 1423/2002, s. 13-25; T. Fahd, "Ṭāg̲h̲ūt", EI² (İng.), X, 93-94; Moojan Momen, "Ṭāghūt", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, IV, 176.

Metin Yurdagür

TAĞLÎB

(التغليب)

Aralarında ilgi bulunan iki şeyden birinin lafzının diğerine tercih edilerek her iki şey için kullanılması anlamında bir terim.

Sözlükte “yenmek, üstün gelmek” anlamındaki galebe masdarından türeyen tağlîb “galip getirmek, çoğunluğa göre hükmetmek” anlamına gelir. Arap dilinin kadîm anlatım şekillerinden olan tağlîb, meânî ilminin konuları arasında zâhirî (sözlük) mânasından başka mâna bildiren söz çeşitlerinden sayılan bir ifade tarzıdır (Abdülfettâh Besyûnî, I, 290). Ancak Sübkî tağlîbe bedî‘ nevileri arasında da yer vererek onu edebî bir sanat şeklinde göstermektedir (‘Arûsü’l-efrâḥ, IV, 473). Gerek anlatım biçimi gerekse edebî sanat olarak tağlîb, “aralarındaki bir ilgiden dolayı

bir lafzı diğer lafzı ve anlamını kapsayacak biçimde kullanmak” demektir. Bu sanata tağlîb adının verilmesinin sebebi bir lafzın diğerine üstün tutulup tercih edilmesidir. Meselâ “ebeveyn” kelimesinin zâhirî anlamı “iki baba” olduğu halde “eb” “üm” (anne) kelimesine galip getirilerek annenin lafzını ve anlamını ifade edecek şekilde ikil biçime (tağlîb tesniyesi) dönüştürülmüştür. Tağlîb, daha ziyade galip getirilen lafzın ikil şekline çevrilmek suretiyle gerçekleştiğinden nahiv ilminde de söz konusu edilmiş, gerçek ikil değil ona mülhak olan türlerden sayılmıştır. Çünkü gerçek ikilde ikili meydana getiren her iki öğe de aynı anlamı belirtir: Kalemân (kalem + kalem) “iki kalem” gibi. Halbuki tesniyeye mülhak tağlîbde onu oluşturan iki öğe farklıdır. Bu farklılık üç tağlîb çeşidini ortaya çıkarır. 1. Hem lafız hem anlamları farklı olan: “Eb + üm” anlamında ebeveyn gibi. 2. Lafızlarının harfleri aynı, harekeleri farklı olan: “Ömer (b. Hattâb) + Amr (b. Hişâm = Ebû Cehil)” anlamında Ömereyn gibi. “Ömereyn” ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de kastedilmiştir. Müberred, bununla Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz’in kastedildiğine dair görüşü, Cemel Savaşı’nda Hz. Ali’ye “Bize Ömereyn’in (Ebû Bekir + Ömer) sünneti verildi” denilmesini delil getirerek doğru bulmaz (el-Kâmil, I, 187). 3. Harf ve hareke bakımından lafızları aynı, anlamları farklı olan: “Göz + göze” (pınar) anlamında ayneyn

gibi (Abbas Hasan, I, 118). İster tesniye şeklinde ister başka şekillerde gelsin her durumda tağlîbin galip ve mağlûp olmak üzere iki unsuru vardır. Galip unsur söz içinde geçen, mağlûp unsur ise lafzı ve mânası galip unsurun lafzıyla anlatılan ve söz içinde geçmeyen öğedir. Bu iki öğe arasında biri söylenince diğerinin akla gelmesi (telâzüm/tesâhüb), birbirine benzeme (teşâbüh), tanınmışlık (mâlûmiyet) gibi ilgiler bulunur. "Ömereyn"de (Hz. Ömer + Hz. Ebû Bekir) telâzüm/tesâhüb, "kamereyn"de (ay + güneş) teşâbüh ilgisi mevcuttur.

Sîbeveyhi tağlîb üslûbuna ilk dikkat çeken dil âlimlerinden biridir. Müzekkerin müennese galip geldiğini bir kural olarak belirttikten sonra çok sayıda müennesin yanında bir müzekker unsur bulunursa ibarenin tağlîb yoluyla müzekker şeklinde düzenleneceğini örneklerle açıklamıştır (Kitâbü Sîbeveyhi, III, 561-563). Aynı konuyu Müberred de ele almıştır (el-Kâ-mil, III, 1173). Arap dilinin, bütün kelimeleri eriller-dişiller şeklinde iki kategoriye ayrılan bir yapıya sahip bulunması sebebiyle tağlîb üslûbu çerçevesinde kadınların erkeklerle ortak olduğu birçok husus, iş ve eylem eril kiple ifade edilir. Kur'an'da eril kiple yer alan "ey iman edenler", "namaz kılınız", "oruç tutunuz" ifadeleri bunun örneklerinden bazılarıdır. Ancak fiil ve amel kadınlara özgü ise veya kadınları özel bir şekilde ilgilendiriyorsa dişil kip kullanılır. Cennet ve nimetleriyle cehennem ve azabına dair âyetlerde eril kiplerin kullanılması tağlîb üslûbunun bir gereğidir. Bilhassa ikil kiple gelen tağlîbler nahiv âlimlerinin çoğunluğuna göre semâî olup kıyas yoluyla üretilemez. Fakat bazı âlimler aralarındaki ilgi, benzeşme ve ayrılmazlık, biri söylenince diğerini hemen akla getirecek şekilde güçlü olup karışıklığa meydan vermeyecekse tağlîbin kıyasla da üretilebileceğini ileri sürmüştür (Abbas Hasan, I, 118; Mîşâl Âsî - Emîl Bedi' Ya'kūb, I, 443). Tağlîb çeşitlerinin hepsi mecazdır, çünkü tağlîbde bir lafız hem kendi anlamını hem de mağlûp unsurun lafız ve mânasını kapsamaktadır. Bu sebeple kendi anlamına delâlet eden yanı hakikat, diğer öğenin anlamına delâlet eden yanı mecazdır (krş. Abbas Hasan, I, 118). Tağlîb üslûbu mücâvere, musâhabe, müşâkele ve umûmü'l-mecâz gibi alâkalarla mürsel mecazdan sayılmıştır (Teftâzânî, II, 50-55; Zerkeşî, III, 312).

Tağlîbde lafzın galip unsura tercih edilmesinde erkeklik, önem, güç ve kudret, akıllılık, ekseriyet, fesahat, belâgat, lafız ve anlam bakımından

üstünlük, lafzî hafiflik, şöhret ve şeref gibi sebepler zikredilmiş, bunlara bağlı olarak birçok tağlîb türü tesbit edilmiştir. 1. Müzekkerin müennese tağlîbi. "Şems ve kamer" anlamında kamereyn kelimesi bunun örneklerinden biridir. Şems ortası sâkin olduğu için daha hafif sayılmasına rağmen kamerin eril olması tercih sebebi teşkil etmiştir. "وجمع الشمس والقمر" âyetinde (el-Kıyâme 75/9) fiilin eril özneye uygun bulunması ve Hz. Meryem'den söz eden "وكانت من القانتين" âyetinde (et-Tahrîm 66/12) "القانتات" yerine "القانتين" eril sîganın gelmesi bu nevi tağlîbdendir. İkinci örnekte Hz. Meryem'in kunutta (taat ve takvâ) erkekler derecesine ulaştığına tağlîb üslûbu ile işaret edilmiştir (Zerkeşî, III, 302-303; İbn Ya'kūb el-Mağribî, II, 52-53). Müennesin müzekkere tağ-lîbi nâdirdir. 2. Lafız itibariyle daha hafif olanın ağır olana tağlîbi. İbn Sîde'ye göre (el-Muḥkem, II, 109) "Ebû Bekir + Ömer" anlamında Ömereyn kelimesi bu türdendir. Ömer terkip halinde bulunan Ebû Bekir'den daha hafif görülmüştür. İbnü'l-Hâcib, Ömer'in bütün faziletlerinin Ebû Bekir'de toplandığını ve bunun alt düzeydekinin üste tağlîbi nevinden sayıldığını belirtmiştir. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'a göre ise hilâfet günlerinin daha uzun, kendisinin daha meşhur ve daha müessir olması sebebiyle Ömer lafzı tercih edilmiştir (İbnü's-Sikkît, s. 402; Zerkeşî, III, 312-313). 3. Daha meşhur ve üstün konumda olanın böyle olmayana tağlîbi. "Mağrib + meşrik" anlamında meşrikayn gibi (ez-Zuhruf 43/38). Çünkü doğu yönü batı yönüne göre daha meşhur ve değerlidir (a.g.e., a.y.). 4. Akıllı varlıkların diğerlerine tağlî-bi. Nûr sûresinde (24/45) insanlar ve hayvanlar "dâbbe" kavramı içinde zikredildikten sonra her iki kategoriyi kapsayacak şekilde insanlara has zamirin (hüm) getirilmesi gibi. 5. Sayıca çok olanın aza tağlî-bi. İman etmeyenlerin Şuayb'ı ve ona iman edenleri kastederek, "Veya siz bizim dinimize geri dönersiniz" demeleri gibi (el-A'râf 7/88). Bu örnekte müminlere ait olan geri dönme fiili tağlîb yoluyla Şuayb'ı da kapsamaktadır; halbuki Şuayb hiçbir zaman onların dinini benimsememişti ki geri dönmesi söz konusu olsun (a.g.e., III, 309). 6. Çoğul kipinin ikil ve tekil kipe tağlîbi. Yûnus sûresinin 87. âyetinde Hz. Mûsâ ve Hârûn'dan ikil kiple söz edilirken âyetin devamında, "Evlerinizi namaz kılınacak mekânlar haline getirin ve hepiniz namazı eda edin" buyurularak tağlîb yoluyla çoğul kipinin kullanılmasının sebebi, bu amellerin sadece Mûsâ ve Hârûn'a yönelik değil her mükellefi kapsadığını ifade etmektir (Bes-yûnî, I, 291-292). 7. Muhatabın gāibe tağ-lîbi. Neml sûresinin 55. âyetinde geçen "بل أنتم قوم تجهلون" (Doğrusu siz beyinsizliği seçmiş bir toplumsunuz) ifadesinin son kelimesi kurala göre يجهلون şeklinde

gāib sîgasında olması gerekirken muhatap zamiri olan “أنتم” alâkasıyla muhatap biçiminde gelmiştir. 8. Kuvvetli olanın zayıfa tağlîbi. Ebeveyn ile vâlideynde babanın anneye tağlîbi bu kabildendir. Daha büyük ve daha geniş olanın böyle olmayana tağlîbi de bu gruba dahildir. Bahr kelimesinin aynı zamanda “nehir” anlamında kullanıldığı “وما يستوى البحران” (İki deniz [ırmak + deniz] eşit olamaz) âyetinde olduğu gibi (Fâtır 35/12). 9. Özelin genele tağ-lîbi. “İşte bu, iki elinin önceden yapıp gönderdiği amellerin yüzündendir” beyanında (el-Hac 22/10) işlerin çoğu iki elle yapıldığı için bütün organların işlediği amelleri kapsamak üzere tağlîb üslûbu ile ifade edilmiştir. Kemalpaşazâde’nin Risâle fî taḥḳīḳi’t-taġlîb, Gelenbevî’nin Türkçe

Risâle-i Tağlîb ve Muhammed Emîn el-Muhibbî’nin Cene’l-cenneteyn fî nevʿayi’l-müs̱enneyeyn adlı eseri bu konudaki müstakil çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1089-1090; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1972, III, 561-563; İbnü’s-Sikkît, Iṣlâḥu’l-manṭıḳ (nşr. Ahmed M. Şâkir - Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1987, s. 394-402; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I, 186-188, 366-367; III, 1173; İbn Sîde, el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-aʿẓam (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1391/1971, II, 109; İbnü’ş-Şecerî, el-Emâlî (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî), Kahire 1413/1992, I, 19-20; İbn Usfûr el-İşbîlî, Şerḥu Cümeli’z-Zeccâcî (nşr. Fevvâz eş-Şa‘‘âr), Beyrut 1419/1998, I, 68-71; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 181-182; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 293-294; Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü’l-efrâḥ (Şürûḥu’t-Telḫîṣ içinde), Kahire 1937, II, 50-55; IV, 473; Teftâzânî, el-Muḫtaṣar (a.e. içinde), II, 50-55; Zerkeşî, el-Burhân, III, 302-313; İbn Ya‘kūb el-Mağribî, Mevâhibü’l-fettâḥ (Şürûḥu’t-Telḫîṣ içinde), Kahire 1937, II, 50-55; Abbas Hasan, en-Naḥvü’l-vâfî, Kahire 1975, I, 118-119; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 443; Besyûnî

Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-meʿânî, Kahire 1408/1987, I, 290-292; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 393-394.

İsmail Durmuş

TAĞLİB (Benî Tağlib)

(بنو تغلب)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Adnânîler'den Benî Rebîa'nın Benî Bekir b. Vâil gibi başlıca kollarından biridir. Kabileye adını veren Tağlib b. Vâil'in asıl isminin Disâr olduğu, düşmanlarına galip gelmesi yolundaki babasının temennisiyle Tağlib diye adlandırıldığı kaydedilir (İbn Hazm, s. 302). Bu kabileye nisbet edilenler Tağlebî (Tağlibî) şeklinde anılır. Ganm, Evs ve İmrân adlarında üç oğlu bulunan Tağlib'in soyu daha ziyade Ganm vasıtasıyla devam etmiştir. Bekir b. Hubeyb b. Amr b. Ganm'ın altı oğlu (Cüşem, Mâlik, Amr, Sa'lebe, Hâris, Muâviye) ve onların soyundan gelenler kabilenin başlıca kollarını oluşturmakta, bunlara Arâkım denilmektedir. Benî Züheyr b. Cüşem, Benî Attâb b. Sa'd b. Züheyr, Benî Şu'be, Benî Hamdân kabilenin önemli alt kolları arasındadır. Başlangıçta Tihâme bölgesinde yaşayan Benî Tağlib zamanla Hicaz, Necid ve Bahreyn'e yayıldı. Daha sonra kuzeye doğru ilerleyip İslâm'dan sonra da devam eden bir süreçte Irak ve Suriye'nin yanı sıra el-Cezîre bölgesindeki Diyârırebîa'ya, özellikle Musul, Sincar ve Nusaybin çevresine göç etti. Böylece kabile, Bizans ve Sâsânîler'in yanı sıra onların müttefiki olan Gassânî ve Lahmîler'e komşu oldu. Bölgede genellikle Hıristiyanlık hâkim olduğundan Benî Tağlib mensupları diğer birçok Arap kabilesi gibi çoğunlukla bu dine girdiler. Araplar'ın en büyük ve güçlü kabilelerinden olan Benî Tağlib bilhassa Câhiliye döneminde savaşçılığı ve saldırganlığıyla meşhurdu.

Sâsânî İmparatoru II. Sâbûr (Şâpûr, 309-379), Suriye seferinde Benî Tağlib'e ait topraklara saldırarak çok sayıda esir alıp bunları Bahreyn, Dârîn ve çevresine nakletti (Taberî, II, 57). Kabile V-VI. yüzyıllarda Kuzey ve Orta Arabistan'da devlet kuran Kindeliler'in hâkimiyetine girdi ve Kinde Hükümdarı Hâris b. Amr'ın 525'te Hîre'yi egemenliği altına almasına yardımcı oldu.

Yemen hâkimiyetini kabul eden Rebîa ve Mudar kabileleri, Yevmü Hazâz

adı verilen savaşta Benî Tağlib'in reisi Küleyb (Vâil) b. Rebîa ve meşhur savaşçısı Seffâh lakaplı Seleme b. Hâlid et-Tağlibî kumandasında kazandığı büyük galibiyetle Yemen hâkimiyetinden kurtuldular. Bu başarıda önemli rol oynayan Benî Tağlib reisi Küleyb b. Rebîa, Rebîa ve Mudar kabileleri tarafından lider olarak tanındı. Ancak zamanla yetkilerini aşan bazı davranışları yüzünden kabilelerin nefretini kazandı; kayınbiraderi ve Benî Bekir b. Vâil'in ileri gelenlerinden olan Cessâs b. Mürre tarafından öldürüldü. Zira Küleyb, Cessâs b. Mürre'nin teyzesi Besûs bint Münkız et-Temîmî'nin bir dişi devesini kendisine ait otlağa girdiği için yaralamıştı. Küleyb'in şair kardeşi Mühelhil'in ağabeyinin öcünü almak için harekete geçmesiyle Câhiliye devrinde Arap kabileleri arasında yaşanan savaşların (eyyâmü'l-Arab) en meşhurlarından biri olan Besûs savaşı başlamış oldu. Aralıklarla kırk yıl devam eden mücadele Yevmü tehâlükı'l-limem (Yevmü't-tehâlük) adı verilen son savaşta Benî Bekir b. Vâil'in Benî Tağlib'e karşı kesin zafer kazanmasıyla sona erdi (525). Lahmî Kralı III. Münzir'in devreye girmesiyle iki taraf arasında Zülmecâz'da anlaşma yapıldı. 528 yılında Lahmî Kralı III. Münzir'e yenilen Kinde Hükümdarı Hâris b. Amr tahttan çekilip topraklarını dört oğlu arasında bölüştürdüğü sırada oğlu Şürahbîl'i Bekir b. Vâil, Seleme'yi de Tağlib kabilesine melik tayin etti. Hâris b. Amr'ın ölümünün ardından Şürahbîl ile Seleme arasında meydana gelen mücadelede her iki kabile kendi meliklerinin yanında birbiriyle savaştı. 530'da Kûfe ile Basra arasında Külâb denilen yerde yapılan ve Yevmü'l-Külâbi'l-evvel adıyla bilinen savaş Şürahbîl'in, Benî Tağlib mensubu Ebû Haneş Usaym b. Nu'mân tarafından öldürülmesiyle sonuçlandı. Lahmîler yeniden Hîre'nin kontrolünü ele geçirince Tağlib kabilesi onlara destek verdi. İslâm'ın doğuş yıllarına yakın bir zamanda Benî Bekir b. Vâil ile Sâsânîler arasında cereyan eden ve Sâsânîler'in yenilgisiyle sonuçlanan Zûkār savaşında Benî Tağlib, Sâsânîler tarafında yer aldı.

Hicretin 9. yılında (630) Medine'ye gelip Hz. Peygamber'le görüşen ve bir kısmı müslüman olan on altı kişilik Benî Tağlib heyeti hıristiyan kalmak isteyen Benî Tağlibliler'e izin verilmesini istedi. Resûl-i Ekrem çocukların vaftiz edilmemesi şartıyla bu isteği kabul etti (İbn Sa'd, I, 316). Tağlib kabilesi, Resûlullah'ın vefatının ardından el-Cezîre bölgesinde peygamberlik iddiasında bulunan ve anne tarafından Tağlib'e mensup olduğu rivayet edilen Secâh'ı destekledi. Irak ve Suriye fetihlerinde Sâsânî

ve Bizans orduları safında savaşan hıristiyan Arap kabileleri arasında Benî Tağlib de bulunmaktaydı. Hâlid b. Velîd, 12 (634) yılında Enbâr'ı fethettikten sonra Sâsânî kuvvetlerine destek veren Nemir, Tağlib ve İyâd kabilelerini ağır bir yenilgiye uğrattı. Ayrıca Suriye'ye doğru ilerlerken Rebîa b. Büceyr kumandasında toplanan bazı mürted Benî Tağlib mensuplarının üzerine yürüyüp ele geçirdiği ganimet ve esirleri Hz. Ebû Bekir'e gönderdi. Hz. Ömer döneminde el-Cezîre bölgesi fethedilince burada yaşayan Tağlibliler hıristiyan kalmak şartıyla antlaşmaya razı oldular, ancak kendilerini küçültücü buldukları cizyeyi ödemek istemediler. Benî Tağlib'in Bizans'a katılması ihtimalini dikkate alan Hz. Ömer, diğer gayri müslimlere yapılan uygulamalardan farklı olarak bu kabileden cizye yerine zekât nisbetinin iki katı vergi alınmasını istedi. Ayrıca kabile mensuplarının çocuklarını vaftiz ettirmemeleri ve içlerinden müslüman olmak isteyenlere engel olmamaları şart koşuldu. Sıffîn Savaşı'nda Muâviye b. Ebû Süfyân taraftarları arasında bazı Tağlibliler de vardı. Muâviye'nin şairi Kâ'b b. Cuayl et-Tağlibî bunlardandı.

Genellikle Emevî yanlısı olan Benî Tağlib mensupları Harre Savaşı'nda (63/683) Yezîd b. Muâviye'nin, Mercirâhit Savaşı'n-da (64/684) Mervân b. Hakem'in ordusunda yer aldı. Yemenî ve Mudarî Arap

kabileleri arasındaki mücadelede bir süre Benî Kelb'e karşı Kayslılar'ı destekleyen Benî Tağlib, Kelbîler'in yenilmesinden sonra Kayslılar'la ihtilâfa düştü. Galibiyetin el değiştirdiği birkaç savaşın ardından bölgede yaşayan göçebe ve yerleşik Benî Tağlibliler, İbn Hevber kumandasında Haşşâk nehri kenarında bir araya geldiler. Benî Tağlib'in üstünlüğüyle sonuçlanan savaş (70/689) Yevmü'l-Haşşâk (Yevmü'l-Arâkım, Yevmü Sincâr) adıyla bilinmektedir. Daha sonra Kayslılar ile Benî Tağlib arasında Musul topraklarında Dicle'nin batı yakasında kalan Kuheyl mevkiinde yapılan şiddetli savaşta Tağlibliler yenildi (Belâzürî, Ensâb, V, 313-331; İbnü'l-Esîr, IV, 309-322).

Benî Tağlib mensuplarının bir kısmı Emevîler ve Abbâsîler döneminde vali ve kumandan tayin edildi. Son Emevî halifesi II. Mervân döneminde Hişâm b. Amr b. Bistâm et-Tağlibî, Musul ve el-Cezîre valisi idi. Hişâm, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından 151 (768) yılında Sind valiliğine gönderildi. Halife Mehdî-Billâh devrinde Bistâm b. Amr et-Tağlibî, Sind ve

ardından Azerbaycan valiliğine getirildi. 177 (793) yılında Bizans topraklarına düzenlenen seferin kumandanı Abdürrezzâk b. Abdülhamîd et-Tağlibî idi. 197 (813) yılında Halife Emîn tarafından Musul valiliğine tayin edilen Hasan b. Ömer b. Hattâb et-Tağlibî bir süre sonra Cizre şehrini kurdu. Me'mûn döneminde şair Amr b. Külsûm'ün soyundan gelen Tavk b. Mâlik, Diyârırebîa valiliğine getirildi. Oğlu Mâlik b. Tavk b. Mâlik, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah devirlerinde Dımaşk ve Ürdün valiliği yaptı ve Rahbe şehrini kurdu. 261'de (875) Hıdır b. Ahmed et-Tağlibî, Halife Mu'temid-Alellah Ahmed b. Ca'fer tarafından Musul valiliğine tayin edildi. Benî Tağlib'e mensup olup III. (IX.) yüzyılda Musul'a yerleşen Hamdânîler, Abbâsîler'e vali ve kumandan olarak özellikle Hâricîler ve Karmatîler'e karşı mücadelede önemli hizmetlerde bulundular. Hamdânîler, IV. (X.) yüzyılda Musul ve çevresiyle Kuzey Suriye'de hüküm süren bir hânedan kurdular. Benî Tağlib kabilesinden çok sayıda şair yetişmiştir. Küleyb b. Rebîa'nın kardeşi Mühelhil, Amr b. Külsûm, Câbir b. Hüney et-Tağlibî, Kâ'b b. Cuayl, Ahtal, Kutâmî, Külsûm b. Amr el-Attâbî ve Ebû Firâs el-Hamdânî bunlar arasındadır. Benî Tağlib ile aynı adı taşıyan Benî Tağlib b. Hulvân kabilesi Araplar'ın Kahtânîler koluna mensuptur. Meşhur Kelb kabilesi Benî Tağlib b. Hulvân'ın önemli kollarındandır (İbn Hazm, s. 452).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 129-130; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 564-575; Ma'mer b. Müsennâ, Eyyâmü'l-ʿArab ḳable'l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, II, 29, 45, 165, 489, 579, 605; Nasr b. Müzâhim, Vakʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 486, 549; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 316; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 202, 234, 249-250, 255, 300, 370; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 108, 144, 160, 260-263, 355; a.mlf., Ensâb, V, 313-331; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 57; III, 269, 376-377, 383-384; VII, 439; VIII, 33, 123, 140, 255; ayrıca bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 335-339; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi's-sebʿi'ṭ-ṭıvâli'l-Câhiliyyât (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1993, s. 369-371; Ebü'l-

Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VIII, 280 vd.; XI, 52 vd.; İbn Hazm, Cemhere, s. 302-307, 452; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 61-63; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Kurtubî, et-Taʿrîf fi’l-ensâb ve’t-tenvîh li-ẕevi’l-aḥsâb (nşr. Sa‘d Abdülmaksûd Zalâm), Kahire 1990, s. 115-118; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 309-322; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 175-177, 405-406, 408, 410; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-Câhiliyye, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), s. 46, 109, 142-168; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 489-500; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 120-123; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 398-399; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 150-161; Irfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Washington 1995, I/1, s. 648; Selmân es-Safvânî, Târîḫu’l-ḥurûbi’l-ʿArabiyye beyne Bekr ve Taġlib (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb - Âişe et-Tihâmî), Kahire 1998; H. Kindermann, “Taglib”, İA, XI, 620-627; M. Lecker, “Tag̲h̲lib b. Wāʾil”, EI² (İng.), X, 89-93.

Casim Avcı

TAĞLİBİYYE

(التغلبيّة)

Sa‘diyye tarikatının Ebû Tağlib Muhammed b. Sâlim eş-Şeybânî’ye (XVII. yüzyıl) nisbet edilen bir kolu

(bk. SA‘DİYYE).

TAĞLÎZ

(التغليظ)

Arap alfabesine ait lâm harfinin kalın okunmasını ifade eden bir terim

(bk. HARF).

TAĞRİB

(bk. SÜRGÜN).

TAĞRİM

(bk. GARÂMET).

TAĞRÎR

(التغرير)

İvazlı akidlerde taraflardan birinin diğerini aldatması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir kimseyi yanıltmak, aldatmak, tehlikeye atmak” anlamındaki tağrîr fıkıh terimi olarak satım, icâre vb. ivazlı akidlerde taraflardan birinin ya da onunla irtibatlı üçüncü kişinin söz veya davranışı ile diğer tarafı kasten aldatmasını ifade eder. Fıkıh literatüründe bu fiil için hılâbe, gış, tedlîs, hıyânet, hud‘a/hıdâ‘ gibi kelimeler de kullanılır. Bunların bir kısmı bağlama göre özel anlamlara sahiptir. Meselâ gış “bir şeyin gerçek durumunu değiştirme, hukukî işlemin konusunda veya bedelinde mevcut olmayan iyi bir özelliği varmış ya da olumsuz bir özelliği yokmuş gibi gösterme”; tedlîs “genellikle akid sırasında malın kusurunu veya hoş görülmeyen bir özelliğini gizleme”; hıyanet “güvene dayalı akidlerde gerçeğe aykırı beyanda bulunma”; tağrîr “daha çok sözlü olarak aldatma” mânasındadır. Ancak fıkıh eserlerinde birbirinin yerine kullanılabildiği için bu kavramlardan hangisinin daha kapsamlı olduğu hususunda farklı yorumlar yapılmıştır. Klasik fıkıh literatüründe değişik konular arasına serpiştirilmiş biçimde ele alınan irade ayıpları için çağdaş yazarlarca değişik tasnifler benimsenmekle birlikte bu tasniflerin hepsinde aldatma (tedlîs, hılâbe), tarafların gerçek iradeleriyle irade beyanları arasında uyumsuzluk meydana getiren bir irade ayıbı olarak yer alır (bk. İRADE). Çağdaş İslâm ülkelerinin medenî kanunlarında bu anlamı karşılamak için tağrîr veya tedlîs teriminin tercih edildiği, bazılarında ise ikisinin birlikte kullanıldığı görülür. Aynı kökten türeyen ve gerek sözlük anlamı gerekse haksız kazanç sağlamanın amaçlanması bakımından tağrîr ile aynı olan garar mahiyet ve hükümleri açısından önemli farklılıklar taşır (bk. GARAR). İki taraflı ivazlı akidlerde bedeller arasındaki açık nisbetsizliği ifade eden gabn teriminin de tağrîrle bir anlam ve hüküm ilişkisi vardır; ancak gabnin tek kaynağı tağrîr değildir. Tağrîrin Türk hukuk dilindeki karşılığı hiledir. Kur’ân-ı Kerîm’de tağrîr yer almamakla birlikte aynı kökten türeyen birçok kelime “aldatma, aldanma” vb. anlamlarda geçmekte,

“had‘” kökünden bazı kelimeler de münafıkların Allah’ı, Peygamber’i ve inananları aldatma çabaları bağlamında

kullanılmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġrr”, “ḫdʿa” md.leri). Hadislerde de tağrîr kelimesi yer almamakla birlikte yine aynı kökten gelen birçok kelime “aldatma, aldanma” vb. mânalarda, had‘ ve gış kökünden bazı kelimeler “alışverişte ve diğer hususlarda aldatma” anlamında ve “hılâbe” (خلابة) kelimesi “alışverişte aldatma” mânasında geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ġrr”, “ḫdʿa”, “ġşş”, “ḫlb” md.leri).

Kur’an’da ticarî ilişkilerin karşılıklı rızaya dayanması ilkesi vurgulanıp aldatma vb. bâtıl yollarla kazanç sağlama yasaklandığı gibi (el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29, 161) özellikle alışverişlerde ölçü ve tartının tam yapılması, hileli yollarla insanların mallarının eksiltilmemesi istenmiş ve buna aykırı davrananların helâk olacağı bildirilmiştir (el-A‘râf 7/85; er-Rahmân 55/9; el-Mutaffifîn 83/1-3). Ticarî ve sosyal ilişkilerde aldatma yasağı değişik ifade ve üslûplarla hadislerde de yer almış, bilhassa satılacak deve ve davarların memelerindeki sütü biriktirmeyi yasaklayan ve literatürde “musarrât hadisi” diye bilinen rivayet fakihlerin fiilî tağrîrle ilgili değişik bakış açılarının esas delilini oluşturmuştur. Hile ve sahtekârlık yaparak insanları aldatmanın dünyevî ve uhrevî sorumluluk gerektiren bir davranış ve bu yolla elde edilen kazancın haram olduğu kabul edilmekle birlikte fıkıhta ilke olarak ticarî ve sosyal ilişkilerde güven ve istikrar ortamının korunmasına, ciddi bir ihlâl veya gerekçe olmadıkça akidlerin bozulmamasına önem verildiği için tağrîr vb. irade kusurlarının yapılan akidler üzerindeki etki derecesi ve sonuçları tartışılmış, bu konuda oldukça ayrıntılı bir tağrîr/tedlîs doktrini geliştirilmiştir (bk. HİLE). Bu çerçevede güven esasına dayalı akidlerde yanıltıcı sözler söylenmesi ve yalan beyanda bulunulması akdin hükümlerini doğrudan etkileyen bir durumdur (bk. İSTİRSÂL; MURÂBAHA; TEVLİYE; VADÎA). Fakihlerin bir kısmına göre pazarlığa dayalı satışlardaki (müsâveme), “Daha önce şu fiyatı verdiler, vermedim” veya, “Maliyeti şu, bundan aşağısı zarar eder” gibi beyanlar, gerçeğe aykırı olması ve satımın gabn-i fâhiş içermesi durumunda alıcı için akdi feshetme yetkisi veren sözlü tağrîr kabul edilmiştir. Tağrîr, satıcının muhatabını aldatmak amacıyla sözleşmeye konu olan malda kendisi tarafından bilinen bir kusuru açıklamayıp susması gibi olumsuz davranışlarla da meydana gelebilir. Buna “tağ-rîr bi’l-kitmân”

denilmektedir. Fakihlerin çoğunluğu, bu durumda alıcının sözleşmeyi bozma olduğu gibi kabul etme hususunda muhayyer sayılması için gizlenen kusurun ayıp muhayyerliği doğuracak ölçüde olmasını şart koşarken Mâlikîler kusur ne olursa olsun bu muhayyerliğin tanınacağı görüşündedir (ayrıca bk. AYIP). Öte yandan üçüncü kişilerin katkısıyla meydana gelen aldatma şekilleri arasında, bir satım akdinde mal sahibiyle anlaşmalı üçüncü kişinin satın almak niyeti olmadığı halde gerçek müşterileri kandırmak için alıcı gibi görünüp satışa arzedilmiş mala değerinden fazla fiyat teklif etmesi anlamına gelen "neceş" özel bir yer tutar (bk. MÜZAYEDE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ġrr", "dls" md.leri; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 220-233; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 137-140; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 149-243; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, II, 38-40; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), IV, 355-376; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Riyad 1423/2003, IV, 432-443; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VI, 38-126; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 36-38, 50-65; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire, ts. (Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), V, 187-189, 206-213, 239-247; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 586-600; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 374-386; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 146-174; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, II, 425-431; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 487-636; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 606-705; Muhammed Vefâ, Büyûʿü't-taġrîr ve't-tedlîs: Beyʿu'l-meʿîb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-vażʿî el-Mıṣrî, Kahire 1990; Abdullah b. Nâsır es-Silmî, el-Ġış ve es̱eruhû fi'l-ʿuḳūd, Riyad 1425/2004; Abdüsselam Arı, "Fıkıh Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma (Hile)", İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, İstanbul 1999, s. 247-261; "Beyʿu'l-emâne", Mv.F, IX, 48-52; "Tevliye", a.e., XIV, 195-202; "Vadîʿa", a.e., XLIV, 5-7; "İstirsâl", a.e., III, 296; "Tedlîs", a.e., XI,

126-130; “Ġışş”, a.e., XXXI, 218-228; “Neceş”, a.e., XL, 118-120; “Ḫıyârü’l-ġabn”, a.e., XX, 148-153; “Ḫıyâne”, a.e., XX, 185-186; “Beyʿ menhî ʿanh”, a.e., IX, 220-223; “Taṣriye”, a.e., XII, 74-77; M. Y. Izzi Dien, “Tag̲h̲rīr”, EI^{2}, X, 93.

Hacı Mehmet Günay

TAĞYÎR

(التغيير)

Vezin gereği lafzın başka bir şekle dönüştürülmesi anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte “değiştirmek” mânasına gelen tağyîr “kelimelerde harekeleme ve noktalama hataları yapmak” anlamında kullanılmıştır. Edebiyat terimi şeklinde ilk defa Kudâme b. Ca‘fer tarafından (İdrîs en-Nâkūrî, s. 361-362) şiirde lafızla veznin uyuşmasına dair kusurlar arasında sayılmış, “vezin gereği lafzın halinin ve şeklinin bir başka şekle dönüştürülmesi” diye tanımlanmış, örnek olarak Nâbiga ez-Zübyânî’nin şu beyti kaydedilmiştir:

“وكل صموت نثلة تبعية / ونسج سليم كل قضاء ذائل” (Büyük Yemen krallarına ait her ağır ve bol zırh ve Süleyman dokuması her etekli ve çivili zırh). Beyitte Hz. Süleyman’ın ismi vezin gereği Süleym’e dönüştürülmüştür; aslında şair zırh yapmasıyla tanınan Ebû Süleyman’ı (Dâvûd) kastetmektedir. Bunun gibi Esved b. Ya‘fur’un “ودعا بمحكمة أمين سكها / من نسج داود أبي سلام” (Çivileri güvenli ve Sellâm’ın babası Dâvûd dokuması sağlam bir zırh getirilmesini istedi) beytinde Süleyman’ın ismi Sellâm şeklinde yazılmıştır (Naḳdü’ş-şiʿr, s. 207-208).

Tağyîr daha çok zarûrât-ı şi‘riyye kapsamında incelenir. Ebû Saîd es-Sîrâfî, Süleyman isminin Süleym biçimine dönüştürülmesini özel isimlerin hem nesirde hem şiirde değiştirilebileceği şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre bu kelimedeki değişiklik gramer açısından iki türlü açıklanabilir: Telaffuzun kolaylaştırılması amacıyla elif ve nûn harflerinin düşürülmesi, yine söylenişi kolaylaştırmak için kelimede zâit harfler olan yâ, elif ve “nûn”un düşürülüp küçültme ismi haline getirilmesi. Buna göre verilen örnekte kurallı bir tağyîr bulunmaktadır. Süleyman’ın Sellâm’a çevrildiği ikinci örnekte ise böyle bir kural söz konusu değildir. Sîrâfî’ye göre bu, şiirde câiz olmakla birlikte nesirde câiz sayılmayan türe örnek teşkil etmektedir (Żarûretü’ş-şiʿr, s. 142-145). İbn Reşîḳ el-Kayrevânî tağyîri şiirde kaçınılması gereken hususlar arasında saymış, ancak bu türden

değişikliklere eski şairlerde çokça rastlanıldığına dikkat çekmiş, onların Arapça'nın aslî sahipleri olmaları dolayısıyla mâzur görülebileceğini, fakat sonraki şairlerde hoş karşılanamayacağını ifade etmiştir; ayrıca yukarıdaki ilk örnekte yer alan kusurun ikincisine göre daha hafif olduğunu belirtmiştir (el-ʿUmde, II, 267-269). Tağyîri belâgat terimi kabul edenler de vardır. Buna göre tağyîr vezin veya kafiyenin tutturulabilmesi için kelimenin aslî şeklinden başka bir şekle dönüştürülmesidir. Genelde şiir için bir kusur şeklinde değerlendirilmesine rağmen bu dönüşüme ifade sırasında işaret edilmesi durumunda kusur olmaktan çıkıp şiirin güzelliğini arttıran bir özellik haline gelebileceği belirtilmiştir (Tehânevî, I, 490).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ġyr" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 490; Kāmus Tercümesi, II, 61; Kudâme b. Caʻfer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmünʻim Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 207-208; Ebû Saîd es-Sîrâfî, Żarûretü'ş-şiʿr (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut 1405/1985, s. 142-145; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1401/1981, II, 267-269; İbn Usfûr el-İşbîlî, Ḍarâʾirü'ş-şiʿr (nşr. Seyyid İbrâhim Muhammed), Beyrut 1980, s. 168; Bedevî Tabâne, Muʿcemü'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, II, 624-625; İdrîs en-Nâkūrî, el-Muṣṭalaḥu'n-naḳdî fî Naḳdi'ş-şiʿr, Trablus 1984, s. 361-362; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 2000, s. 394.

Sedat Şensoy

TÂHÂ HÜSEYİN

(طه حسين)

(1889-1973)

Mısırlı düşünür, edebiyatçı ve eleştirmen.

Mısır'ın Minye bölgesindeki Megāga köyünde doğdu. On üç çocuklu bir ailenin yedinci çocuğudur. Küçük yaşta görme duyusunu kaybetti. Dokuz yaşında iken hıfzını, 1902'de girdiği Ezher'de ilk ve orta öğrenimini tamamladı. Muhammed Abduh'un derslerinden oldukça etkilendi. Edebiyat derslerini bir reformcu olan Seyyid el-Mersafî'den almak istemesi ve edebiyata yönelmesi bazı hocaların tepkisine yol açtı ve mezuniyet sınavlarında başarısız kabul edildi. 1910 yılında Mısır Üniversitesi'nin (Kahire Üniversitesi) Edebiyat Bölümü'ne kaydoldu. Burada Ignazio Guidi, Carlo Alfonso Nallino, G. Miloni, Enno Littmann, D. Santillana ve Louis Massignon'un derslerine girdi. 1914'te Mısır Üniversitesi'nin ilk mezunu olarak Târîẖu Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî adlı teziyle doktor unvanını aldı. Bu tez Ẕikrâ Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî adıyla basıldı. Aynı yıl tarih alanında uzmanlaşması amacıyla üniversite tarafından Paris'e gönderildiyse de on ay sonra üniversitedeki malî kriz yüzünden geri çağrıldı. 1915 Mayısında arkadaşlarıyla birlikte es-Süfûr gazetesini çıkardı. Bu yılın sonlarında Montpellier'de tanıştığı, hem eşi (1917) hem gören gözü olacak Susanne Bresseau ile birlikte Paris'e gitti ve Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. 1917'de Tarih Bölümü'nde lisans eğitimini, ertesi yıl Emile Durkheim ve Paule Cassanova'nın danışmanlığında hazırladığı Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. 1919'da Roma tarihiyle ilgili bir tez daha hazırladı. Aynı yılın sonlarında Mısır'a dönünce Mısır Üniversitesi'nde Eski Yunan ve Roma Tarihi Kürsüsü'ne kürsünün ilk profesörü sıfatıyla tayin edildi. 1925'te Arap Edebiyatı Bölümü başkanı oldu. 1926'da yayımlanan, İslâm öncesi Arap şiiriyle Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssaların güvenilirliğini sorguladığı Fi'ş-şiʿri'l-Câhilî adlı kitabı yüzünden sapkınlıkla itham edildi ve kitap yasaklandı. 1928'de Edebiyat Fakültesi'nin

dekanlığına getirildiyse de siyasî sebeplerle aynı gün istifa etmek zorunda kaldı. 1930'da Edebiyat Fakültesi'ne ilk Mısırlı dekan olarak tekrar tayin edildi, ancak politik yazıları sebebiyle 1932'de görevden alındı. Bu dönemde Muhammed Hüseyin Heykel'in sahibi olduğu es-Siyâse ile Vefd Partisi'nin yayın organı Kevkebü'ş-şarḳ gazetelerinde makaleler yazdı. Bir süre sonra Vâdî gazetesini satın aldı ve üniversiteye geri dönünceye kadar bu gazeteyi çıkardı. 1934'te üniversiteye alındı. 1936-1939 yıllarında Edebiyat Fakültesi dekanlığı yaptı. 1939-1942 arasında Eğitim Bakanlığı kültür genel murakıbı ve bakanlık sanat danışmanı sıfatıyla çalıştı. 1942-1944 yıllarında İskenderiye Üniversitesi'nin (Câmiatü Fârûk elevvel) kuruluşunda rol aldı ve bu üniversitenin ilk rektörü oldu. 1944'te yaş haddinden emekliye ayrıldı. 1945-1948 yılları arasında kendi kurduğu yayınevi ve onun yayın organı olan el-Kâtibü'l-Mıṣrî'nin yöneticiliğini yaptı. Tâhâ Hüseyin, kariyerinin zirvesine 1950'de tayin edildiği ve iki yıl sürdürebildiği Eğitim bakanlığı döneminde ulaştı. 1963'te Ahmed Lutfî es-Seyyid'in ölümü üzerine 1940 yılından beri faal üye olarak çalıştığı Mecmaʿu'l-luġati'l-ʿArabiyye'nin başkanlığına seçildi ve hayatının sonuna kadar bu görevi sürdürdü. 1973'te Kahire'de öldü.

Tâhâ Hüseyin'in fikrî kimliğinin oluştuğu ve ilk ürünlerini verdiği ortam Osmanlı Devleti'nin sona erdiği ve Arap dünyasının sömürgeleştirildiği döneme rastlar. Ezher Üniversitesi'nde öğrenci iken Muhammed Abduh ile Ahmed Lutfî es-Seyyid'in etkisinde kalan Tâhâ Hüseyin, daha sonra Abduh'un görüşlerini tamamen terkedip İslâmsız bir Mısır hayali kurmaya başlar. Onun din ve millet ilişkisine yaklaşımı, çağdaşları Abbas Mahmûd el-Akkād ve Muhammed Hüseyin Heykel gibi 1930-1940 yıllarında kısmî bir değişiklik geçirir. Bu çerçevede ileri sürdüğü düşünceler Mısır halkının yükselişinde dinin rolünü arttırıcı nitelikte görülebilir. Tâhâ Hüseyin'e göre ilk zamanlarda din her şeyi kontrol ederken daha sonra akıl dinden tam anlamıyla bağımsız hale gelmiş, ancak son aşamada her ikisi de kendine ait yere çekilerek belirli bir denge oluşmuştur. Kapitalizm ile sosyalizm arasında bir tür orta yol olan İslâm dini Mısır millî birliğinin güçlendirilmesi ve Mısır milletinin inşasında önemli bir unsurdur. Bu sebeple okullarda Mısır millî tarihi bağlamında gelişen İslâmiyet öğretilmelidir. Ancak İslâmiyet toplumu, siyaseti ve ekonomiyi değil bireyin duygularını yönlendirmeli ve ilâhî olup olmaması tartışılmaksızın Mısır toplumunun tarihî gelişiminde görüldüğü gibi "geleneksel din" olarak

alınmalıdır.

Dönemin birçok müslüman entelektüelinde görülen medeniyet kavramı tartışmalarında Mısır açısından farklı düşünceler geliştiren Tâhâ Hüseyin bu düşüncelerini bürokraside görev yaptığı dönemlerde yürürlüğe koymaya çalışmıştır. 1938'de yayımlanan ve en sistematik eseri kabul edilen Müstaḳbelü's-s̱eḳāfe fî Mıṣr adlı kitabında Mısır'ın kültürel bakımdan Doğu'ya değil kadîm Mısır kültürünün oluşumuna katkıda bulunduğu Yunan felsefesi, Roma hukuku ve siyasal örgütüyle hıristiyan ahlâkî değerlerinin sentezi olan Batı'ya ait olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Mısır başından beri ve en azından antik dönemden itibaren Akdeniz kültür ve medeniyet havzasının inşasında bulunmuş, bu rolünü İslâm dünyasına dahil olduğunda da sürdürmüştür. Mısır'ın medeniyet yarışında "medeniyet yıkıcı" Türkler yüzünden geri kaldığını, ancak her şeye rağmen Ezher'in İslâm medeniyetini Türkler'e karşı koruduğunu söyler. Modern çağda bütün medenî değerleri Arapça üreterek Arap dünyasına yayan Mısır yeniden köklerine dönmüş, her şeyiyle yeniden Avrupalılaşma'ya başlamıştır. Batılılaşma sürecinde Avrupa'nın hıristiyan, Mısır'ın müslüman kalması dinle medeniyetin kendi alanlarını aşmadıkları sürece belirleyici bir unsur teşkil etmez. Esasen İslâm ile Hıristiyanlık aynı öze sahiptir ve İslâmiyet yeni bir şey getirmekten ziyade ruhban sınıfını reddetmesi gibi pek çok konuda Hıristiyanlığı tamamlamak iddiasındadır.

Bu radikal Batılılaşma taraftarlığına rağmen Tâhâ Hüseyin kendini Arap kültür mirasından soyutlamamış ve özellikle dilin milleti koruma fonksiyonunu dikkate alarak Arapça'yı önemsemiştir. Firavunlar dönemine saygı duymakla birlikte Mısır'ın Arap tarihi devresini merkeze almış ve Arapça'yı Mısır ulusu için dinden daha

önemli ve birleştirici bir öğe kabul etmiştir. Arapça dinî değil daha çok millî bir değerdir. Yunanca ve Latince gibi klasik dilleri bilmek ve klasikleri okumak Mısır milliyetçiliğinin bir gereğidir. Tâhâ Hüseyin'in Mısır milliyetçiliği vurgusu, Rifaa Râfi' et-Tahtâvî'nin başlatıp Corcî Zeydân'ın sistemleştirdiği tarihî bir bağlama oturur. Ona göre başta Ezher olmak üzere ister İslâm'a ister Hıristiyanlığa ait olsun Mısır'da dinî eğitim veren kurumlar bile ırkî ya da dinî milliyetçiliği değil bölgesel milliyetçiliği öne çıkarmalıdır. Tâhâ Hüseyin bu temel kabul çerçevesinde, ümmetçilik

iddiasında bulunan İhvân-ı Müslimîn gibi dinî grupları ve Cemal Abdünnâsır'da zirveye ulaşan Arap milliyetçiliği hareketini ciddi biçimde desteklememiştir. Eserlerinde ağır bir üslûp kullanan Tâhâ Hüseyin, bazı çağdaşlarının klasik yazı dilinin yerine ikame etmeye çalıştığı konuşma diline yer vermemiştir. Bu sebeple çağdaşlarından bir kısmı onu arkaik ifadelerle eş anlamlı sözlerin yer aldığı, gereksiz kelimelerle dolu bir üslûp kullanmakla suçlamıştır.

I. Dünya Savaşı'ndaki büyük yıkımın sosyoekonomik ve psikolojik etkilerinin her şeye yansıdığı bir ortamda Mısır için bir çıkar yol arayan Tâhâ Hüseyin'in gelecek kurgusu yeniyi olduğu gibi benimsemek, geçmişi de kurgulanan bu gelecek tasavvuruna sorun çıkarmayacak biçimde dönüştürmek, bu mümkün olmazsa onu terketmek gibi radikal bir teklife dayanır. Bu tavır onun Arap tarihi ve Arap edebiyat tarihi alanlarında önemli eserler vermesini engellerken daha çok eleştirel yanını geliştirmiştir. Polemiğe girmekten çekinmeyen Tâhâ Hüseyin daha öğrencilik yıllarında hocası Muhammed el-Mehdî'yi ve Hudarî'yi eleştirmiş, Mustafa Sâdık er-Râfiî, Zekî Mübârek, Muhammed Hüseyin Heykel, Tevfîk el-Hakîm, Mansûr Fehmî, Abbas Mahmûd el-Akkād ve İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî başta olmak üzere hemen bütün çağdaşlarıyla polemiğe girmiş, tarihî şahsiyetleri ve konuları da eleştirel açıdan ele almıştır. Meselâ Ẕikrâ Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî'de Maarrî'yi Fransız pozitivizminin çerçevesinde incelemiş, edebî zevki ve metni ikinci plana atıp çalışmasının büyük bir kısmını Maarrî'nin yaşadığı dönemdeki kaynak malzemenin eleştirisine, Maarrî'nin politik ve kültürel arka planına ayırmıştır. 1923-1925 yılları arasında es-Siyâse'de yayımladığı, klasik Arap şairlerini konu alan yazılarında yine Fransız eleştirmenleri Taine ve Brunetiere'ın etkisi görülür. Tâhâ Hüseyin el-Muʿallaḳātü's-sebʿ şairlerinden Maarrî'ye, Beşşâr b. Bürd'den Ebû Nüvâs'a kadar klasik dönem şairlerini incelediği yazılarında o dönemin kaynaklarını tartışmaya açmıştır. Kendisine şöhret kazandıran Fi'ş-şiʿri'l-Câhilî adlı eserinde İslâm öncesi Arap şiirini modern Batı edebiyatı ölçülerine göre eleştiriye tâbi tutması ve bu şiirin -muhtevasında İslâmî unsurların yer alması sebebiyle- İslâm döneminde yazılarak önceki döneme atfedildiğini ileri sürmesi büyük bir tepkiyle karşılanmış, eserin yayımlanmasının hemen ardından Muhammed Hıdır Hüseyin, M. Ferîd Vecdî, Mustafa Sâdık er-Râfiî, Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, I. Krackovskij gibi ileri gelen isimler tarafından eleştiriler kaleme alınmıştır.

Muhammed Mendûr ve Şevkī Dayf, Tâhâ Hüseyin'in öğrencileri arasında görülür.

Eserleri. Siyasî, edebî ve sosyal konularda yetmişin üzerinde kitabı, çok sayıda tercümesi ve neşri bulunan Tâhâ Hüseyin'in fikirlerinin gelişimini takip etmeyi mümkün kılan, temel tezlerini dile getirdiği başlıca eserleri şöylece sıralanabilir: 1. Ẕikrâ Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî. Eserin birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1915, 1922, 1937 [Tecdîdü Ẕikrâ Ebi'l-ʿAlâʾ adıyla], 1951, 1958). 2. Felsefetü İbn Ḫaldûn el-ictimâʿiyye. Sorbonne Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezinin Muhammed Abdullah İnân tarafından yapılan tercümesidir (Kahire 1925). 3. Ḥadîs̱ü'l-erbiʿâʾ (I-III). İlk iki cildi 1923-1925 yılları arasında es-Siyâse gazetesinde çıkan yazılarından derlenmiş olup (Kahire 1925-1926, 1959-1960) III. cilt sonraki dönemlerde yayımlanan yazılarını içerir (Kahire 1957). 4. Fi'ş-şiʿri'l-Câhilî (Kahire 1926). Neşrinden hemen sonra toplatılan eser, bir bölümü çıkarılarak yeni eklemelerle birlikte 1958'de Fi'l-edebi'l-Câhilî adıyla tekrar basılmıştır. 5. Maʿa Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî fî sicaʾihî (Kahire 1935). 6. el-Eyyâm. Tâhâ Hüseyin'in bu otobiyografisi çeşitli dillere çevrilen ilk modern Arap edebiyatı ürünüdür (I, Kahire 1929; II, Kahire 1939-1940; III, Kahire 1967; Müẕekkirâtü Ṭâhâ Ḥüseyn adıyla, Kahire 1967; el-Eyyâm adıyla, Kahire 1972). 7. el-Ḥayâtü'l-edebiyye fî Cezîreti'l-ʿArab (Dımaşk 1935). 8. Min Ḥadîs̱i'ş-şiʿr ve'n-nes̱r (Kahire 1936, 1948, 1957, 1961). Müellifin klasik Arap şiirini ve şairlerini ele aldığı yazılarını içerir. 9. Maʿa'l-Mütenebbî (I-II, Kahire 1936). 10. Müstaḳbelü'ṡ-s̱eḳāfe fî Mıṣr (I-II, Kahire 1938). Eser hakkında Seyyid Kutub bir eleştiri yazmıştır. 11. ʿAlâʾ ḥâmişi's-sîre (I, Kahire 1933; II, Kahire 1937; III, Kahire 1943). Hz. Peygamber'in hayatından bazı bölümlerin anlatıldığı eseridir. 12. Laḥaẓât (I-II, Kahire 1942). 13. Ṣavtü Bârîs (I-II, Kahire 1943). 14. Ṣavtü Ebi'l-ʿAlâʾ (Kahire 1944, 1986). 15. el-Fitnetü'l-kübrâ (I, Osman, Kahire 1947). 16. el-Fitnetü'l-kübrâ (II, Alî ve benûh, Kahire 1953). 17. Mirʾâtü'l-İslâm (Kahire 1959). 18. Müẕekkirâtü Ṭâhâ Ḥüseyn (Beyrut 1967). Umberto Rizzitano tarafından İtalyanca'ya çevrilmiştir (nşr. A. Pellitteri, Mazara del Vallo 1985). Servet Abaza, Tâhâ Hüseyin'in bazı anılarını Şuʿâʾ min Ṭâhâ Ḥüseyn (Kahire 1974) ve Ṭâhâ Ḥüseyn (Beyrut 1975) adıyla yayımlamıştır. 19. Taḳlîd ve tecdîd (Beyrut 1978). Şükrî Faysal tarafından derlenmiştir. 20. Ġarâbîl (Kahire 1984). M. Seyyid Kîlânî'nin derlediği eser müellifin bazı makalelerini içerir. 21. Tecdîd (Kahire 1984). Yine Kîlânî tarafından

derlenen makaleleridir. 22. Mine'ş-şâṭıʾi'l-âḫar. Fransızca yazılarını içerir (trc. Abdürreşîd es-Sâdık Mahmûdî, Beyrut 1990). Tâhâ Hüseyin'in önemli bir yanı da romancılığıdır. Duʿâʾü'l-kerevân (Kahire 1934, 1941), Edîb (Kahire 1935), el-Ḥubbü'ż-żâʾiʿ (Kahire 1943), Şeceretü'l-büʾs (Kahire 1944) adıyla dört roman yazan müellif kısa hikâyelerini el-Muʿaẕẕebûn fi'l-arż adlı kitabında (Sayda 1949) toplamıştır (eserlerinin tam bir listesi için bk. el-Mecmûʿatü'l-kâmile li-müʾellefâti'd-duktûr Ṭâhâ Ḥüseyn, Beyrut 1973-1974).

Tâhâ Hüseyin hakkında yazılmış çok sayıda eserden bazıları şunlardır: Raymond Francis, Taha Hussein romancier (Le Caire 1945); Pierra Cachia, Taha Husayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance (London 1956); David Salloum, Study of Taha Hussein's Views and the Western Conception of Fiction (London 1958); Abdülazîz Şeref, Fennü'l-meḳāli'ṣ-ṣuḥufî fî edebi Ṭâhâ Ḥüseyn (Kahire 1974), Ṭâhâ Ḥüseyn ve zevâlü'l-müctemaʿi't-taḳlîdî (Kahire 1977); Hamdî Sekkût - Marsden Jones, ʿÂlemü'l-edebi'l-muʿâṣır

fî Mıṣr, I, Ṭâhâ Ḥüseyn (Kahire 1975); Abdülmecîd Abdüsselâm el-Muhtesib, Ṭâhâ Ḥüseyn müfekkiren (Kahire 1978); Erol Ayyıldız, Taha Hüseyin: Hayatı, Eserleri ve Edebiyatta Eski-Yeni Anlayışı (Bursa, ts.); Râşide Mehrân, Ṭâhâ Ḥüseyn beyne's-sîre ve't-tercemeti'ẕ-ẕâtiyye (İskenderiye 1979); Şükrî Faysal, Kütübün ve müʾellifûn: Ṭâhâ Ḥüseyn (Beyrut 1980); Meftah Tahar, Taha Husayn sa critique littéraire et ses sources françaises (3. bs., Tunus 1982); Hüseyin Nassâr, Dirâsât ḥavle Ṭâhâ Ḥüseyn (Beyrut 1983); Câbir Usfûr, el-Merâye'l-mütecâvire, dirâse fî naḳdi Ṭâhâ Ḥüseyn (Kahire 1983); Ahmed Ulebî, Ṭâhâ Ḥüseyn racül ve fikr ve ʿaṣr (Beyrut 1985), Ṭâhâ Ḥüseyn sîretü mükâfiḥin ʿanîdin (Beyrut 1990); Mustafa Abdülganî, Ṭâhâ Ḥüseyn ve's-siyâse (Kahire 1986); Mahmûd Turşûne, el-Edebü'l-ebyaż beyne'r-Râfiʿî ve Ṭâhâ Ḥüseyn (Tunus 1989); Abdürrezzâk Îd, Ṭâhâ Ḥüseyn: el-ʿAḳl ve'd-dîn (Halep 1995); Abdelrashed Mahmoudi, Taha Husain's Education from the Azhar to the Sorbonne (Great Britain 1998).

BİBLİYOGRAFYA

A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, London 1962, s. 324-340; Abdülhay Diyâb, et-Türâs̱ü'n-naḳdî ḳable medreseti'l-cîli'l-cedîd, Kahire 1388/1968, s. 78-84; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 273-276, 360-377; Ibrahim I. Ibrahim, "Taha Husayn: The Critical Spirit", Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective: Essays in Honour of Albert Hourani (ed. J. P. Spagnolo), Reading 1992, s. 105-118; Hassan Jamsheer, "Great Arab Modernist Thinkers of the 20th Century. The Case of Tāhā Husayn", Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35th International Congress of Asian and North African Studies (ed. K. Dévényi - T. Iványi), Budapest 1997, I, 131-138; A. Goldschmidt, Ḳāmûsü terâcimi Mıṣri'l-ḥadîs̱e (trc. Abdülvehhâb Bekir), Kahire 2003, s. 212-219; Mohamed al-Nowaihi, "Towards the Reappraisal of Classical Arabic Literature and History: Some Aspects of Tāhā Husayn's Use of Modern Western Criteria", IJMES, XI/2 (1980), s. 189-207; Abdürrezzâk el-Hamâmî, "Sîre cedîde li-Ṭâhâ Ḥüseyin", el-Mecelletü's̱-s̱eḳāfiyye, sy. 22-23, Tunus 1982, s. 16-33; Ahmed Beydûn, "Ḥayâtü Ṭâhâ Ḥüseyin es̱-s̱âniye", el-Fikrü'l-ʿArabî, IX/51, Beyrut 1988, s. 194-209; Ahmed Abdülhalîm Atıyye, "el-Ḫıṭâbü'l-felsefî ʿinde Ṭâhâ Ḥüseyin", a.e., XI/62 (1990), s. 148-156; Şevkī Dayf, "Menhecü Ṭâhâ Ḥüseyin fi'd-dirâsâti'l-edebiyye", MMLADm., LXV/2 (1990), s. 227-240; M. Yûsuf Hasan, "el-ʿAḳliyyetü'l-ʿilmiyye fî fikri Ṭâhâ Ḥüseyin", MMLA, sy. 68 (1411/1991), s. 3-24; P. Cachia, "Ṭāhā Ḥusayn", EI^{2} (İng.), X, 95-96; Ömer Mikdâd el-Cimenî, "Ḥüseyin, Ṭâhâ b. Ḥüseyin b. ʿAlî b. Selâme", Mv.AU, VI, 422-436.

Şükran Fazlıoğlu

TÂHÂ SÛRESİ

(سورة طه)

Kur'ân-ı Kerîm'in yirminci sûresi.

Mekke döneminin ortalarına doğru Meryem sûresinden sonra nâzil olmuş, adını iki harften oluşan birinci âyetinden almıştır. Muhtevasının üçte ikisi Hz. Mûsâ'nın nübüvvetine, Firavun'la ve kendi kavmiyle mücadelesine dair olduğundan Mûsâ için kullanılan "kelîmullah" nitelemesine işaretle "Kelîm sûresi" diye de isimlendirildiği kaydedilmektedir (Âlûsî, XVI, 615). Âyet sayısı 135 olup fâsılası أ، م، و، ى harfleridir. Bunlardan mîm ve vâv birer, yâ ise birkaç defa yer almış, âyetlerin büyük çoğunluğu yâ şeklinde yazılan elifle (elif-i maksûre) son bulmuştur. Hz. Ömer'in, müslüman oluşu sırasında yeni indiği anlaşılan Tâhâ sûresinin okuduğu âyetlerinden etkilendiği rivayet edilmektedir (İbn Hişâm, I, 343-345).

Resûl-i Ekrem'e, dolayısıyla Kur'an'ın varlığından haberdar olan herkese hitap mahiyetindeki girişten sonra Hz. Mûsâ'nın nübüvveti ve mücadeleleri, Hz. Âdem'in şeytanın iğvâsına kapılması, ardından tövbesinin kabul edilmesi ve kıyameti konu edinen sûrenin muhtevasını bir giriş, dört bölüm ve bir sonuç halinde incelemek mümkündür. Bazı sûrelerin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerden (hurûf-ı mukattaa) tâ ve hâ ile başlayan sûrenin başında Kur'an'ın, muhatabını güçlüğe veya sıkıntıya sokmak için inmediği belirtilir. Ardından bu son ilâhî tebliğin bütün kâinatı yaratan, oradaki her şeyin mülkiyet ve yönetimine sahip bulunan Allah tarafından O'na karşı saygılı olan herkese öğüt ve uyarı vesilesi teşkil etmesi için gönderildiği belirtilir. Kulun sözlü davranışlarının gizli veya âşikâr olmasının Cenâb-ı Hak tarafından bilinmesi açısından farklılık arzetmeyeceği beyan edilir (âyet: 1-8).

Sûrenin birinci bölümü Hz. Mûsâ'ya nübüvvetin gelişinin anlatılmasıyla başlar. Mûsâ'nın aile fertleriyle birlikte Mısır'a giderken Tuvâ mevkiinde veya dürülüp yaklaştırılmış yerde (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṭvy" md.) ilâhî hitaba mazhar kılınıp kendisine tevhid dininin ilkelerinin

öğretildiği, asâsı ve eliyle mûcize göstereceğinin bildirildiği anlatılır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın Firavun'a gidip hak dini tebliğ etmek ve işkenceye mâruz kalan İsrâiloğulları'nı serbest bırakmasını istemekle görevlendirildiği, Mûsâ'nın da kardeşi Hârûn'un kendisine yardımcı olarak verilmesini talep ettiği ve talebinin yerine getirildiği ifade edilir (âyet: 9-46). İkinci bölümde Hz. Mûsâ'nın Firavun'la mücadelesine yer verilerek Firavun'un gösterilen mûcizeleri sihir diye nitelendirdiği ve buna karşılık verileceğini söylediği belirtilir. Ancak büyük bir kalabalığın önünde, Hz. Mûsâ'nın asâsının bir yılana dönüşüp sihirbazların halka yılan şeklinde gösterdikleri ipleri ve sopalarını yutması üzerine sihirbazların secdeye kapanarak, "Hârûn'un ve Mûsâ'nın rabbine iman ettik" dedikleri beyan edilir. Ardından Firavun'un ağır tehditlerine rağmen sihirbazların imanlarından dönmedikleri ve çeşitli mücadeleler sonunda Mısır'ı terketmek mecburiyetinde kalan İsrâiloğulları'nı takip eden Firavun'un onların geçtiği denizde askerleriyle birlikte boğulduğu bildirilir (âyet: 47-79). Daha sonra Hz. Mûsâ'nın kavmiyle olan mücadelesine yer verilerek düşmanların işkencesinden kurtarılan, uzun yolculukları esnasında kudret helvası ve bıldırcın etiyle beslenen İsrâiloğulları'nın taşkınlık göstermemeleri için uyarıldıkları halde Mûsâ'nın vahiy almak için Tûr'a gittiği sırada onların -Hârûn'un bütün uyarılarına rağmen-Sâmirî'nin yaptığı puta taptıklarından bahsedilir ve neticede putun Hz. Mûsâ tarafından imha edildiği belirtilir (âyet: 80-98).

Tâhâ sûresinin üçüncü bölümünde geçmiş ümmetlere ait haberlerin ibret alınması için nakledildiği, buna rağmen uyarılardan etkilenmeyen kimselerin altından kalkamayacakları büyük bir vebal taşıyacağı ifade edilir. Daha sonra kıyametin kopmasından itibaren âhiret gününün bazı safhalarına etkileyici bir üslûpla ve kısaca temas edilir. Ardından Allah tarafından Arapça'ya büründürülmüş ilâhî kelâm olan

ve uyarıcı tebliğler ihtiva eden Kur'an'ın sorumluluk bilinci aşılamak ve düşünmeye yöneltmek amacıyla indirildiği anlatılır. Peyderpey gelen Kur'an vahyinin kendisine okunuşu bitmeden acele ile onun kelimelerini telaffuza çalışmaması hususunda Hz. Peygamber uyarılır. Bu sonuncu âyet, Kur'an'ın lafzı ile mi yoksa mânası ile mi nâzil olduğu konusundaki tartışmalar açısından büyük önem taşır. Mâtürîdî'nin naklettiğine göre bâtınî grupların (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, I, 185), ayrıca son dönemlerde bazı müsteşriklerle onların yolunu izleyen kişilerin kanaatine göre Kur'an

muhteva olarak Hz. Muhammed’e indirilmiş, bu muhteva onun tarafından lafız kalıbına dökülerek bilinen şekliyle ifade edilmiştir. Ancak Tâhâ sûresinin 114. âyetiyle diğer bazı âyetler bunun aksini göstermektedir (âyet: 99-114). Sûrenin dördüncü bölümünde şeytanın Hz. Âdem’i etkilemesiyle Âdem ile Havvâ’nın yasak meyveden yemeleri ve bu sebeple cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirildikleri belirtilir (âyet: 115-123).

Sûrenin sonuç kısmında Allah’ı anıp O’na bağlanmaktan yüz çevirenlerin âhirette kör olarak haşredileceği beyan edilir. Dünyada akıllarını kullanmayanların tarihî olaylardan ibret almadıklarına dikkat çekildikten sonra Hz. Peygamber’den sabırlı olması istenir; zorluklara katlanabilmesi için gece ve gündüz etrafındakilerle birlikte namaza, hamd ve tesbihe devam etmesi emredilir; kalbi kararmış kimselerin bir kısmına verilen dünya nimetlerine özenmemesi tavsiye edilir (âyet: 124-135). Sûre, “Herkes beklemektedir, siz de bekleyin. Yakında doğru yolda yürüyüp selâmete erenin kim olduğunu anlayacaksınız” meâlindeki âyetle sona erer. Tâhâ sûresi hem inanç hürriyeti hem de can ve mal güvenliği açısından müslümanların büyük sıkıntılar çektiği ve bir kısmının Habeşistan’a hicret etmek zorunda kaldığı bir dönemde nâzil olmuştur. Cenâb-ı Hakk’ın koyduğu kanunlar gereği zafer için katedilmesi gereken mesafenin ancak bir kısmı katedilmişti. Bu dönemde benzer tarihî olaylardan ibret almak, sabır merhalelerinden geçmek ve Allah’a daha çok bağlanmak gerekiyordu. Nitekim sûrenin başında ilâhî hâkimiyetin, kudret ve merhametin her şeyi kuşattığı, hedefe ulaşma zamanının yaklaştığı belirtilerek Hz. Peygamber’e ve onunla birlikte eziyetlere katlanan ilk müslümanlara ümit verilmiş, zaferin uzak olmayan bir gelecekte gerçekleşeceğine işaret edilmiştir.

Tâhâ sûresinin fazileti hakkında Dârimî tarafından rivayet edilen (“Fezâʾilü’l-Ḳurʾân”, 20) “Allah Teâlâ gökleri ve yeri yaratmadan bin yıl önce Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okudu, O’nun okuyuşunu duyan melekler, ‘Bu vahyin nâzil olacağı ümmete, bunu ezberleyecek hâfızalara ve okuyacak dillere ne mutlu!’ dedi” meâlindeki hadis sahih görülmemiştir (Şevkânî, III, 342-343; krş. İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 464-465). Ayrıca cennet ehlinin Kur’an’dan sadece Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağı (Zemahşerî, IV, 123) ve Tâhâ sûresini okuyan kimseye kıyamet gününde muhâcirlerin ve ensarın sevabının verileceği (a.g.e., a.y.; Beyzâvî, III, 103) yolunda rivayet edilen hadislerin mevzû olduğu kabul edilmiştir

(Zemahşerî, I, 684-685; Muhammed et-Trablusî, II, 717). Karabaş Velî Tefsîr-i Sûre-i Tâhâ adlı eserinde sûrenin tasavvufî açıklamasını yapmıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 332).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre², I, 343-345; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 185; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684-685 [nâşirlerin notu]; IV, 123; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, XI, 110-111; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 103; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Kahire 1350, III, 342-344; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XVI, 615-616; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 717; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü's-süver, Beyrut 1420/1999, V, 221-261; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 464-465; Seyyid Muhammed Hüseynî, "Sûre-i Ṭâhâ", DMT, IX, 352-353.

Bekir Topaloğlu

TAHALLÜL

(التحلّل)

İhram yasaklarının kalkması anlamında bir fıkıh terimi

(bk. İHRAM).

TAHAMMÜL

(التحمّل)

Hadislerin bir hocadan öğrenilmesi, başkalarına öğretilmesi ve rivayet edilmesi metotlarının ortak adı.

Sözlükte “bir yükü sırtına alıp taşımak; bir kimsenin güç durumlar karşısında dayanabilmesi” anlamlarındaki tahammül kelimesi hadis terimi olarak “râvinin bir hocadan dinlemek, yazmak vb. yollarla emanet aldığı hadisleri herhangi bir değişiklik yapmadan (tashîf ve tahrîf) talebelerine nakletmesi” demektir. Terim tahammülü’l-hadîs ve tahammülü’l-ilm şeklinde de kullanılır. Hadisleri öğrenme işine tahammül yanında haml veya ahz, onları rivayet etmeye edâ denir. Tahammül konusu kaynaklarda farklı başlıklar altında incelenmiştir. Kādî İyâz tahammülü’l-ilm yerine “hadis alma çeşitleri ve rivayet usulleri” (el-İlmâʿ, s. 68), Tûfî “rivayetin mertebeleri”, İbn Hazm “rivayetin mahiyeti”, İbnü’s-Salâh “hadis dinlemenin keyfiyeti, tahammülü ve hadisi zaptetmenin niteliği” (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 128) gibi başlıklara yer vermiştir. Tahammülün kimler tarafından yapılabileceği konusu üzerinde durulmuş ve hadisi öğrenip nakleden kişinin güvenilirliğinin temel şart olduğu belirtilmiştir. Güvenilir sayılmanın ilk şartı da dindar olmaktır. Hadis âlimleri, Müslümanlığı benimsemeyenlerin hadis öğrenmelerinde bir sakınca bulunmadığını söylemiş, ancak âlimler bunların rivayet ettiği hadisin kendilerinden rivayet edilemeyeceği görüşünde birleşmiştir. Sahâbeden Cübeyr b. Mutʿim, müslüman olmadan önce Hz. Peygamber’in akşam namazında Tûr sûresini okuduğunu işitmiş, ancak bu bilgiyi İslâm’a girdikten sonra rivayet ettiği için rivayeti kabul edilmiştir (Süyûtî, s. 237). Hadis âlimleri arasında farklı görüşlere rastlanmakla birlikte genel kabule göre temyiz yaşına ulaşan çocuklar ilim meclisine katılıp hadis dinleyebilir ve dinlediği hadisleri nakledebilir (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 120). Burada önemli olan, çocuğun dinlediği hadisi anlaması ve konuyla ilgili olarak kendisine yöneltilen sorulara cevap verebilmesidir. Diğer taraftan hadis meclislerine katılmak, hadis dinlemek, yazmak veya zaptetmek için belli bir yaş sınırlamasının getirilmesi insan tabiatına aykırı bulunmuştur. Nitekim beş yaşlarındaki çocukların hadis

dinlediklerine ve bunları sonradan doğru bir şekilde naklettiklerine dair rivayetler mevcuttur (a.g.e., s. 108). Hasan b. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr ve Nu‘mân b. Beşîr gibi sahâbîlerin bulûğ çağından önce öğrendikleri hadisleri naklettikleri ve eskiden beri çocuk yaştakilerin hadis meclislerine katılmalarına izin verildiği bilinmektedir (İbnü's-Salâh, s. 128).

Hadis tahammülü sekiz yolla gerçekleşir. 1. Semâ. Hadis tahammül yollarının en makbul olanıdır. Sahâbenin Resûl-i Ekrem'den duyduğu sözleri belledikten

sonra bir sonraki nesle aktarmada kullandığı ilk metot semâdır. Sahâbîler Resûlullah'a bilmedikleri şeyleri sormak, yanında bulunmadıkları zaman söz, fiil ve takrirlerine şahit olanlardan bunları dinlemek, öğrendiklerini kendi aralarında müzakere etmek ve hadis öğrenmek için yolculuk yapmak suretiyle kendilerince bir öğrenim metodu geliştirmişlerdir. Semâ yoluyla hadis öğrenilirken hoca ile talebe yüzyüze geldiği ve talebe rivayetleri doğrudan hocasından aldığı için bu usul hadis tahammülünün en yaygın metodu olmuştur (bk. LİKĀ). Şeyhin okuduğu hadislerin talebe tarafından yazılmasına "imlâ metodu" denir. İlk asırda tahammül daha çok ezbere dayanırken sonraki asırlarda hem yazma hem ezberleme şeklinde devam etmiştir. Semânın gerçekleşmesi için hadis öğrenen kimsenin rivayet sırasında şeyhin sözlerini bizzat işitmesi şarttır. Şeyh rivayeti ya ezberinden ya da elinde bulunan kitaptan yapar. Bu metotla alınan rivayetlerde "haddesenâ, ahberanâ, enbeenâ, semi‘tü fülânen yekūlü, kāle lenâ fülânün, zekera lenâ fülânün" gibi ifadeler kullanılmıştır.

2. Kıraat. Talebenin hadisi bizzat şeyhe okumasıdır. Bu metotta talebenin kitaptan veya ezberden okuması ile şeyhin okunanları yazılı kaynaktan yahut ezberinden kontrol etmesi arasında fark yoktur. Talebe okuduğunu şeyhe arzettiği için bazı muhaddisler bu metoda "arz" da demişlerdir (Hâkim, s. 256-257). Semâ ve kıraat metotları özellikle hadiste görülen yazım hatalarını düzeltme, hadisin yorumunu, rivayet edene aidiyetini ve sıhhatini öğrenme açısından önemlidir. Kıraat metodu ile alınan hadislerin rivayetinde "araztü, kara'tü, kara'tü alâ fülânin, kara'nâ alâ fülânin, karae aleyye fülânün" gibi edâ sîgaları kullanılır.

3. İcâzet. Bir âlimin elinde bulunan hadisleri sözlü veya yazılı olarak rivayet etmesi için talebesine izin vermesidir. Bu iş, hadis talebesinin şeyhten kitaplarındaki rivayetleri başkalarına rivayet etme hakkını istemesi, şeyhin de bu isteğe olumlu cevap vermesiyle gerçekleşir. İcâzetin başlıca şekilleri şeyhin belli bir kimseye veya kimselere belirli rivayetlerinin veya kitaplarının, belli kimseye veya kimselere belirli olmayan hadis veya kitaplarının rivayeti için icâzet vermesi, belirli olmayan kimselere genelleme yaparak icâzet vermesi, belirli kimselere adı belirtilmeyen kitabının rivayeti için icâzet vermesi, "Falan kimsenin doğacak çocuğuna icâzet verdim" diyerek o anda bulunmayan kimseye icâzet vermesi, henüz sahip olmadığı hadisleri veya kitabı sahip olduğu zaman rivayet için bir kimseye icâzet vermesi ve kendisine rivayet etmesi için icâzet verilen kitaplarını, "Mücâzâtımı rivayet etmen için sana izin verdim" demesi şeklinde olur. İcâzette "mücîz" (icâzeti veren şeyh), "müstecîz" (icâzeti isteyen kişi), "mücâzün leh" (kendisine icâzet verilen kişi) ve "mücâzün bih" (rivayetine izin verilen kitap, sahîfe vb.) olmak üzere dört unsur bulunur. Verilen icâzetin geçerli sayılması için de dört şart aranır: Talebenin kendi nüshasının icâzet verenin orijinal nüshasıyla mukabele edilmiş olması, icâzeti verenin adâlet ve zabt sahibi olması, icâzeti isteyenin ilim erbabı olması ve yazılı olarak verilen iznin sözlü olarak da belirtilmesi.

4. Münâvele. Şeyhin kitabını yahut bir sahîfeyi rivayet etmesi için talebeye vermesidir. Bir yönüyle icâzete benzemekle birlikte münâvelede hoca talebeye rivayetine izin verdiği hadisleri elden bizzat teslim eder. Hadisleri verirken bunları rivayet etme hakkını da veriyorsa bu durumda münâvele icâzetli, vermiyorsa icâzetsiz olur. İcâzetli münâvele icâzetin en yüksek şeklidir ve sıhhati konusunda ittifak vardır. Burada şeyh semâını ihtiva eden kitabı talebesine, "Bu benim semâımdır" yahut, "Falandan rivayetimdir, bunu benden rivayet et" demek suretiyle bizzat teslim eder. İcâzetsiz münâvelede ise rivayetlerini içeren kitabı ya da sahîfeyi talebeye, "Bu benim semâımdır" yahut "hadisimdir" der, fakat verdiği kitap ya da sahîfedeki hadisleri rivayet etmesi için talebeye icâzet verdiğini belirtmez. İcâzetsiz münâvele üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı muhaddisler talebenin bunları rivayet edebileceğini söylerken bazıları aksi görüş belirtmiştir.

5. Kitâbet (mükâtebe). Hocanın, rivayetlerinin hepsini yahut bir kısmını

başka bir yerde bulunan birine bizzat yazarak veya başkasına yazdırarak göndermesi ya da yanında bulunan birine yazdığı veya yazdırdığı rivayetleri vermesidir. Kitâbet metodunda hoca mesmûâtının rivayet hakkını gönderdiği kimseye verirse icâzeti ihtiva eden mükâtebe “el-kitâbetü’l-mukterine bi’l-icâze”, bu izni vermezse yahut açıkça belirtmezse “el-kitâbetü’l-mücerrede ani’l-icâze” adını alır. İlkinde hoca, “Eceztü leke mâ ketebtü leke” gibi ifadeler kullanır. İkincisinde izin kelimesinin geçtiği bu ve benzeri ibareler yer almaz. Hocanın yazarak gönderdiği hadisleri rivayet edip etmeyeceğine dair talebesine izin verdiğini belirtmemesi durumunda bundan hocanın zaten hadisleri yazmakla izin verdiği sonucunu çıkaranlar olduğu gibi aksini iddia edenler de vardır. Kitâbet metodu ile alınan hadislerin rivayetinde genellikle “ketebe ileyye fülânün, ahberanâ fülânün mükâtebeten, haddesenâ fülânün kitâbeten” gibi edâ sîgaları kullanılır.

6. İʻlâmü’ş-şeyh. Şeyhin, talebesine gösterdiği hadisi veya kitabı kendisinden rivayetine izin verdiğini belirtmeksizin, “Bu benim falan kişiden aldığım ya da duyduğum merviyyâtım” demesidir. Muhaddislerin çoğu, böyle bir durumda talebenin bu hadisleri veya kitabı rivayet etmesinde bir sakınca görmemiştir. Bunu da semâ ve kıraatin ittifakla herhangi bir icâzete ihtiyaç duymamasına kıyasla ileri sürmüşlerdir. onlara göre şeyhin talebeye bu duyurusu o hadisi veya kitabı kendisinden rivayet etmesine rıza göstermesi demektir. Ancak şeyhin icâzet vermeksizin mücerret iʻlâmının rivayet için yeterli olmadığını ileri sürenler de vardır.

7. Vasiyet. Şeyhin, ölümünden önce veya bir seyahate çıkarken rivayetlerini ihtiva eden kitaplarını birine vasiyet etmesidir. Genellikle muhaddisler vasiyet yoluyla alınan hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemiştir. Hatta Kādî İyâz, rivayetleri ihtiva eden bir kitabı şeyhin birine vasiyetle bırakmasını icâzetli münâvele ve iʻlâm metoduna benzetir (el-İlmâʿ, s. 115). İbnü’s-Salâh, Kādî İyâz’ın bu görüşüne karşı çıkmakla birlikte vasiyetin vicâde metodundan daha üstün olduğunu söyler (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 157). Ancak II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda bu metot ilk asırda gördüğü itibarı kaybetmiştir.

8. Vicâde. Bir kimsenin bir şeyhe ait hadisleri ihtiva eden bazı kitapları bulması ve bunlardaki hadisleri rivayet etmesidir. Makbul bir tahammül metodu olmakla birlikte kitabı bulan kimse bunları “haddesenî, ahberanî”

gibi tabirler kullanarak rivayet edemez. Bu hadislerin rivayetinde umumiyetle “kara’tü fî kitâbi fülân, vecedtü bi-hatti fülân” gibi tabirler kullanılmıştır. Vicâde ile elde edilen rivayetlerin aktarılmasında “evsâ ileyye fülânün bi-kezâ, haddesenî fülânün vasiyyeten” gibi ibareler kullanılır. İbnü’s-Salâh, bulunan hadislerin vicâdeyi belirtmeyen sîgalarla rivayet edilmesini çirkin bir tedlîs diye nitelendirir (a.g.e., s. 158).

Hadis tahammül yolları hadis naklinde ve rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu metotlar ve lafızları

üzerinde muhaddisler ittifak sağlayamamışsa da bunların ilk dönemlerden itibaren hadislerin kitaplara kaydedilmesine kadar rivayetlerin korunmasında bir görev ifa ettikleri açıktır. Hadis tahammül metotlarının hepsi hadisçiler arasında az veya çok uygulama alanı bulmuştur. Bu metotlardan herhangi biri hadisçilerin çoğunluğu tarafından zayıf kabul edilmişse bu yolla nakledilen hadislerin de zayıf olduğuna hükmedilmiş, o yolun sıhhatine inananlar ise hadisleri de sahih kabul etmiştir. Tahammül konusuyla ilgili çalışmalar arasında Nevzat Âşık’ın doktora tezinin yayımlanmış şekliyle (bk. bibl.) Abdülhakîm es-Seyyid Atlem’in el-İntiḳā fi’t-taḥammül ve’l-edâ adlı çalışması (Kahire 1406) ve Neşet Bodur’un Tahammülü’l-Hadîs ve Çeşitleri isimli yüksek lisans tezi (1993, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 107; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 163-181, 363-369, 420-434, 435-455, 456-458, 542; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîṡ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935, s. 256-261; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire 1404, II, 262; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 446-450, 454-466, 487-488, 500-503; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1414/1994, II, 191-198; a.mlf., el-İcâze li’l-maʿdûm ve’l-mechûl (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk 1418/1997, s. 79-80, 211; Kādî İyâz, el-

İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 62-121; Silefî, el-Vecîz fî ẕikri'l-mücâz ve'l-mücîz (nşr. M. Hayr el-Bikāî), Beyrut 1411/1991, s. 54-58, 139-140; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 128-180; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s.129-133; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, Beyrut 1410, II, 88; Tîbî, el-Ḫulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Bağdad 1391/1971, s. 100-114; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 178-230; İbn Hacer el-Askalânî, Hadîs Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1971, s. 86-90; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 44-45, 134-319; III, 3-31; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Beyrut 1415, s. 237, 447-468; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 182-215; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1370/1951, s. 108-131; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 399-449; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 227-250; Nevzat Âşık, Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti, İzmir 1981, s. 85-111; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1991, s. 88-104; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 36-37, 59, 61-66, 72-74, 80, 83-87; Selâhaddin el-Müneccid, "İcâzâtü's-semâʿ fi'l-maḫṭûṭâti'l-ḳadîme", MMMA (Kahire), I/2 (1955), s. 232-251.

Nevzat Âşık

TAHÂRET

(الطهارة)

Temizlik anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “temizlenmek, arınmak” mânasındaki tahâret (tuhr) terim olarak “maddî kiri (necâset, habes) veya mânevî pisliği (hades) gidermek” anlamına gelir, isim olarak “temizlik” demektir. Tuhr özellikle “hayızdan temizlenme” anlamında kullanılmaktadır. Tâhir (temiz), tahûr ve mutahhir (temizleyici madde), tathîr (temizlemek), tetahhur (temizlenmek) bu kökün türevleridir. Tahâret kelimesinin karşıtı necâsettir (pislik). Necîs ve neces “pis” anlamındadır. Hubs (habâse) kökünden türeyen habes “maddî necâset, necis şey” mânasına gelir. Türkçe’de abdest bozduktan sonra yapılan temizlenme için kullanılan tahâret fıkıhta istibrâ ve istincâ terimleriyle ifade edilir.

İslâm dininde temizliğe büyük önem verilmiş (bk. TEMİZLİK), Kur’ân-ı Kerîm’de tuhr kökünden türeyen birçok kelime bu bağlamda kullanılmıştır. Hayızdan temizlenme (el-Bakara 2/222), abdest, gusül ve teyemmüm (el-Mâide 5/6), suyun temiz ve temizleyici oluşu (el-Enfâl 8/11; el-Furkān 25/48), Mescidi Harâm’ın temiz tutulması (el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26) ve elbiselerin temizlenmesi (el-Müddessir 74/4) bu kökün türevleriyle ifade edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṭhr” md.). Hadislerde tahâret, tuhr ve tuhûr kelimeleri “temizlik, temiz olma hali, abdest ve gusül” gibi mânalarda geçer (meselâ bk. Buhârî, “Ġusül”, 23; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 76; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 122, “Ṣalât”, 73). Yine hadislerde temizlikle ilgili tahâretle aynı kökten başka kelimeler de kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “ṭhr” md.). Hadis ve fıkıh kitaplarının başında “Kitâbü’ṭ-ṭahâre”, “Bâbü’ṭ-ṭahâre” bölümleri bulunur. Neces “pis” anlamında Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde geçmektedir (et-Tevbe 9/28). Bu kökten türeyen birçok kelime hadislerde kirlilik halini ve dinen pis kabul edilen maddeleri ifade eder (Buhârî, “Ġusül”, 23, 24; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 34; Wensinck, el-Muʿcem, “ncs” md.). Kur’an’da daha çok “mânevî kirlilik, kötülük” anlamında yer alan hubs kökünden kelimeler bir âyette maddî pisliği

içerecek biçimde kullanılmıştır (el-A‘râf 7/157). Hadislerde ise bu kökün türevleri maddî ve mânevî pisliği belirtir (Wensinck, el-Muʿcem, “ḫbs̱” md.). Sözlükte pislik anlamına gelen “rics” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde “necis” mânasında geçmektedir (el-Mâide 5/90; el-En‘âm 6/145; Müsned, I, 214, 237; Müslim, “Ṣayd”, 35; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rcs” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “rcs” md.).

Fıkıh kitaplarında iki türlü tahâretten söz edilir. 1. Dinen mânevî kirlilik hali sayılan abdestsizlik, cünüplük, hayız ve nifastan temizlenme. Buna “hadesten tahâret, mânevî necâsetten tahâret, tahâret-i hükmiyye” denir. Hades küçük hükmî kirlilik (hades-i asgar) ve büyük hükmî kirlilik (hades-i ekber) kısımlarına ayrılır. Hades-i asgardan temizlenmenin yolu abdest almaktır. Bu temizliğe tahâret-i hükmiyye-i suğrâ veya kısaca tahâret-i suğrâ adı verilir. Hades-i ekberden temizlenmenin yolu gusül yapmaktır. Bu temizliğe tahâret-i hükmiyye-i kübrâ veya kısaca tahâret-i kübrâ denir. Hadesten temizlenme aracı sudur. Bu temizliğe elverişli su bulunamaması veya kullanma imkânının olmaması halinde temizlenme aracı topraktır. Toprakla veya toprak cinsinden bir madde ile usulüne göre yapılan temizliğe teyemmüm adı verilir. Teyemmüm hem abdestin hem de guslün yerini tutan bir temizlenme yolu olduğu için tahâret-i suğrâ ve tahâret-i kübrâ diye nitelendirilebilir. 2. Vücut, elbise veya ibadet yerinin dinen pis sayılan maddelerden temizlenmesi. Buna “necâsetten tahâret, hissî (maddî) necâsetten tahâret, tahâret-i hakīkiyye” denir. Fıkıh âlimleri, dinen temiz sayılan maddelerin yanı sıra temiz sayılmayan maddelerle ilgili dinî hükümleri ve bunları temizleme yollarını ayrıntılı biçimde ele almışlardır.

Fıkıh terminolojisinde necâset hakiki ve hükmî olmak üzere iki kısma ayrılırsa da necâset kelimesi tek başına kullanıldığında hakiki necâset anlaşılır. Habes de hakiki necâsetin karşılığıdır. Hükmî necâset ise hades kelimesiyle ifade edilir. Hakiki necâset namazda müsamaha gösterilebilecek miktarları bakımından hafif necâset (necâset-i hafîfe) ve ağır necâset (necâset-i galîza), akıcı olup olmaması yönünden sıvı (mâî) ve katı (câmid), görülüp görülmemesi yönünden görülen necâset (necâset-i mer‘iyye) ve görülmeyen necâset (necâset-i gayr-i mer‘iyye) kısımlarına ayrılır. Hacmi olan veya kuruduktan sonra görülen pis maddeye necâset-i mer‘iyye denir, akan kan gibi. Katı bir hacmi olmayan veya bulaştığı yerde kuruduktan

sonra görülmeyen pis maddeye necâset-i gayr-i mer‘iyye adı verilir, idrar gibi. Maddî ve mânevî temizlik namaz gibi ibadetlerin ifası için farzdır.

Necâsetten tahâret hemen bütün İslâm âlimlerine göre namazın geçerlilik şartlarındandır. Mâlikî mezhebinde meşhur görüş necâsetten tahâretin sünnet-i müekkede olduğu yönünde ise de bilerek ve gücü yettiği halde necâsetten tahâreti terketmenin namazı geçersiz kılacağı (tahâretin şart olduğu) belirtilir.

Dinen Temiz Sayılan Maddeler. İslâm'da kural olarak bütün yeryüzü, madenler, sular, zehirli veya afyon gibi uyuşturucular dahil otlar, ağaçlar, çiçekler, meyvelerle aşağıda belirtilecek olanlar dışında kalan bütün maddeler temiz sayılmıştır. Fakihlerin necis olduğunda ittifak ettikleri maddeler yanında bu hususta görüş ayrılığına düştükleri de vardır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre şu varlık ve nesneler temiz sayılmıştır: 1. Üzerinde necis madde bulunmadığı takdirde insan vücudu temizdir. Meselâ insanın az su hükmünde sayılan havuza veya kuyuya düşüp diri olarak çıkması halinde bu su pis olmaz. Tükürük ve balgam türünden ifrazat, temizlik ve sağlık açısından kaçınılması ve temizlenmesi gereken maddeler olmakla beraber ibadet temizliğini engelleyici nitelikte değildir. 2. Karaciğer ve dalak kanın haramlığı kapsamı dışında tutulmuş olup temizdir (İbn Mâce, "Eṭʿime", 31). Kanın haram olduğunu bildiren âyetlerden birinde de "akmış kan" şeklinde kayıt konmuştur (el-En‘âm 6/145). Usulünce kesilmiş, eti yenen hayvanın etinin (damarlarının) içinde kalan kan da temizdir. 3. Eti yenmesi helâl olan hayvanların dinî usullere göre boğazlanması durumunda akmış kanı dışında bütün parçaları temizdir. 4. Balık ve çekirgenin ölüsü bu konudaki hadislere dayanarak (İbn Mâce, "Eṭʿime", 31; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 4) bütün İslâm âlimlerince temiz sayılmıştır. 5. Şarap kendiliğinden sirke haline gelirse bu sirke temizdir. Bir şeyin dinen temiz sayılması öncelikle o şeyin kişinin vücudunda, elbisesinde veya namaz kılacağı yerde bulunması durumunda namazın geçerliliğine engel olmayacağı anlamına gelmektedir; fakat bir maddenin dinen temiz sayılması her hâlükârda o nesnenin yenilip içilmesinin de helâl olduğunu göstermez. Meselâ zehirli su veya uyuşturucu özelliği olan ot temiz sayılsa bile bunların yenilmesi ve içilmesi haramdır. Buna karşılık dinen necis sayılan nesnelerin yenilip içilmesi -bazı istisnalar dışında- haramdır.

Dinen Temiz Sayılmayan Maddeler. 1. Necis Olduğunda İttifak Edilenler. a) Meyte (murdar hayvan, dinî usule uygun biçimde boğazlanmamış ölü hayvan eti). Etinin yenmesi helâl olan veya olmayan, akıcı kanı olan kara hayvanlarından dinî usule göre boğazlanmadan ölenlerin ve bu hükümde olanların etleri necistir. b) Kan, irin ve canlı iken koparılan parça. Şehidin üzerindeki kan dışında insandan ve kara hayvanlarından canlı veya ölü iken akan kan necistir. c) Domuz eti. Dinî usule uygun olarak boğazlanmış olsa bile domuz eti ve diğer parçaları necistir. d) Sarhoş edici içkiler. Şarap vb. içkiler fakihlerin büyük çoğunluğuna göre necistir. e) İnsanın idrarı, dışkısı, mezisi, vedîsi ve kusmuğu. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde konuyla ilgili bir hadise dayanılarak (Buhârî, “Vuḍû ʾ”, 59; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 135) başka gıda almayan erkek süt çocuğunun idrarının üzerine su serpmekle temizlenmiş olacağına hükmedilmiştir. Hanefîler’e göre kusmuk ağız dolusu olmadıkça necis sayılmaz. f) Etinin yenmesi helâl olmayan hayvanların idrarı ve dışkısı. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre -domuz hariç- eti yenmeyen hayvanın dinî usullere göre boğazlanması halinde eti temiz sayılır.

2. Necis Olduğunda İhtilâf Edilenler. a) Eti yenen hayvanların idrar ve dışkısı. Eti yenen ehlî ve yabani hayvanların idrar ve dışkısı Hanbelîler’e ve pislik yiyerek beslenmiyorlarsa Mâlikîler’e göre temizdir. Şâfiîler’e göre ise bunlar necistir; Hanefîler’e göre de necis olmakla beraber tavuk ve kaz gibi kümes hayvanlarının tersleri necâset-i galîza, koyun ve geyik gibi dört ayaklı hayvanların idrar ve dışkıları necâset-i hafîfe hükmündedir. Fetvada esas alınan bu görüş Ebû Yûsuf’a ve Şeybânî’ye aittir; Ebû Hanîfe’ye göre ikinci grup da necâset-i galîza sayılır. Ancak eti yenen kuşlardan havada pisleyenlerin dışkıları istihsânen temiz sayılmıştır; havada pislemeyenlerinki necâset-i hafîfedir. Kaçınılması zor olduğundan Şâfiî mezhebinde de bu pisliklerin namaza engel olmayacağı kabul edilmiştir. b) Eti yenmeyen bazı hayvanların idrar ve dışkıları. Hanefî mezhebinde at, eşek ve katırın idrar ve dışkısı ile havada pisleyen atmaca, kartal gibi yırtıcı kuşların dışkıları necâset-i hafîfedir. Fetvada esas alınan bu görüş İmâmeyn’e ait olup Ebû Hanîfe’ye göre bunlar necâset-i galîzadır. Kaçınılması güç olduğu için Şâfiî mezhebine göre de bu pislikler namaza engel olmaz. Kedi ve farenin idrar ve dışkıları çok miktarda değilse -kaçınılması zor olan durumlarda-elbise ve yiyecekler bakımından bunların

necis sayılmayacağına hükmedilmiştir. c) Canlı hayvanlar. Mâlikîler'e göre domuz ve köpek dahil canlı hayvanlar temizdir; diğer üç mezhebe göre domuz canlı haliyle de necistir. Hanefîler'e göre köpeğin bedeni necis olmayıp salyası ve dışkısı pistir. Mâlikîler'e göre köpek mutlak olarak temizdir; sadece dilini hareket ettirerek bir kabı yalarsa bir hadise göre kap yedi defa yıkanır. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre köpek her şeyi ile necistir; köpeğin kirlettiği şey biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkanır. Domuz ve köpek dışındaki canlı hayvanlar bütün mezheplere göre temiz sayılmıştır. d) Meytenin derisi ve içine kan nüfuz etmeyen boynuz ve tüy gibi katı parçaları. Meytenin derisi tabaklanırsa Hanefî ve Şâfiîler'e göre temiz olur. Hanefîler domuz derisini, Şâfiîler ise domuz ve köpek derisini bundan hariç tutarlar. Mâlikî ve Hanbelîler'de meşhur görüşe göre meytenin derisi tabaklansa bile temiz olmaz. Meytenin içine kan nüfuz etmeyen boynuz, kemik, diş ve tüy gibi katı parçaları Hanefîler'e göre temiz, Şâfiîler'e göre necistir. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre meytenin yünü ve kılları temizdir. e) Su hayvanları ve akıcı kanı olmayan kara hayvanlarının ölüsü ve bunlardan çıkan kan ve pislik. Su hayvanlarının ve akıcı kanı olmayan pire, akrep ve çekirge gibi böceklerin ölüsü temizdir; ancak Şâfiî mezhebinde çekirge dışında akıcı kanı olmayan böceklerin ve Şâfiî ile Hanbelî mezheplerinde karada da yaşayabilen kurbağa ve timsah gibi su hayvanlarının ölüsü necistir. Balığın kanı ile pire ve sivrisinek gibi akıcı kanı olmayan böceklerden çıkan kan Hanefî ve Hanbelîler'e göre necis değildir; Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise necistir. Buna göre akan kanları ile üst üste yığılıp tuzlanan balıklar necis olduğundan Şâfiî ve Mâlikîler'e göre yenmez. f) Eti yenmeyen hayvanların sütleri ve dinî usule göre boğazlandıklarında derileri. Bu hayvanların sütleri çoğunluğa göre etleri gibi necistir. Hanefîler'e göre ise domuz dışındaki bütün hayvanların sütleri temizdir. Hanefîler'e ve Mâlikîler'deki meşhur görüşe göre domuz hariç dinî usule uygun biçimde boğazlanan bütün hayvanların derisi temizdir. g) Ölü insanın cesedi. Hanefî mezhebinde -bazı sahâbîlerin fetvalarına dayanılarak- ölen insanın cesedinin necis hükmünde olduğu kabul edilmiş, diğer mezheplerde ise, "Mümin necis olmaz" hadisine istinaden (Buhârî, "Ġusül", 23; Müslim, "Ḥayıż", 116) insan vücudunun ölse dahi necis hale gelmeyeceği hükmü benimsenmiştir. h) Meni. Hanefî ve Mâlikîler'e göre meni necistir; ancak Hanefîler'e göre meni kurumuşsa ovalamakla temizlenebilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e

göre ise meni temizdir. Daha önce mezi gelmiş ve meniye karışmışsa bu sıvı bütün mezheplere göre necistir. i) Kan ve irin dışında yaradan çıkan sarı su vb. akıntılar. Kural olarak bu tür akıntılar necis sayılmıştır. Ancak Hanbelî mezhebinde sakınmanın zor olduğu durumlarda kan ve kanla ilişiği olan irin gibi akıntılar dahil olmak üzere bu tür maddelerin çok sayılmayacak miktarının vücut veya elbisede bulunmasının namazı engellemeyeceği kabul edilmiştir. Şâfiî mezhebinde yaradan akan sıvının rengi ve kokusu varsa necis sayılmış, küçük sivilcelerden çıkan renksiz kokusuz sıvılar temiz kabul edilmiştir. Hanefî mezhebinde ağrılı acılı olmasa bile bir hastalık sebebiyle çıkıyorsa bu tür akıntılar necistir. j) Ağız ve burundan akan maddeler ve ter. İnsan ve artığı temiz olan hayvanların ağzından akan balgam, tükürük, salya, uyuyan insanın ağzından akan su vb. şeyler temiz olup mideden gelen kokuşmuş, kusmuk niteliğindeki maddeler necistir. Balgam mideden de gelse Mâlikî ve Hanbelîler'e göre temizdir. Mâlikîler'e göre mideden gelen safra da temizdir. Bazı hayvanların salyalarının temiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler vardır. Ter de salya ile aynı hükümde sayılmıştır.

Dinen Temiz Sayılmayan Maddelerin Hükmü. İslâm âlimleri, bu konuda kurallara uymanın zorluğa yol açacağı yerlerde Kur'an ve Sünnet'te yer alan kolaylık ilkesine uygun hükümler benimsemiştir. Temiz olmayan maddelerin necâset-i galîza ve necâset-i hafîfe şeklinde iki gruba ayrıldığı Hanefî mezhebinde birinci grup necis olduğuna dair kesin delil bulunan, ikinci grup ise hakkında bu şekilde delil bulunmayan pislikleri ifade eder. At, katır, eşek ve etleri yenen koyun ve geyik gibi evcil veya yabani hayvanların idrar ve dışkıları Ebû Hanîfe'ye göre necâset-i galîza, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre necâset-i hafîfedir; fetva bu son görüşe göredir. Eti yenmeyen hayvanlardan atmaca, çaylak ve kartal gibi havada pisleyen kuşların dışkılarıyla eti yenen, fakat havada pislemeyen kuşların pislikleri de necâset-i hafîfe sayılır. Bunların dışında kalanlar necâset-i galîza hükmündedir. Galiz necâ-setle hafif necâset arasında dinen temiz olan maddeleri kirletme yönünden fark yoktur. Meselâ her ikisi de az olan bir suya düştüklerinde suyu pisletirler ve artık o su maddî ve mânevî temizlikte kullanılamaz. Galiz necâset eğer katı ise 1 dirhemden (yaklaşık 3 gram), sıvı ise el ayasını (avuç içini) kaplayacak miktardan fazlası vücutta, elbise veya namaz kılınacak yerde bulunursa namaza engel olur. Hafif necâset ise bulaştığı organın veya elbisenin tamamının dörtte birine

yayılmışsa namaza engeldir. Necâsetlerin namaza mani sınırı aşmayan miktarı ile kılınan namaz geçerli olmakla beraber tahrîmen veya tenzîhen mekruhtur. Öte yandan yine Hanefî mezhebinde kaçınılması zor olduğu için toplu iğne başı kadar küçük olup vücut ve elbiseye sıçrayan idrar serpintileri, sokakta yürürken sıçrayan çamur, kasabın üstüne sıçrayan kan, pisliğe konmuş sinek vb. böceklerin taşıdığı pislik, necis maddenin kaynatılmasıyla çıkan buhar, necis maddenin tozu ve külü gibi bazı nesnelerin vücutta veya elbisede bulunması namazın geçerliliğine engel sayılmamıştır. Fakat bu kan ve idrar serpintilerini taşıyan elbise ve organ az ve durgun suya sokulursa o su pislenmiş olur. Diğer mezheplerde de esasen necis hükmünde olan birçok nesnenin namazın geçerliliğine engel olmayacağı görüşü benimsenmiştir. Bu nesnelerin neler olduğu ve hangi miktarının sınır kabul edileceği hususunda pek çok ayrıntı bulunmaktadır. Bunları belirlemede zorluğun giderilmesi ve kolaylık sağlama gibi gerekçelere dayanılmıştır. Söz konusu hükümler İslâm'daki kolaylık ilkesinin gereği olarak benimsenmiş olup ihtiyaç ve zaruret gibi durumlar olmadıkça bu hükümlerden yararlanılmaması, ibadette ve genel yaşantıda temizliğin en ideal biçimde sağlanması esastır.

Necâseti Temizleme Yolları. Necis sayılan şeyleri çeşitli yollar ve usullerle temizlemek mümkündür; meselâ su ile yıkamak, kazımak, silmek, ovalamak ve ateşe sokmak gibi. Burada söz konusu olan temizleme yolları habes veya necâset denilen maddî pisliklerin temizlenmesiyle ilgilidir. Hükmî-mânevî kirlilik kabul edilen hadesten, abdestsizlik, cünüplük, hayız ve lohusalık hallerinden temizlenmenin yolu kural olarak temiz mutlak su, böyle suyun bulunamaması veya bulunduğu halde kullanım imkânının olmaması durumunda toprak veya toprak cinsinden temiz bir madde kullanmaktır. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde necâsetin temizlenmesinin yolları konusunda sosyal şartlar ve ihtiyaçlar dikkate alınarak kolaylık ilkesi benimsenmiştir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise temizliğin olabildiğince tam yapılması, gerek gıda gerekse ibadet temizliği konusunda dinen necis sayılan şeylerden uzak kalınması hususuna ağırlık verilmiştir. Hanefî fıkhında anılan temizleme yollarının başlıcaları şöylece sıralanabilir: 1. Su ile yıkamak suretiyle temizleme. Maddî pislikler mutlak sularla temizlenebileceği gibi mukayyet sularla da temizlenebilir. Ancak bu suların yağlı, herhangi bir sebeple tabiatını, inceliğini ve akıcılığını kaybetmemiş olması gerekir. Gözle görülen pislikler renk ve kokuları gidinceye kadar su

ile yıkanınca temizlenmiş olur. İçine necis madde karışmış yağlı boya ve kan gibi lekesi kalabilen pislikler kullanılan su duru olarak akıncaya kadar yıkanır. Gözle görülemeyen pislikle kirlenmiş kumaş gibi şeylerin temiz kabın içinde üç defa yıkanıp her defasında iyice sıkılması gerekir. Keçe vb. sıkılması mümkün olmayan sergi ve kumaş türleri temiz kap içinde üç defa yıkanır, her defasında suyu süzülüp damlalar kesilinceye kadar bırakılırsa temizlenmiş sayılır. Günümüzde çamaşır makineleri gibi araçlarla ve dinen sakıncası olmayan temiz sıvı maddelerle bu tür temizlik daha iyi sağlanabilir. Toprak veya ağaçtan yapılmış kaplar pislendiği zaman üç defa yıkanıp kurutulduktan sonra temizlenmiş olur. Köpeğin yaladığı kap da üç defa yıkanmakla temizlenir. Pis su içinde kalarak şişmiş olan buğday, arpa, nohut, fasulye vb. şeyler temiz suda üç defa ıslatılır; su çekilip şişkinliği indiği zaman temizlenmiş sayılır. Gözle görülmeyen pisliğin beden veya elbisenin neresine bulaştığı unutulursa tercih edilen görüşe göre bedenin veya elbisenin bir tarafının yıkanmasıyla her tarafı temizlenmiş olur. Üzerinde pislik veya meni bulunan kimse bunun ne zaman bulaştığını bilemezse son abdest bozduğu veya son uyuduğu vakitten itibaren kılmış olduğu namazları yeniden kılar. Pislenmiş su borularının içinden akan suyun temiz aktığına kanaat getirilince borular temizlenmiş sayılır. 2. Suda kaynatmak suretiyle temizleme. İçine necâset karışan süt, pekmez, zeytinyağı ve bal gibi sıvı maddeler temiz su ile üç defa asıl kendi miktarı kalıncaya kadar kaynatılmakla temizlenmiş olur. 3. Ateşe sokarak temizleme. Pis çamurdan yapılan kap kacak, bardak vb. eşyalar ateşte pişirilip kendisinde pislik eseri kalmayınca temizlenmiş sayılır. Dinî usullere göre kesilmiş hayvanın kellesi ütülenmekle ve madenî eşya üzerindeki kan ateşte yakılmakla temizlenmiş kabul edilir. 4. Silmek suretiyle temizleme. Yaş veya kuru pislikle kirlenen çakı, bıçak, cam, tahta, düz mermer ve tepsi gibi şeyler temiz bez, sünger veya toprakla pisliğin eseri kalmayacak şekilde silinirse

temizlenmiş olur. 5. Ovalamak ve kazımakla temizleme. Ayakkabı, mest, potin, bot ve çizme gibi pisliği emmeyen giyecekler, hayvan dışkısı gibi görünür bir pislik dokunduğu zaman su ile temizlenebileceği gibi keskin bir şeyle kazımak veya yere sürtmekle de temizlenir. İdrar gibi görünmeyen pislikler ise kazımak veya sürtmekle temizlenmez, bunların yıkanması gerekir. Donmuş yağ vb. katı yiyeceklere pislik düştüğü zaman pisliğin düştüğü yerin çevresiyle birlikte kazınıp atılmasıyla o şey temizlenir. Hz.

Peygamber katı yağa düşüp ölen fare için, “Onu ve çevresini atın, yağı da yiyin” demiştir (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 67). 6. Kurutmak ve toprak serpmekle temizleme. Yeryüzü ve yeryüzünde sabit olan ot, ağaç, yere döşenmiş taş, tuğla ve kiremit gibi maddeler pis olunca güneş, rüzgâr ve ateşin etkisiyle kuruyup üzerlerinde pisliğin eseri kalmazsa bunlar temizlenmiş sayılır ve üzerlerinde namaz kılınabilir, ancak teyemmüm yapılamaz; çünkü bu tür yerler temiz ise de temizleyici değildir. Fakat yerde sabit olmayıp koparılmış veya çıkarılmış ot, taş, tuğla ve kiremit gibi şeyler pislik eseri gidinceye kadar yıkamakla temiz olur; bunların kuruması temizlenmeleri için yeterli değildir. Pis olan bir yer, pislik eseri gidinceye kadar üzerinden su akıtmak veya pisliğin kokusu hissedilmeyecek şekilde temiz toprak serpmek suretiyle temizlenir. 7. Suyun akması, çekilmesi veya boşaltılması yoluyla temizleme. İçine pislik düşmüş veya karışmış su, havuz yahut hamam kurnası temiz suyun gelip oradan akıp gitmesiyle temizlenir; çünkü böyle bir su akarsu hükmündedir. İçine necâset düşen kuyunun suyu zamanla çekilip kaybolunca kuyu temizlenmiş sayılır; ancak necâset eserinin bulunmaması gerekir. İçine pislik düşen kuyu kural olarak suyunun tamamen boşaltılmasıyla temiz olur. Bununla birlikte kuyu bazı durumlarda içine düşen pisliğin hacmine ve niteliğine göre belirli miktarlarda su çıkarılmakla da temiz hale gelir. 8. Yapı değişikliği yoluyla temizleme. Necis şeyin kimyasal yapısı değişirse temiz hale gelir. Meselâ gübrenin yanıp toprak, tezeğin yanıp kül olması, şarabın sirkeye dönüşmesi ve pis zeytinyağının sabun yapılması gibi. Ancak pis süt peynir yapılmakla veya pis buğday öğütülmekle yahut bunun unundan ekmek yapılmakla ya da pis susamın yağı çıkarılmakla bu maddeler temizlenmez. 9. Boğazlama yoluyla temizleme. Domuz dışındaki hayvanlar İslâmî usullere uygun biçimde boğazlandığı zaman etleri ve derileri temiz olur. Böyle bir deri üzerinde namaz kılınabilir. 10. Tabaklama yoluyla temizleme. Domuz dışında meytenin derisi tabaklanmakla temiz hale gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ṭhr” md.; et-Taʿrîfât, “ṭahâret” md.; Müsned, I, 214, 237; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 5, 10, 44, 90; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 3-89; İbn Kudâme,

el-Muġnî, I, 50, 60, 86, 87, 291, 735, 737-740; II, 350; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Beyrut 1395/1975, I, 7-37; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 67, 75, 132, 133, 136, 137, 145, 147, 175; II, 244; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, I, 51, 61; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 24, 25-30, 40-42, 54, 184-187, 192-195; II, 118, 485; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 21, 22, 72, 75, 334; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 41, 49, 53, 54, 56, 59, 60, 78; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Kahire 1389/1970, s. 13-136; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 5, 11, 37, 38, 68, 71; A. J. Wensinck, "Nadjis", EI, III, 822; A. K. Reinhart, "Ṭahāra", EI[2] (İng.), X, 99; "Ṭahâret", Mv.F, XXIX, 91-120; "Necâset", a.e., XL, 73-117; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1865-1871; Mehmet Şener, "Necâset", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1535-1543; "Tahâret", a.e., IV, 1903-1904.

Salim Öğüt

TAHÂVÎ

(الطحاوي)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî (ö. 321/933)

Hanefî fakihi ve muhaddis.

10 Rebîülevvel 239 (19 Ağustos 853) tarihinde Mısır’ın güneyinde Aşağı Saîd bölgesinde Nil nehrinin batı yakasındaki Eş-mûnîn’e bağlı Tahâ köyünde dünyaya geldi (İbn Asâkir, V, 368). İbn Hallikân, İbn Kesîr, Bedreddin el-Aynî gibi birçok müellif Sem‘ânî’ye dayanarak doğum tarihini 229, Saymerî ve Şîrâzî 238, Makrîzî Rebîülevvel 236 (Eylül 850) olarak verirse de biyografi yazarlarının çoğunluğu, talebesi İbn Yûnus aracılığıyla bizzat kendisinden gelen rivayete göre 239 (853) yılında doğduğunu kaydeder. Sem‘ânî’nin eserinde (el-Ensâb, IV, 67; VIII, 218) 239 yılının zikredilmesi de 229 rivayetinin yanlış istinsahtan kaynaklandığını göstermektedir. Hamevî’ye göre Tahâ’ya nisbet edilmekle birlikte esasen buralı değildir. Nil’in doğu yakasında Tahtût adlı bir köyden olduğu halde bu ad hoş olmayan bir anlamı çağrıştırdığından kendisi bu köye nisbet edilmeyi istememiştir (Muʿcemü’l-büldân, IV, 22). Mısır’ın fethinden sonra Yemen’den buraya gelip yerleşen dedelerinin soyu Ezd kabilesinin bir kolu olan Hacr’e dayanır. Dedesi ordu kumandanlığı yapmış, babası şiir ve edebiyatla uğraşmıştır. Nitekim Tahâvî eserlerinde zikrettiği bazı beyitlerin tashihi konusunda babasının bilgisine başvurmaktadır (Şerḥu müşkili’l-âs̱âr, I, 259). Annesi İmam Şâfiî’nin ilim meclisinde bulunmuş ve Râfiî zekât konusunda ondan nakilde bulunmuştur. İmam Şâfiî’nin önde gelen Mısırlı talebelerinden Müzenî Tahâvî’nin dayısıdır.

Bir ilim muhitinde dünyaya gelen Tahâvî ilk eğitimini Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed b. Amrûs’tan aldı. Ardından Halef b. Hişâm’ın kıraatini Mûsâ b. Îsâ’dan okudu; kendisinden bu kıraati Hişâm b. Muhammed b. Kurre el-Mısrî rivayet etti. Tahâvî’nin yetişmesinde ilk hadis ve fıkıh derslerini aldığı dayısı Müzenî önemli rol oynadı. Müzenî’den

İmam Şâfiî'nin Kitâbü's-Sünen'ini rivayet eden Tahâvî başlangıçta Şâfiî iken yirmi yaşlarında Hanefî mezhebine geçti. Mezhep değiştirmesinde, ders esnasında geçen ince bir meseleyi birkaç tekrara rağmen anlamaması üzerine Müzenî'nin öfkelenip, "Senden bir şey olmaz" demesinin veya onun sürekli biçimde Ebû Hanîfe'nin kitaplarını incelediğini görmesinin etkili olduğu söylenir. Müzenî'nin derslerini bırakan Tahâvî, 260 (874) yılında Mısır'a kadı olarak tayin edilen Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî'nin derslerine yirmi yıl kadar devam edip Hanefî mezhebini öğrendi. Mısır Valisi Ahmed b. Tolun Tahâvî'yi, Dımaşk Kadısı Ebû Hâzim'in gönderdiği belgelerle ilgili bir meseleyi bizzat kendisiyle görüşerek incelemesi için 268'de (881) Dımaşk'a gönderdi. Burada kaldığı süre içerisinde Ebû Hâzim'den fıkıh ve hadis tahsil etti; ayrıca Gazze, Askalân, Taberiye ve Kudüs'ü dolaşıp buralarda karşılaştığı âlimlerden faydalandı ve 269 (882-83) yılında Mısır'a döndü. Mısır Kadısı Bekkâr b. Kuteybe'den fıkıh ve hadis dersleri aldı. Tahâvî'nin fıkıh öğrendiği hocalarından İbn Ebû İmrân, İbn Semâa ve Bişr b. Velîd el-Kindî'nin; Bekkâr b. Kuteybe, Îsâ b. Ebân ve Hilâl b. Yahyâ'nın (Hilâlürre'y); Ebû Hâzim, Kādî Îsâ b. Ebân'ın; bunlar da Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den birinin veya her ikisinin öğrencisidir. Tahâvî'nin dönemin büyük Hanefî fakihi Kerhî ile hac sırasında bir araya geldiği bilinmektedir (İbnü'l-Murtazâ, s. 130).

Tahâvî'nin 300'ü aşkın hadisçiden rivayette bulunduğu kaydedilmektedir. Hadis hocaları arasında Müzenî, Nesâî, Muhammed b. Huzeyme b. Râşid el-Basrî, Rebî' b. Süleyman el-Cîzî, Îsâ b. İbrâhim el-Gāfikī, Yûnus b. Abdüla'lâ, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī ve Süleyman b. Şuayb el-Keysânî gibi âlimler yer almaktadır. Onun hadis hocaları hakkında Abdülazîz b. Ebû Tâhir et-Temîmî (İbn Asâkir, VIII, 374) ve Bedreddin el-Aynî (Meġāni'l-aḫyâr fî şerḥi esâmî ricâli Meʿâni'l-âs̱âr, Beyrut 2006) birer eser kaleme almışlardır. Tahâvî'nin talebelerinden Ebû Bekir ed-Dâmegānî gibi kendisinden fıkıh tahsil etmiş meşhur âlimler bulunmakla birlikte öğrencilerinin büyük çoğunluğunu ondan hadis rivayet eden kişiler oluşturmaktadır. Bunların arasında oğlu Ebü'l-Hasan Ali, Ebû Muhammed Abdülazîz b. Muhammed et-Temîmî el-Cevherî, Muhammed b. Bedr el-Kinânî, İbnü'l-Haşşâb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Mekkî b. Ahmed b. Sa'dûye el-Berdaî, Ebü'l-Kāsım Mesleme b. Kāsım el-Kurtubî, zamanının Zâhirîler'inin lideri olan Kādî

Ebü'l-Kāsım Ubeydullah b. Ali ed-Dâvûdî, Ebû Muhammed Hasan b. Kāsım b. Abdurrahman el-Mısrî, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, Taberânî, Ebû Saîd İbn Yûnus, İbn Adî, Meymûn b. Hamza el-Ubeydilî ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs zikredilebilir.

Hanefî mezhebinin teşekkül döneminde Tahâvî fıkhın çeşitli alanlarında kaleme aldığı eserlerle mezhebin oluşumuna ve yayılmasına, farklı türlerde literatürün ortaya çıkışına öncülük etmiştir. Hocaları arasında Ebû Yûsuf ile Muhammed'in önde gelen öğrencilerinin yer alması kendisine imamların görüşlerini, mezhebin inceliklerini ve bu görüşlere ilişkin rivayet farklılıklarını sağlam kaynaklardan öğrenme imkânı vermiştir. Hanefî imamlarının fikirlerine dair ilk özet eser olan el-Muḫtaṣar'ı, İmam Muhammed'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve el-Câmiʿu'l-kebîr'ine yazdığı şerhleri, mezhep görüşlerinin hadisle temellendirilmesine yönelik hacimli kitapları ve mahkeme sicili düzenleme usulünü konu edinen şürût ilmine dair eserleriyle Hanefî fıkıh literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ adlı hilâfiyat eseriyle Hanefî imamları yanında diğer mezhep imamlarının ve erken dönem müctehidlerinin görüşlerini sonraki nesillere aktarmıştır. Mâlikî âlimlerinden İbn Abdülber enNemerî, Tahâvî'nin fukahanın görüşlerinin tamamını bildiğini, ayrıca Hanefî imamların sîret ve haberlerine en çok vâkıf olan kişilerden sayıldığını ifade ederek (Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, II, 897) eserlerinde görüş ve değerlendirmelerine yer verir; Kâsânî de Tahâvî'yi Selef'in görüşlerini en iyi bilen kimse olarak niteler (Bedâʾiʿ, II, 213).

Ancak Tahâvî'nin Hanefî fıkhındaki yeri ve mezhebin oluşum sürecine katkısı hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Saymerî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi âlimler Tahâvî'nin Mısır'daki Hanefîler'in reisi olduğunu kaydeder. İbn Hazm Kur'an, hadis ve hilâfiyat alanlarındaki bilgisini takdir ettiği Tahâvî'nin bir taraftan Ebû Hanîfe ve öğrencilerine muhalefet ettiğini ve âdeta Hanefîler'in usul ilkesi haline gelen istihsanı benimsemediğini söylerken diğer taraftan onu koyu mezhep taassubuyla suçlar (el-İḥkâm, IV, 83; VI, 16, 122, 143). Kemalpaşazâde'nin fakihlerle ilgili tasnifinde Tahâvî'ye usul ve fürûda mezhep imamına muhalefet edemeyen, fakat onlardan bir rivayet bulunmayan meselelerde ictihad edebilen meselede müctehid tabakasında yer verilmiştir (Kınalızâde Ali Efendi, s. 94-95). Usul ve fürûa ait birçok meselede mezhep imamına muhalefet etmesinden dolayı

Tahâvî'nin ictihad mertebesine ilişkin bu değerlendirmenin tartışmaya açık olduğunu söyleyen Abdülazîz ed-Dihlevî, Leknevî ve Kevserî gibi âlimler ise onun mutlak müctehid mertebesinde veya en azından Ebû Yûsuf ve Muhammed ile aynı tabakada bulunduğu görüşündedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin her fikrini kabul etmediğini, taassup sahibinden başkasının mukallit olamayacağını belirten Tahâvî (İbn Hacer, I, 280), Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ın mukaddimesinde birçok konuda âlimlerin te'vilini ve delillerini zikrederken kendisine göre bunlardan sahih olanı kitap, sünnet, icmâ, sahâbe ve tâbiînin mütevâtir olan sözleriyle delillendirdiğini ifade edip kendisini mezhep imamlarının görüşleriyle bağımlı kabul etmez, onlara muhalif görüşler ileri sürmekten çekinmez ve adı geçen eserinde zaman zaman benimsediği görüşün Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerine aykırı olduğunu açıkça söyler (meselâ bk. Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, II, 188, 214, 259, 262, 266; III, 131, 132; IV, 202, 233, 236). Diğer taraftan Hanefîler'in dayandığı bazı hadislerin sabit olmadığını söylemiş (a.g.e., I, 94-96) ve onun bu tür değerlendirmeleri zaman zaman Şâfiîler tarafından Hanefîler'e karşı kullanılmıştır (meselâ bk. Mâverdî, I, 50; Nevevî, I, 143, 170). Bunun yanında Tahâvî, Hanefî imamlarının ihtilâf ettikleri meselelerdeki tercihleri ve Hanefî imamlarından bir rivayetin bulunmadığı konulardaki tahrîcleriyle dikkati çekmektedir. Bu tercih ve tahrîclerine Serahsî'nin el-Mebsûṭ, Kâsânî'nin Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ ve Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye gibi mezhebin temel eserlerinde yer verilmiştir.

Tahâvî'nin önde geldiği alanlardan biri de hadis ilmidir. Hadislerin ve hadis ilimlerinin tedvin edildiği bir dönemde yaşayan Tahâvî'nin eserleri incelendiğinde nâsih-mensuh, ilelü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs, te'vîlü muhtelifi'l-hadîs, cerh ve ta'dîl gibi konularda söz sahibi olduğu görülür. Talebesi hadis hâfızı Ebû Saîd İbn Yûnus'un hocası hakkındaki "sika ve sebt" nitelemesi sonraki hadisçilerin çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. Hadis ricâli ve ilelü'l-hadîste geniş bilgiye sahip olan hadis hâfızlarından Ebû Ya'lâ el-Halîlî Tahâvî'nin hadis bilgisine dikkat çekmiş (el-İrşâd, I, 432), Nevevî onu "Hanefîler'in hadisteki imamı" (el-Mecmûʿ, I, 143, 170), Zehebî "Mısır diyarının muhaddisi, fakihi ve büyük hâfız" olarak anmış (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 27) ve sadece hadislerin ve râvilerin değerlendirilmesinde kaynak olan Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ında (III, 808-810) ona da yer vermiştir. Bununla birlikte Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi âlimler Tahâvî'nin hadisçiliğine yönelik

eleştirilerde bulunmuştur. Tahâvî'nin özellikle Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ına yönelik eleştiriler getiren Beyhakī, onu hadis ilmini bilmemekle itham edip yaptığı işin sadece hadis ehlinden duyduğu şeyleri incelemeksizin bir araya getirmekten ibaret olduğunu söylemiş ve mezhebine uygun düşen zayıf hadisleri sahih, uygun düşmeyen sahih hadisleri de zayıf göstermekle suçlamıştır (Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs̱âr, I, 219-220, 406). İbn Teymiyye de Tahâvî'nin çokça hadis rivayet ettiğini, fakih ve âlim olduğunu kabul etmesine rağmen hadis tenkidi hususunda bir hadisçi gibi davranmadığını, hadisleri tercih konusunda çoğunlukla kıyasa başvurduğunu, bu yüzden eserine aldığı hadislerin çoğunu isnad bakımından cerhedilmiş hadislerin teşkil ettiğini söyler (Minhâcü's-sünne, VIII, 195-196). İbn Haldûn, Tahâvî'nin el-Müsned'inin değerli olduğunu ifade etmekle birlikte mestûrü'l-hâl vb. kimselerden rivayette bulunması sebebiyle kabul şartları bakımından Buhârî ve Müslim'in sahihlerinin ve hatta sünenlerin dengi olmadığını ileri sürer (Muḳaddime, s. 445).

Tahâvî'nin hadisçiliğiyle ilgili bu tür değerlendirmeler kendisini eleştirenler için de söylenebilecek tarafgir bir tutum şeklinde görülebilir. Zira onun büyük bir hadisçi olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmiş, sonraki pek çok eserde rivayetlerine ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Ancak Tahâvî, Ṣaḥîḥayn müelliflerinin yaptığı gibi sahih hadislerden oluşan bir mecmua derleme yoluna gitmemiştir. Onun amacı delil olarak kullanılan rivayetleri toplayıp değerlendirmekten ibarettir. Bu sebeple eserlerindeki bazı rivayetlerin sened açısından problem taşıması bir kusur sayılmaz. Nitekim el-Ḥâvî fî beyâni âs̱âri'ṭ-Ṭaḥâvî adlı eserinde Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ındaki hadislerin isnadlarını inceleyen ve buradaki rivayetlerin Kütüb-i Sitte başta olmak üzere mevcut hadis mecmualarındaki yerlerini gösteren Abdülkādir el-Kureşî, Beyhakī'nin Tahâvî'ye yönelik eleştirilerini haklı kılacak bir şeye rastlamadığını belirtir (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, IV, 570-572). Tahâvî eser verme, talebe okutma gibi faaliyetler yanında fıkhî birikimini pratik alana yansıtma imkânı elde etmiş, Mısır kadılarına kâtiplik, nâiblik ve sâhibü'l-mesâil (şahitlerin tezkiyesinden sorumlu memuriyet) görevlerinde bulunmuştur. İbnü'n-Nedîm'in, zamanında ilim ve zühd bakımından eşsiz olduğunu kaydettiği Tahâvî (el-Fihrist, s. 260) hükümdarların ve kadıların saygı duyduğu bir âlimdi. Ölümünü 322 yılı olarak veren İbnü'n-Nedîm istisna edilirse Tahâvî kaynakların hemen hepsine göre 321'de Zilkade ayının başında (Ekim 933)

vefat etmiş ve Kahire'nin Karâfe semtinde Sefhulmukattam'a defnedilmiştir.

Eserleri. 1. el-ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭaḥâviyye*. Ebû Hanîfe ile öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed'in itikadî görüşleri çerçevesinde Sünnî itikad esaslarını ihtiva eden bir risâledir. İslâm dünyasında Sünnî çevrelerde büyük kabul görmüş ve üzerine birçok şerh yazılmış, müstakil şekilde ve şerhleriyle birlikte birçok neşri yapılmıştır (Kazan 1893; Halep 1340; nşr. Abdullah b. Muhammed b. Humeyd, Resâʾilü's-selef içinde, Mekke 1394/1974; Beyrut 1398). Eser E. E. Elder tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir ("al-Ṭaḥāwi's Bayān al-Sunna wa'l-Jamāʿa", The Macdonald Presentation Volume, Princeton 1933, s. 133-144). Arif Aytekin, Türkiye'deki nüshalarıyla da karşılaştırarak eseri Ehl-i Sünnet İnanç Esasları: Tahâvî ve Akāid Risâlesi adıyla tahkik ve tercüme etmiş (İstanbul 1985), ayrıca Tahâvî Akidesi ve Selef Akîdesindeki Yeri adıyla bir çalışma yapmıştır (İstanbul 1996). 2. Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*. Sûre ve âyet tertibi esas alınarak yazılmış, diğer ahkâm tefsirlerinden farklı şekilde fıkıh bablarına göre tertip edilmiş, konuyla ilgili âyetler bir yere toplanmıştır. Eserde mezhep imamları başta olmak üzere meşhur fakihlerin görüşlerine yer verilmiş ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Eserin bilinen tek yazması, Samsun Vezirköprü Fâzıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 814) yarısı eksik nüshadır. Bu nüsha Sadettin Ünal tarafından neşredilmiştir (I-II, İstanbul 1416-1418/1995-1998). Emrullah İşler Tahâvî (ö. 321/933) ve Ahkâmü'l-Kur'an'ı adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1993, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Meʿâni'l-âs̱âr*. Kureşî'nin tahâvî'nin ilk kitabı olduğunu belirttiği ve fıkıh sistematiğine göre mezhepler arasında tartışılan hadislerin incelendiği eser üzerine (I-II, Leknev 1300-1302; Kalküta 1375; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak, I-IV, Kahire 1386-1388/1966-1968; Beyrut 1399-1414/1979-1994; nşr. İbrâhim Şemseddin, Beyrut 2001) çeşitli şerh ve ihtisar çalışmalarının yanı sıra ricâliyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. M. Beşir Eryarsoy eseri Şerhu Meâni'l-âsâr: Hadislerle İslâm Fıkhı adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (I-VI, İstanbul 2007-2008). 4. Müşkilü'l-âs̱âr*. Kureşî'ye göre Tahâvî'nin son eseri olan kitap ihtilâfü'l-hadîse dair çalışmaların en kapsamlısıdır. Haydarâbâd'da eksik olarak gerçekleştirilen baskısı yanında (I-IV, 1333/1914) Şuayb el-Arnaût tarafından son cildi fihrist olmak üzere Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr ismiyle ve titiz bir çalışma ile neşredilmiştir (I-XVI, Beyrut

1408/1987, 1415/1994). 5. es-Sünenü’l-meʾs̱ûre (Sünenü’ş-Şâfiʿî). Tahâvî’nin Müzenî kanalıyla Şâfiî’den rivayet ettiği hadisleri içermektedir. Muhtemelen Ebû Ya‘lâ el-Halîlî’nin el-Müsned ve Kureşî’nin Müsnedü’ş-Şâfiʿî adıyla zikrettiği eserle aynı olan kitabın değişik neşirleri yapılmıştır (Kahire 1315/1897; nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, Beyrut 1407/1986; nşr. Halîl İbrâhim Molla Hâtır, Cidde 1409/1988). 6. Kitâbü’t-Tesviye beyne ḥaddes̱enâ ve aḫberenâ (nşr. Muhammed Azîz [Uzeyr] Şems, Mecelletü Ṣavti’l-ümme, Benâres [Varanasi] 1410/1990; nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, Riyad 1410; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Ḫams resâʾil fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ içinde, Beyrut 2002). Risâleyi İbn Abdülber enNemerî Câmiʿu beyâni’l-ʿilm adlı eserinde özetlemiştir (s. 1146-1150). Latîfürrahman el-Behrâicî el-Kāsımî, Tahâvî’nin sekiz eserinde zikrettiği hadisleri alfabetik olarak sahâbe isimleri ve konu başlıklarına göre derleyip Müsnedü’l-İmâm eṭ-Ṭaḥâvî adıyla yayımlamıştır (I-X, Dübey 1426/2005). 7. el-Muḫ-taṣar (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1370/1951). Hanefî fıkhının ilk muhtasarı sayılan eserin (el-Muḫtaṣar, neşredenin girişi, s. 3) eserin bazı kaynaklarda el-Muḫtaṣarü’l-kebîr ve el-Muḫtaṣarü’ṣ-ṣaġīr şeklinde iki versiyonu bulunduğu kaydedilmektedir (İbnü’n-Nedîm, s. 260; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 277). Fihristlerin incelenmesinden de anlaşılacağı gibi büyük ölçüde Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ındaki tertibin esas alındığı eserin (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1627) mukaddimesinde müellif Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in görüşlerine yer verdiğini belirtirse de eserde bu üç imamın yanı sıra Züfer b. Hüzeyl’in fikirlerine de yer vermiştir. el-Muḫtaṣar’da dikkati çeken bir özellik, imamlar arasında ihtilâf bulunması halinde “ve bihî ne’huz” (bunu esas alırız) sözüyle bu görüşlerden birinin tercih edilmiş olmasıdır. el-Muḫtaṣar üzerine pek çok şerh yazılmış olup Kâtib Çelebi bazı özelliklerine yer verdiği dokuz şerh zikretmiştir. Cessâs, Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr et-Taberî es-Semerkandî (Kâtib Çelebi kendisinin bu şerh üzerine bir tehzip çalışması yaptığını ifade eder), Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Akta‘ el-Bağdâdî, Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî, Ebü’l-Meâlî Bahâeddin Muhammed b. Ahmed el-İsbîcâbî el-Mergīnânî (el-Ḥâvî fî Muḫtaṣari’ṭ-Ṭaḥâvî) ve İbn Kutluboğa’nın şerhleri bunlar arasında sayılabilir (a.g.e., a.y.). Kitap hakkında yapılan çalışmalar ve kaynaklardaki referanslar dikkate alındığında, Tahâvî’nin birçok konuda Ebû Hanîfe’ye muhalefet etmesi sebebiyle el-Muḫtaṣar’ın mukallit Hanefîler arasında yaygınlık kazanmadığı şeklindeki değerlendirme (Abdülazîz ed-Dihlevî, s.

161) pek isabetli görünmemektedir. Cessâs'ın şerhinin birinci cüzü Muhammed İsmetullah b. İnâyetullah, ikinci cüzü 1412'de (1991) Saîd Muhammed Yahyâ Bekdaş, üçüncü cüzü 1415'te (1994) Muhammed Ubeydullah Han ve dördüncü cüzü 1418'de (1997) Zeyneb Fülâte tarafından Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. 8. İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ (el-İḫtilâf beyne'l-ʿulemâʾ). Saymerî bu eserin bir benzerinin yazılmadığını (Aḫbâru Ebî Ḥanîfe, s. 162), İbnü'n-Nedîm seksen kadar bölüm içeren hacimli bir eser olmasına

rağmen tamamlanmadığını ve Kâtib Çelebi 130 küsur cüz teşkil ettiğini belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 32). Aslının varlığı bilinmeyen eserin Cessâs tarafından yapılan ihtisarı önce eksik olarak İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ adıyla (nşr. Muhammed Sagīr Hasan el-Ma'sûmî, İslâmâbâd 1971), ardından tamamı Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâʾ ismiyle (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, I-V, Beyrut 1416/1995) yayımlanmıştır. Cessâs'ın muhtasarından anlaşılacağı üzere fıkhî ihtilâfları konu alan eser Hanefî mezhebi imamları ile Mâlik, Şâfiî, Evzâî, İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Hasan b. Hay gibi fakihlerin görüşlerinin yanı sıra sahâbe ve tâbiînin görüşleri ve Tahâvî'nin kendi değerlendirmelerini ihtiva etmektedir. 9. eş-Şürûṭü'l-kebîr. Tahâvî'nin şürût ilmine (ilmü'l-vesâik) dair yazdığı üç eserden biri olup "Kitâbü Ez̠kâri'l-ḥuḳūḳ ve'r-rühûn" ve "Kitâbü'ş-Şüfʿa" bölümlerini Joseph Schacht neşretmiş (Heidelberg 1927-1930), "Kitâbü'l-Büyûʿ" kısmı Jeanette Ann Wakin tarafından müellifin biyografisi ve bir girişle birlikte The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sales From Tahāwī's Kitāb al-Shurūṭ al-kabīr adıyla yayımlanmıştır (Albany 1972). 10. eş-Şürûṭü'ṣ-ṣaġīr. eş-Şürûṭü'l-kebîr'in mevcut bölümleriyle birlikte Ruhi Özcan tarafından tahkik edilip bir araştırma kısmı ilâve edilerek el-Ḥâvî fî şürûṭi'ṭ-Ṭaḥâvî adıyla yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış (1972, Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), daha sonra eş-Şürûṭü'ṣ-ṣaġīr müz̠eylen bimâ ʿusira ʿaleyhi mine'ş-Şürûṭi'l-kebîr ismiyle neşredilmiştir (I-II, Bağdat 1974).

Tahâvî'ye ayrıca Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr, Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr, Şerḥu Kitâbi'l-Âs̠âr (İmam Muhammed'e ait eserlerin şerhleridir), Ṣaḥîḥü'l-âs̠âr (Patna Ktp., nr. 548), Aḥkâmü'l-ḳırân (Hz. Peygamber'in yaptığı haccın mahiyetine dair 1000 varaktan fazla bir eserdir, bk. Kādî İyâz, IV, 233), Tefsîrü'l-Ḳurʾân (Fuâd Seyyid, eserin Enfâl sûresinden başlayan bir

bölümünün İskenderiye Kütüphanesi’nde [Câmiu’ş-Şeyh, nr. 74] bulunduğunu kaydeder, bk. Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-muṣavvere, I, 29-30), eş-Şürûṭü’l-evsaṭ, Ḥükmü arâżî Mekke, Ḳısmetü’l-feyʿ ve’l-ġanâʾim, el-Veṣâyâ, el-Ferâʾiż, Ems̱iletü kütübi’l-ʿadl, en-Nevâdirü’l-fıḳhiyye (on cüz), en-Nevâdir ve’l-ḥikâyât (yirmi cüzü aşkın), İḫtilâfü’r-rivâyât (ʿalâ mez̠hebi’l-Kûfiyyîn), er-Red ʿalâ ʿÎsâ b. Ebân (Îsâ b. Ebân’ın Ḫaṭaʾü’l-kütüb adlı eserine reddiyedir), Naḳżu Kitâbi’l-Müdellisîn ʿale’l-Kerâbîsî (Kerâbîsî’nin Hicazlı olmayan hadisçileri tenkit amacıyla yazdığı esere reddiye olup Alâeddin İbnü’t-Türkmânî el-Cevherü’n-naḳī adlı eserinde bundan iktibaslar yapar), er-Red ʿalâ Ebî ʿUbeyd (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın Kitâbü’n-Neseb’ine reddiyedir), Kitâbü’l-Ḫiṭâbât, el-Meḥâḍır ve’s-sicillât, el-Muḥâḍarât, Nevâdirü’l-Ḳurʾân, Kitâbü’l-Eşribe, en-Niḥal ve aḥkâmühâ ve ṣıfâtühâ ve ecnâsühâ, el-Mişkât, el-Fevâʾid, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih (Saymerî bu eserden birçok iktibas yapar) ve et-Târîḫu’l-kebîr adlı eserler de nisbet edilmektedir. Temîmî bu eserlerin bir kısmının aynı olma ihtimalinden söz etmektedir (eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, II, 52). Kâtib Çelebi İḫtilâfü’r-rivâyât ʿalâ mez̠hebi’l-Kûfiyyîn adlı eserin İḫtilâfü’l-ʿulemâʾ ile aynı kitap olduğunu kaydeder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 32). Muʿînü’l-ümme ʿalâ maʿrifeti’l-vifâḳ ve’l-ḫilâf beyne’l-eʾimme adıyla Tahâvî’ye nisbet edilerek yayımlanan eser ise (nşr. Hamdî eş-Şeyh, Mansûre 2007) Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî es-Semerkandî’ye aittir.

Tahâvî hakkında pek çok çalışma yapılmıştır: Zâhid Kevserî, el-Ḥâvî fî sîreti’l-İmâm Ebî Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî (Kahire 1368; Karaçi 1983; Beyrut 1425/2004); Abdülmecîd Mahmûd, Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî ve es̱eruhû fi’l-ḥadîs̱ (Kahire 1395/1975); el-İmâm eṭ-Ṭaḥâvî muḥaddis̱en (Kahire 1429/2008); Harun Reşit Demirel, Ebu Ca‘fer et-Tahâvî Hayatı-Eserleri ve Meâni’l-Âsâr ile Müşkilü’l-Âsârındaki Hadisçiliği (1990, yüksek lisans tezi, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdullah Nezîr Ahmed, Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî el-İmâmü’l-muḥaddis̱ el-faḳīh (Dımaşk 1411/1991); Sa‘d Beşîr Es‘ad Şeref, el-İmâm Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî ve menhecühû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Amman 1418/1998); Hâlid b. Muhammed Mahmûd eş-Şermân, eṣ-Ṣınâʿatü’l-ḥadîs̱iyye fî kitâbi Şerḥi’l-âs̱âr (Riyad 1424/2003).

BİBLİYOGRAFYA

Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr (nşr. M. Zührî en-Neccâr - M. Seyyid Câdelhak), Beyrut 1415/1994, I, 94-96; II, 188, 214, 259, 262, 266; III, 131, 132; IV, 200, 202, 233, 236; a.mlf., Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1415/1994, I, 259; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 41-54; a.mlf., el-Muḫtaṣar (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370/1950, s. 15-16, 18, 63, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 168-171, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 260; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 25, 56, 158, 162-164, ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 431-432; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, I, 50; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs̱âr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1411/1991, I, 54-60, 219-220, 398-406; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, IV, 83; VI, 16, 122, 143; VII, 137; VIII, 36; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1414/1994, II, 897, 1146-1150; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 85; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 142; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 29; IV, 14; IX, 197; XXIII, 176; Kādî İyâz, İkmâlü'l-muʿlim (nşr. Yahyâ İsmâil), Mansûre 1419/1998, IV, 233; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 198; IV, 67; V, 259; VIII, 217-218; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), V, 367-370; VIII, 374; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 38; II, 213; V, 255; VII, 27; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1991, I, 228-229; II, 106, 133; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 22; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 143, 170; II, 328; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, VIII, 195-196; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 27-32; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 808-810; İbnü't-Türkmânî, el-Cevherü'n-naḳī (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ içinde), Haydarâbâd 1344, I, 11, 128; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 195, 271-277, 337; IV, 570-572; a.mlf., el-Ḥâvî fî beyâni âs̱âri'ṭ-Ṭaḥâvî (nşr. Seyyid Yûsuf Ahmed), Beyrut 1419/1999; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 445; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 116; II, 322, 356; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 130; Makrîzî, el-Muḳaffa'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, I, 720-724; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 274-282; Kınalızâde Ali Efendi, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye (nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed - Firâs

b. Halîl Meş‘al), Amman 1425/2003, s. 94-95, 171-173; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, II, 49-52; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 32, 562, 674; II, 1046, 1143, 1384, 1627-1628, 1694, 1836; Leknevî, el-Fevâ˒idü’l-behiyye, s. 31-34; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü’l-muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 161; M. Zâhid el-Kevserî, Maḳālât, Kahire 1372, s. 467-474; Fuâd Seyyid, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-muṣavvere, Kahire 1954, I, 29-30; Sezgin, GAS, I, 439-442; Abdullah Nezîr Ahmed, Ebû Ca῾fer eṭ-Ṭaḥâvî: el-İmâmü’l-muḥaddiṯ el-faḳīh, Dımaşk 1411/1991; Muharrem Önder, “Ebû Ca‘fer et-Tahâvî ve Şurût İlmi”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 11, Konya 2008, s. 365-397; N. Calder, “al-Ṭaḥāwī”, EI² (İng.), X, 101-102.

Davut İltaş

Akaide Dair Görüşleri. Mu‘tezile, Kaderiyye, Cehmiyye, Müşebbihe ve Şîa gibi itikadî ve siyasî mezheplerin teşekkül ettiği bir dönemde yaşayan Tahâvî, Ehl-i sünnet inancının yerleşmesi ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Beyânü ῾aḳīdeti Ehli’s-sünne ve’l-cemâ῾a adlı eserinin mukaddimesinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin akaide dair görüşlerini açıklamıştır. Mâtürîdî ile Tahâvî’nin genel bir değerlendirmesi yapıldığında Mâtürîdî’nin Ebû Hanîfe’ye ait itikadî görüşleri aklî bir temel üzerinde sistemleştirmeye çalıştığı, Tahâvî’nin ise sadece bir itikadî liste verdiği görülür. Tahâvî, Allah’ın sıfatları konusunda tartışmaya girmez. Bu sıfatların kadîm olduğunu vurgulayarak insan aklının naslarda yer almayan isim ve sıfatları zât-ı ilâhiyyeye nisbet edemeyeceğine işaret eder. Yaratılmışlardan hareketle isim ve sıfatların mahiyetinin kavranması mümkün olmadığına göre tartışmaya girmeye ve sıfatları tasnif etmeye gerek yoktur. İlâhî sıfatlar hiçbir şekilde mahlûkatın sıfatlarına benzemez. Kâinatta meydana gelen ve gelecek olan her şey ilâhî ilim, irade ve takdire göre vuku bulur (Beyânü ῾aḳīdeti Ehli’s-sünne, s. 9-11). Tahâvî, âyet ve hadislerde geçen ve zâhirî mânaları bakımından teşbihi andıran sıfatların yorumlanmasına da girişmez. Ona göre bunları te’vile kalkışmak teslimiyete aykırıdır (a.g.e., s. 14-15). Allah’ın arşı vardır, fakat O’nun arşa ve daha aşağıdakilerine ihtiyacı yoktur. Cenâb-ı Hak, niteliğini insan aklının bilemeyeceği şekilde müminler tarafından cennette görülecektir (a.g.e., s. 13, 19). Halku’l-Kur’ân konusunda Ebû Hanîfe gibi düşünen Tahâvî (Beyhakī, I, 388; II, 321-322)

bu meseleye yönelik tartışmalara karşı çıkar. Kur’an Allah kelâmıdır ve O’ndan söz halinde nâzil olmuştur. Allah’ın hakiki kelâmı olan Kur’an’ı insana ait kelâma benzetmek kişiyi küfre götürür. Zira Kur’an’da, “Bu Kur’an sadece bir insan sözüdür” diyenlerin cehenneme atılacağı (el-Müddessir 74/25-26) bildirilmiştir (Tahâvî, s. 12-13, 20).

Tahâvî kaderi ilâhî bir sır olarak kabul ettiğinden insanın fiilleriyle ilgili tartışmalara da yer vermez. Kader melekler ve peygamberler tarafından da bilinemez. İnsana ait ihtiyarî fiillere Allah’la ilişkileri açısından bakıldığında yaratılmış, kul açısından bakıldığında ise kazanılmış olduğu görülür. Aslında kâinatta meydana gelen her şey Allah’ın dilemesiyle gerçekleşir, ancak insana yüklendiği sorumluluğun üstesinden gelebilecek yetenekler de verilmiştir. Fiillerin meydana gelmesi için gerekli olan güç fiilden önce değil eylemin oluşması anında Allah tarafından yaratılır. Bununla birlikte fiilin vuku bulması için gerekli ortamın yanı sıra organların sağlam olması anlamındaki istitâat fiilden önce insanda mevcuttur, ilâhî hitap da bunlara bağlıdır (a.g.e., s. 26-27). Tahâvî’ye göre Cenâb-ı Hak kıyamete kadar meydana gelecek her şeyi ezelde levh-i mahfûza yazmıştır. İnsanın başına gelmesi mukadder olmayan bir şey ona asla isabet etmez, isabet etmesi mukadder olan şey de mutlaka kendisine ulaşır (a.g.e., s. 16, 18-19).

Nübüvvetin mahiyeti ve gerekliliği gibi hususlarda fikir beyan etmeyen Tahâvî bunu bir inanç ilkesi diye niteler. Hem insanlara hem cinlere gönderilmiş olan Hz. Muhammed peygamberlerin sonuncusudur. Allah’a inandığı halde son peygambere inanmayan kimse İslâm itikadının gereklerini yerine getirmiş sayılmaz (a.g.e., s. 12). Tahâvî, Resûl-i Ekrem’in sadece mi‘rac mûcizesine yer verir. Resûlullah geceleyin uyanık halde iken bedeniyle semaya ve oradan Allah’ın dilediği yere kadar çıkarılmıştır (a.g.e., s. 17). Velînin nebîden üstün olamayacağını belirten Tahâvî aksi görüşler beyan edenleri şiddetle eleştirir (a.g.e., s. 30-31). Günahkârlar ve kâfirler için kabir azabı haktır. Ölen bir kimse kabrinde Münker ve Nekir’ce rabbi, peygamberi ve dini hakkında sorgulanacaktır. Hadislerde de bildirildiği gibi kabir kişi için ya bir cennet bahçesi veya cehennem çukurudur (a.g.e., s. 25). Âhirete dair sırat, mîzan, amel defteri, mükâfat ve ceza gibi hususlara iman etmek gereklidir. Cennet ve cehennem yaratılmıştır, her ikisi de ebedîdir. Deccâlin çıkışı ve Hz. Îsâ’nın nüzûlü

kıyamet alâmetlerindendir. Hayatta olanların ölmüş kimseler için verdiği sadakalar ve yaptığı dualar ölüye fayda sağlar (a.g.e., s. 26, 31).

Tahâvî imanı “dil ile ikrar, kalp ile tasdik” şeklinde tanımlar. İmanın derecesi bakımından müminler arasında ayırım yapılamaz, sadece takvâ ve sâlih ameller açısından aralarında fark bulunabilir. Ehl-i kıbleden olan kimse müslüman ve mümin olarak nitelenir, böylesi tekfir edilemez. Ancak Tahâvî, imanın bulunması halinde günahın kişiye zarar vermeyeceği şeklindeki ircâ görüşüne katılmaz (a.g.e., s. 21-22). Şefaat haktır, zira bazı hadisler buna delil teşkil eder. Ebû Hanîfe şefaatçileri genelde peygamberlerle sınırladığı halde (el-Fıḳhü’l-ekber, s. 11) Tahâvî bunlara müttaki müminleri de ilâve eder. İtikadî alanda kendine özgü bir anlayış geliştirmeyen Tahâvî yeni bir sistem inşa etmemiştir. Onun itikadla ilgili görüşleri, Ebû Hanîfe’nin yaklaşımını ortaya koyması ve yanlış anlaşılmasını engellemesi bakımından önem taşır. Tahâvî’nin el-ʿAḳīdetü’ṭ-Ṭaḥâviyye’de naklettiği görüşleri İbn Ebü’l-İz, Necmeddin Baybars b. Yalınkılınç et-Türkî, Ömer b. İshak el-Gaznevî, Ekmeleddin el-Bâbertî, Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî ve Abdullah el-Herevî el-Habeşî gibi âlimler şerhederek delillendirmeye çalışmıştır. Ahmet Karadut’un Kelâm Tarihinde Tahâvî ve Akîde Risâlesi adlı yüksek lisans teziyle (Ankara 1990), Arif Aytekin’in Tahâvî Akidesi ve Selef Akîdesindeki Yeri adlı doktora çalışması yayımlanmıştır (İstanbul 1996).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Edeb”, 69; Tahâvî, Beyânü ʿaḳīdeti Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa, Beyrut 1995, tür.yer.; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü’l-ekber (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Haydarâbâd 1321, s. 11; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (İmâdüddin), I, 388; II, 321-322; E. E. Elder, “al-Ṭaḥāwī’s Bayān al-Sunna wa’l-Jamāʿa”, The Macdonald Presentation Volume, Princeton 1933, s. 131-144; Eyyub Ali, “Tahaviyye” (trc. Ahmet Demirhan), İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, I, 281, 282, 292; Arif Aytekin, Ehl-i Sünnet İnanç Esasları: Tahâvî ve Akaid Risalesi, İstanbul, ts. (Seha Neşriyat), s. 29-31.

Salih Sabri Yavuz

TAHAYYÜL

(التخيّل)

Duyu nesnelerinden alınan formların iç idrak sürecinde yeniden işlenmesini sağlayan zihinsel etkinlik; İbn Sînâ psikolojisinde iç idrak güçlerinin üçüncüsü

(bk. DUYU; HAYAL; İDRAK).

TAHCÎR

(التحجير)

Mevât araziyi ihya etmek amacıyla etrafını çevirmek anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “bir yere taş dikmek; alıkoymak, kısıtlamak, haram kılmak” anlamlarındaki tahcîr (ihticâr), İslâm hukukunda sahipsiz ve işlenmemiş ölü (mevât) araziyi işlemek ve imar etmek (ihya) için etrafını taş, diken vb. şeylerle çevirmeyi ya da ihya niteliği taşıyan işlemlere başlamayı ifade eder. Bazı fıkıh kitaplarında tahvît de (duvar çekme) aynı mânada kullanılır. Ölü araziyi ihya etmenin bu arazi üzerinde mülkiyet hakkı kazandıracağı kanaatini taşıyan İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre tahcîr, söz konusu araziyi ihya etmeyi düşünen başkalarına karşı öncelik hakkı kazandıran bir işlemdir. Tahcîrin hak kazandırıcı bir işlem kabul edilmesinin gayesi ölü arazilerin verimli hale getirilmesini teşvik etmek ve devletin vergi almasını sağlamaktır. Hz. Ömer’in, “Muhtecirin üç yıldan sonra hakkı yoktur” sözünü esas alan Hanefîler’e göre bu hakkın kullanım süresi üç yıldır. Mecelle’de bu husus

şöyle düzenlenmiştir: “Bir kimse arâzî-i mevâttan bir mahalli tahcîr etse üç sene müddetle o yere başkasından ehak olur. Üç seneye kadar ihya etmezse hakkı kalmaz ve ihya etmek üzere başkasına verilebilir” (md. 1279). Bu süre içinde arazi iktâ yoluyla başkasına tahsis edilemeyeceği gibi bir başkasının bu araziyi ihyaya başlaması da câiz değildir. Bu konuda üç yıl gibi sabit bir süre belirlemeyen Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına göre tahcîr yapan kişiye ihya işlemlerine başlaması için gereken hazırlıkları yerine getirebileceği mâkul bir süre verilir. Tahcîrin mevât arazinin ihyası konusunda öncelik hakkı kazandırıp kazandırmayacağı Mâlikî mezhebinde ihtilâflıdır.

Tahcîri öncelik hakkı doğuran bir işlem olarak gören İslâm hukukçuları arasında bu hakkın hukuken (kazâen) korunan bir hak olup olmadığı tartışmalıdır. Tahcîrden doğan öncelik hakkına riayet etmenin yalnızca dinî

bir sorumluluk olduğu görüşüne sahip Hanefî ve Şâfiî hukukçularına göre bu hakkı ihlâl ederek başkasının tahcîr ettiği bir araziyi ondan önce ihya eden kimse günahkâr sayılmakla birlikte söz konusu arazinin mülkiyet hakkını elde eder. Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüş ise öncelik hakkının yalnızca diyâneten değil kazâen de geçerli olduğu ve ikinci kişinin söz konusu arazi üzerinde mülkiyet hakkı elde edemeyeceği yönündedir. Bu konudaki görüş ayrılığı, tahcîrin öncelik hakkının ötesinde geçici mülkiyet hakkı kazandırıp kazandırmadığı tartışmasına dayanmaktadır. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre tahcîr mülkiyet hakkı doğurmadığı gibi tahcîr edilen arazi üzerinde satış, kiralama, hibe, şüf'a hakkı gibi mülkiyete bağlı hakların kullanılması da söz konusu değildir. Ölü arazi üzerinde vekâlet yoluyla bir başkası adına yapılacak tahcîr işlemi geçerlidir.

İhya ve tahcîrin hukukî sonuçları farklı olduğundan arazi üzerinde yapılacak hangi işlemlerin ihya, hangilerinin tahcîr sayılacağı önemlidir. Hanefî mezhebine göre ihya edilmek üzere arazinin etrafının taşlarla çevrilmesi ya da toplanan ot ve dikenlerin yığılıp üzerinin toprakla kapatılarak etrafına küçük bir set yapılması yahut suya ulaşmayacak kadar kuyu kazmak tahcîr diye nitelenir. Etrafına duvar ya da sel suyunu önleyecek bir bent yapılması, tohum ekilmesi ya da fidan dikilmesi, kuyu kazıp su çıkarılması gibi bina yapma veya ziraat niteliği taşıyan işlemler ihya sayılır. Toprağı sürme, su kanalı açma ve sulama faaliyetlerinin hangi durumlarda tahcîr, hangi durumlarda ihya kabul edileceği ihtilâflıdır. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ihya faaliyetine başlama niteliğindeki işlemler tahcîr kabul edilmiştir.

Tahcîrin geçerli olabilmesi için tahcîr edilecek arazi ölü arazi hükmünde olmalı, tahcîr işlemi ihya (mülkiyet) amacıyla yapılmalı ve tahcîrde bulunacak kişi ölü araziyi ihya edebilecek şartları taşımalıdır. Şâfiî mezhebine göre ihyanın geçerli sayılabilmesi için kişinin müslüman olması şarttır. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise zimmî statüsündeki gayri müslimlerin de İslâm ülkesi topraklarında ihya yoluyla mülkiyet hakkı elde edebilecekleri kanaatindedir. Şâfiî fıkıh kitaplarında bir kimsenin ihtiyacından fazla veya ihyasına güç yetiremeyeceği kadar geniş bir araziyi tahcîr etmesinin câiz sayılmadığı ve bunun öncelik hakkı doğurmayacağı belirtilir. Ölü arazinin ihyasında kamu otoritesinin iznini şart koşan Hanefî mezhebine göre tahcîr aşamasında bu şart aranmaz (ayrıca bk. HARİM;

İHYÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, VII, 489-490; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Saîd A'râb), Beyrut 1994, VI, 154-155; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1997, VIII, 151-153; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, X, 69-73; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1376/1957, V, 373-377; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, II, 445-454; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 185-193; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur (nşr. Halîl İmrân el-Mansûr), Beyrut 1419/1998, IV, 230-231; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 70; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, VI, 433; 1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnâmesi: Kānûnnâme-i Arâzî, md. 6, 103, 104; Mecelle, md. 1052, 1277, 1278, 1279; Halis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-i Arâzî, İstanbul 1315, s. 569-570, 574; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 225, 554-556; Halil Cin, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Konya 1992, s. 46; "İḥyâʾü'l-mevât", Mv.F, II, 238-250; "Taḥcîr", a.e., X, 183-184.

Osman Kaşıkçı

TAHDÎDÜ NİHÂYÂTİ’l-EMÂKİN

(تحديد نهايات الأماكن)

Bîrûnî’nin (ö. 453/1061 [?]) matematiksel coğrafyaya dair eseri.

Tam adı Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin li-taṣḥîḥi mesâfâti’l-mesâkin’dir. Bîrûnî, İslâm dünyasında matematiksel coğrafyanın bağımsız hale gelmesinde öncü konumunda olduğundan eseri bu disiplinin temel kitabı sayılmaktadır; ancak eser Ortaçağ Latin Avrupası’na intikal etmemiştir. Müellif eseri yazmaktaki genel amacını doğu ve batı arasında belirli bir yerin boylamı, kuzey ve güney kutbu arasında belirli bir yerin enlemi, belirli iki yer arasındaki mesafe ve bir yerin diğerine göre kaldığı yön hakkında doğru bilgi sağlayan yöntemleri açıklamak, özel amacını da bu bilgileri, kendisinin henüz yeni geldiği ve artık vatan kabul ettiği Doğu hükümdarlığının başkenti Gazne için araştırmak, ahalisine kıblenin yönünü doğru biçimde göstermek şeklinde ortaya koymaktadır (s. 62). Kitabın yazımının bilhassa Gazne odaklı olması Bîrûnî’yi Sultan Mahmud nezdinde itibarlı bir konuma getirmiş ve bu konum daha sonra hükümdarın oğlu Mesud zamanında da devam etmiştir. Nitekim Bîrûnî astronomiye dair şaheseri el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî’yi de bu hükümdara ithaf etmiştir.

Bilim tarihçileri eseri Bîrûnî’nin en verimli olduğu, Gazneli Mahmud’un Hârizm sarayını ele geçirdiğinde (409/1018) onu kendi maiyetine almasıyla başlayan orta dönemine ait kabul etmektedir. Kitaptaki bir kayıttan (s. 119) müellifin, eserini 1 Cemâziyelâhir 409 (15 Ekim 1018) tarihinde Kâbil yakınlarında Ceyfûr köyünde bulunduğu sırada yazmaya başladığı, ferâğ kaydından da 24 Receb 416’da (20 Eylül 1025) Gazne’de tamamladığı öğrenilmektedir. Çok iyi planlandığı görülen eserde giriş bölümünün ardından sırasıyla bir beldeye ait enlemin belirlenmesi, ekliptik eğiminin hesaplanması, enlemlerle deklinasyonlar arasındaki ilişkiler, beldeler arasındaki boylam farkları, mesafe, enlem ve boylamlar arasındaki ilişkiler, çeşitli şehirlerin özellikle Gazne ile olan boylam farkları ve koordinatlarının belirlenmesi, Gazne için Mekke azimutunun (semtü’l-kıble) tayini ve nihayet sonbahar ekinoksu hakkında o döneme kadar yapılmış gözlemler

ele alınmaktadır.

Girişte birbiriyle ilgisizmiş gibi görünen çeşitli gözlem, değerlendirme ve tartışma konularına yer verilmektedir. Bu durum aslında müellifin öngördüğü, genelde bilimlerin, özelde coğrafyanın gerekliliği ve yararını çok çeşitli açılardan vurgulama amacına yöneliktir. Coğrafya ve rota bilgisinin yararını ortaya koymak üzere Çin denizlerinde kılavuz kaptanlık yapan Mâfennâ adlı birinin ilgi çekici hikâyesine doğrudan doğruya, kıblenin yönünü bilmenin dinî anlamı, âlemin yaratılışının başlangıcı hakkındaki doktrinlerin değerlendirilmesi gibi meselelere dolaylı biçimde yer verilmiştir.

Giriş bölümünün kendi başına değer taşıyan en dikkat çekici pasajları, Arabistan steplerinin bir zamanlar deniz olduğu ve jeolojik değişimler geçirdiği teziyle ilgilidir. Bîrûnî bu tesbitlerini bazılarını bizzat elde ettiği birtakım buluntulara, bilhassa kaya katmanları arasında rastlanan fosillere dayandırmaktadır (s. 25-26; giriş bölümüyle ilgili diğer ilginç ayrıntılar için bk. Kennedy, s. 1-15).

Bîrûnî meseleleri ele alırken rasathâneler, astronomi gözlemleri, cetvelleri ve aletleriyle matematik yöntemleri hakkında kendisinden önceki birikimi aktarmakta ve gerekli gördüğü yerlerde eleştiriye tâbi tutmaktadır. Özellikle İslâm astronomisinin erken dönemlerine dair, meselâ ilk İslâm rasathâneleri hakkında çoğu şimdi kayıp olan kaynaklardan aktarılan bilgiler kitabı en önemli bir kaynak ve tarihsel veri hazinesi kılmaktadır (Sayılı, s. 91). Bîrûnî'nin tanımladığı aletlere örnek olarak enlem ölçüm aletiyle (Taḥdîd, s. 41-42; Kennedy, s. 20-22; Sezgin, III, 30-31) optik açının ölçülmesinde kullanılan alet verilebilir. Abdurrahman el-Hâzinî, İttiḫâẕü âlâti'n-nefîse adlı eserinde bu ikinci aleti Taḥdîd'e atıfta bulunarak "üçgenli alet" adıyla ayrıntılı biçimde tanımlamaktadır (Sezgin, II, 147; krş. Taḥdîd, s. 221).

Müellifin belli bir problemle ilgili eski birikimleri sadece aktarmakla yetinmediği, kendi görüş, gözlem ve hesaplamalarına da yer verdiği özellikle belirtilmelidir. Onun Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ile birlikte 387 (997) yılında, iki yer arasındaki boylam farkını hesaplamak üzere gerçekleştirdiği gözlem sırasında ay tutulmasını Bûzcânî'nin Bağdat'tan, kendisinin Hârizm'den eş zamanlı olarak gözlemlemesi (Taḥdîd, s. 250) ilgi çekicidir.

Batlamyus tarafından Geographia'da ortaya konulan, fakat tarihte pek az uygulanan, Taḥdîd'de yer alan bu yöntemin değerini vurgulayan Goldstein, XIX. yüzyılda dahi bazı Amerikalı astronomların böyle bir iş birliği sağlayamadıklarını belirtmektedir (JAOS, LXXXIX/1 [1969], s. 296). Bir başka yazar da, "Verilerinin doğası göz önünde bulundurularak en yeni haritalarla karşılaştırıldığında Bîrû-nî'nin bu eserinde ulaştığı sonuçların gerçekten doğru olduğu görülmektedir" şeklindeki tesbitiyle Bîrûnî'nin bu eserdeki bilimsel başarısını ortaya koymaktadır (Toomer, XLIV/1 [1969], s. 104). Onun bilimde otoriteye saygı göstermekle birlikte gözlem, deney ve uygulamaya yönelik sorgulayıcı yöntemi Taḥdîd'de bir defa daha ortaya çıkmaktadır. Meselâ İbn Sînâ'nın, Cürcân şehrinin boylamının tashihiyle ilgili bir astronomi cetvelini esas alarak benimsediği yöntemi "tasavvurda doğru sayılsa da fiilen uygulanması zor bir yöntem" ifadesiyle eleştirmekte ve İbn Sînâ için, "Zekâsı ve güçlü sezgisine rağmen bir otoriteye dayanmaya ihtiyaç duyduğu konularda güvenilir değildir" demektedir (s. 201-202).

Taḥdîd'in İstanbul'da bulunan nüshasının (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3386) önceleri müellif hattı olduğu düşünülmüşse de daha sonra eseri neşreden Bulgakov, Bîrûnî'den beklenmeyecek yazım hatalarına rastlandığı gerekçesiyle neşrin girişinde bu görüşe karşı çıkmıştır. Çeşitli makalelerin yanı sıra Zeki Velidi Togan'ın Bīrūnī's Picture of the World (Delhi 1940), Seyyid Hüseyin Nasr'ın An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Cambridge 1964) ve Aydın Sayılı'nın Observatory in Islam (Ankara 1960) adlı kitaplarında bir ölçüde işlenen eserin ilk neşrini Muhammed b. Tâvît et-Tancî gerçekleştirmiştir (Ankara 1962). Bunu P. Bulgakov'un neşri izlemiş (bk.bibl.), aynı nâşir daha sonra eserin Rusça tercümesini notlar ve açıklamalarla birlikte yayımlamıştır (Abū Reihan Bīrunī Izbrannye proizvedeniya, III, Taşkent 1966). Onun ardından Jamil Ali'nin İngilizce çevirisi (bk. bibl.) ve E. S. Kennedy'nin esere matematikçiler için yazdığı sayısal nitelikteki şerh (bk. bibl.) neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin (nşr. P. Bulgakov), Kahire 1962 → (Islamic Geography, XXV içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1413/1992, s. 9-19, 25-26, 41-42, 62, 119, 201-202, 221, 250, 302; a.mlf., The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities (trc. Jamil Ali), Beirut 1967, s. 18, 32, 86, 214-215, ayrıca bk. tür.yer.; E. S. Kennedy, A Commentary upon Bīrūnī's Kitāb Taḥdīd al-Amākin, Beirut 1973, s. 1-15, 20-22; Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, London 1978, s. 113, 116-117, 125, 138, 141-142, 146-147; Aydın Sayılı, Observatory in Islam, Ankara 1988, s. 91-111; Fuat Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik (trc. Abdurrahman Aliy), Ankara 2007, I, 25-26; II, 147; III, 30-31; B. R. Goldstein, "Reviews of Books: The Determination of the Coordinates of Cities: Al-Bīrūnī's Tahdīd al-Amākin", JAOS, LXXXIX/1 (1969), s. 295-296; G. J. Toomer, "Reviews: The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities by Jamil Ali", Speculum, XLIV/1, Cambridge 1969, s. 103-105.

İlhan Kutluer

TAHDÎS

(التحديث)

Genellikle hadisin semâ yoluyla rivayet edildiğini belirten terim.

Sözlükte “bildirmek, haber vermek, anlatmak, nakletmek” anlamındaki tahdîs kelimesi terim olarak muteber bir yolla hadis nakletmeyi, özellikle de hocanın bizzat kendisinden semâ yoluyla alınan hadisi rivayet etmeyi ifade eder. Terimin genel

anlamı râvinin “haddesenâ, ahberenâ, habberenâ, enbeenâ, nebbeenâ, ahberenî, semi‘tü fülânen yekūlü, kāle lenâ fülânün, zekera lenâ fülânün” gibi edâ lafızlarından birini kullanarak hadis rivayet etmesidir (Sehâvî, II, 154). “Haddesenî ve haddesenâ” lafızlarına Hz. Peygamber’in bir bilgi vermesi veya bir olay anlatması anlamında sahâbeden itibaren sıkça rastlanmaktadır (Buhârî, “Menâḳıb”, 25, “Riḳāḳ”, 35; “Fiten”, 13; Müslim, “Îmân”, 230). Bu iki terime II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda kıraat, icâzet, münâvele, arz, kitâbet, vicâde ve i‘lâm yoluyla alınmış hadisleri naklederken yer verildiği görülmektedir. Özellikle Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve İmam Mâlik gibi âlimler söz konusu iki lafzın kıraat yoluyla alınan hadislerin rivayetinde kullanılmasında bir sakınca görmemiştir. Daha sonraki dönemde kıraat yoluyla alınan hadislerin bu iki lafızla rivayet edilmesi üzerinde ihtilâf edilmişse de semâ yoluyla alınan hadisler konusundaki kullanımında ittifak hâsıl olmuştur. Bu sebeple haddesenâ ve haddesenî lafızları III. (IX.) yüzyıldan itibaren sadece semâ yoluyla alınan hadisler hakkında kullanılmaya başlanmıştır.

Haddesenâ lafzı, hadisin hocadan nasıl öğrenildiğini gösteren bazı kayıtlarla birlikte de zikredilmektedir. Meselâ kıraat metoduyla alınan hadiste “haddesenâ kırâeten aleyh”, icâzet yoluyla alınan hadiste “haddesenâ icâzeten”, hoca ile yazışarak alınan hadiste “haddesenâ bi’l-mükâtebe”, hadisin hoca tarafından talebeye elden verilmesinde “haddesenâ münâveleten” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Özellikle I. (VII.) yüzyılın

sonlarından itibaren râvinin hocasından tek başına dinlediği hadislerde "haddesenî", bir grupla birlikte dinlediği hadislerde "haddesenâ" lafzına yer verdiği görülmektedir (İbn Receb el-Hanbelî, I, 259). Ancak Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Sâlih başta olmak üzere bazı muhaddisler, hadisin hocadan grup halinde dinlenmesi durumunda da her bir râvinin onu "haddesenî" şeklinde rivayet etmesi gerektiğini söylemişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 425-426). Râvi, hadisi dinlediği sırada tek başına mı yoksa başkalarıyla birlikte mi olduğu konusunda tereddüt ederse "haddesenî" lafzını kullanır. Zira burada kesin olan şey hadisi bizzat kendisinin işitmesidir.

Hatîb el-Bağdâdî'ye göre semâ yoluyla alınan hadislerde kuvvet bakımından "haddesenî fülânün" ifadesi, "semi'tü fülânen" lafzından sonra gelir. Çünkü bazan râvi, hocadan bizzat işitmeyip icâzetle veya mükâtebe yoluyla aldığı hadislerde tedlîs yaparak "haddesenî" lafzını kullanabilir. Böyle durumlarda "semi'tü" lafzını hemen hemen hiç kimse kullanmamıştır. Bununla birlikte İbnü's-Salâh, "semi'tü" tabirinin "haddesenî" lafzından üstün tutulmasının tartışmalı olduğunu ve haddesenînin semi'tüye tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre "semi'tü" lafzı talebenin söz konusu hadisi hocadan sadece işittiğine delâlet etmekte olup hocanın talebesine onu rivayet edebileceğini gösteren bir ifadesini içermemektedir. "Haddesenî" ise zımnen de olsa bu rivayet iznini ihtiva etmektedir. Semâ yoluyla hadis öğrenmenin genel kabul gören en kuvvetli lafzı hocanın okuduğunu, talebenin de yazdığını anlatan "haddesenâ imlâen" veya "haddesenî imlâen" ifadesidir. Mâna ile rivayeti câiz gören muhaddisler, "haddesenâ" ile çoğunlukla kıraat yoluyla rivayeti gösteren "ahberenâ" lafzının birbirinin yerine kullanılabileceği kanaatindedir. Ancak hadis kitaplarından rivayette bulunurken bu iki lafzın birbirinin yerine kullanılması kabul edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 421, 422, 425, 427, 428, 432, 433, 435, 439, 517 vd.; Hâkim

en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1406/1986, s. 110, 257, 260; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 325 vd., 425-426, 438 vd., 470, 475, 490, 491, 498; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Kahire 1402/1982, s. 539-547; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 69, 90-91, 122-128; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 118, 123, 128, 130, 132-136, 138-140; İbn Receb el-Hanbelî, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1398/1978, I, 234, 235, 254-256, 259, 260, 266-267, 272; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 152 vd.; III, 260; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, II, 8-12, 16-18, 20; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 81-84, 86; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 108, 304.

Erdinç Ahatlı

TÂHERT

(تاهرت)

Cezayir’in kuzeyinde tarihî bir şehir.

Kaynaklarda, birincisi İslâmî dönemde Tâhertülkadîme diye adlandırılan ve eski bir Roma yerleşim merkezi olan Tingartia, ikincisi bu şehrin yaklaşık 10 km. batısında Abdurrahman b. Rüstem tarafından kurulan Tâhertülhadîse olmak üzere Tâhert (Tîhert, Tiaret) adını taşıyan iki şehirden bahsedilmektedir. Rüstemîler’in kurucusu İbâzî/Hâricî imamı Abdurrahman b. Rüstem, Abbâsî ordusunun 144’te (761) Kayrevan’a girmesi üzerine bir grup İbâzî ile birlikte Cezayir’in kuzeyine çekilerek Cebelicezzûl’e geldi ve Tâhertülkadîme civarına yerleşti. Buradaki faaliyetleriyle binlerce Hâricî’yi etrafına topladı. Kendisi için Cebelicezzûl’ün güney eteklerinde 1100 m. yükseklikte müstahkem bir mevkide yeni bir şehir kurdu. İslâm şehirlerinin bilinen planına göre merkezde caminin yer aldığı şehre Tâhertülhadîse adı verildi. Onun bu şehri 148 (765) veya 161 (778) yıllarında tesis ettiğine dair rivayetler de aktarılmıştır. İbn İzârî, Abdurrahman’ın bu şehri 161’de (778) başşehir olarak kurduğunu söylemektedir (el-Beyânü’l-muġrib, I, 196).

Sürekli bir dış tehdit altında bulunan İbâzî imamının oturacağı bir üs ve karargâh şeklinde düşünülen şehir bu sebeple yüksek bir noktada kuruldu, ayrıca sağlam surlarla çevrildi. Dört kapısı olan şehirde çarşıya hâkim bir mevkide Ma‘sûme adıyla bir iç kale inşa edildi. İkisi şehrin içinden akan üç nehrin suladığı, ayrıca bol yağış alan verimli topraklarda yer alan Tâhertülhadîse, Tel Atlas’ın sonunda Şelif vadisi üzerinden kuzey-güney, doğu-batı arasındaki ulaşımın kesişme noktasında Büyük Sahrâ istikametinde altın kapısı diye bilinen Sicilmâse güzergâhında bulunuyordu. Bu konumu dolayısıyla şehir Atlas dağları ile bozkırın birleştiği yerde önemli bir pazar işlevi görüyordu. Kuruluşundan itibaren İbâzîler’in toplandığı merkez haline gelmesinin yanı sıra verimli toprakları ve işlek ticareti sayesinde Tâhertülhadîse büyük göçler aldı ve kısa sürede büyüdü. Tunus ve Trablus’tan gelen Arap kabileleri Tâhert civarına yerleştirildi. Daha sonra Levâte, Hevvâre, Zevâga, Matmâta, Zenâte ve Miknâse

kabilelerine mensup gruplar Tâhert çevresine geldi. Böylece Tâhert halkının çoğunu Berberîler'in teşkil ettiği bir şehir oldu. Ayrıca bu göç bölgeyle sınırlı kalmadı, Abdurrahman b. Rüstem'in İran asıllı olması dolayısıyla Irak ve İran'dan pek çok Fars kökenli aile buraya gelip yerleşti. Kaynaklarda başta Basra Hâricî-leri olmak üzere Irak bölgesinden çok fazla göç aldığı için Tâhert'e Irâku'l-Mağrib isminin verildiği bildirilmektedir. Yâkūt ayrıca Mu'tezîle'ye (Vâsıliyye) mensup, göçebe hayatı yaşayan 30.000 civarında kişinin Tâhert'e yakın bir bölgede bulunduğunu kaydeder (Muʿcemü'l-büldân, II, 8).

Şehirdeki bazı camilerin Mescidü'l-Karaviyyîn, Mescidü'l-Basriyyîn, Mescidü'l-Kûfiyyîn vb. adlar taşıması Tâhert'e yapılan bu göçleri göstermektedir.

Zamanla bölgenin en önemli ticaret merkezlerinden biri haline gelen, büyüyen ve gelişen Tâhert'te çok sayıda cami, çarşı, han ve hamam mevcuttu. Özellikle Ma'sûme çarşısının yaygın bir şöhreti vardı. Tarım ve hayvancılık da giderek gelişti. Tâhert safkan Arap atlarının yetiştirildiği önemli bir merkezdi. Şehir ve çevresinde elde edilen ürünler Akdeniz sahillerinden dış pazarlara satılıyordu. Rüstemîler, Endülüs'le Doğu Sudan arasındaki ticarî ilişkilerde bir köprü vazifesi gördü ve en parlak dönemleri olan III. (IX.) yüzyılda Kuzey Afrika ticaretinde önemli rol oynadı. Ya'kūbî, III. yüzyılın sonlarında şehrin büyüklüğü yanında Akdeniz sahilinde Tâhert gemilerinin demirlediği Mersâ Ferruh adlı limana sahip müstahkem bir kaleden de bahseder (el-Büldân, s. 192).

Tâhert, Rüstemîler'in Ağlebîler'le giriştiği mücadeleler yüzünden önemini yitirmeye başladı ve 296 (909) yılında Fâtımî kumandanı Ebû Abdullah eş-Şiî tarafından işgal edildi. Rüstemîler'i ortadan kaldıran Ebû Abdullah, şehri yağmalattığı gibi İbâzî kültürünü yok etmek için Ma'sû-me Kütüphanesi'ndeki 300.000 ciltten fazla olduğu rivayet edilen dinî eserleri yaktırdı. Matematik, tıp ve astronomiye dair kitapları Mısır'a götürdü. Yakılan eserlerle birlikte bu dönemde yetişen İbâzî âlimlerinin çoğunun isimleri de unutuldu. Şehir bu tarihten itibaren önemini tamamen kaybetti. Tâhert'ten ayrılan İbâzîler Sidrâte'ye göç ettiler, daha sonra da Mizâb'a gittiler.

Fâtımî hâkimiyeti döneminde Tâhert birkaç defa Zenâte Berberîleri'nin saldırısına uğradı. Bir ara Berberîler'in eline geçen şehir 347'de (958) Fâtımî kumandan Cevher es-Sıkıllî'nin Berberî kuvvetlerini bertaraf etmesiyle itaat altına alındı. Bu devirde Tâhertülkadîme'nin yeniden canlandığı ve giderek geliştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ya'kūbî'nin sadece Rüstemî başşehri Tâhert'ten bahsetmesine karşılık ondan bir asır sonra yaşayan İbn Havkal eski Tâhert'ten de söz etmiş ve şehirde bir caminin bulunduğunu söyleyerek iki şehri karşılaştırmıştır (Ṣûretü'l-arż, s. 86). VI. (XII.) yüzyıl coğrafyacılarından Şerîf el-İdrîsî, iki Tâ-hert'ten bahsetmekle birlikte sadece Tâhertülkadîme'yi tanıtmış ve surla çevrili şehirde ticaret ve tarımın geliştiğini belirtmiştir (Nüzhetü'l-müştâḳ, I, 255-256). Onun verdiği bilgiler, Muvahhidler zamanındaki saldırılar yüzünden Rüstemî başşehrinin büyük oranda boşaldığı ve önemini yitirdiği şeklinde yorumlanmıştır (el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, V, 872).

Tâhert, Tilimsân'ın alınmasından itibaren Osmanlı egemenliğine girdi. Fransa'nın Cezayir'i işgali yıllarında Cezayir'in millî kahramanı Emîr Abdülkādir el-Cezâirî, Muasker'deki idare merkezini terketmek zorunda kalınca Tâhert civarına çekilip 1835-1841 yılları arasında, Rüstemî Tâherti'nin yakınında kurduğu Tagdemt kasabasını askerî ve idarî merkez olarak kullandı. Fransa işgali döneminde General Lamorcière 1863'te Tingartia'nın yerinde günümüzdeki modern Tihert'i tesis etti. Bu şehir surlarla çevrili olan eski şehrin kuzeyinde kuruldu. Rüstemî Tâherti'nin ise sadece harabeleri kalmıştır. Bugün Cezayir'in aynı adı taşıyan vilâyetinin merkezi olan Tâhert gelişen tarım ve hayvancılığı, safkan Arap atlarının yetiştirildiği haralarıyla ünlü önemli bir merkezdir. İbn Haldûn Üniversitesi'nin bulunduğu şehrin nüfusu 200.000'e yaklaşmıştır (2009 yılının ilk yarısında 194.000).

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, el-Büldân (nşr. M. Emîn Dannâvî), Beyrut 1422/2002, s. 192, 195-196; İbnü's-Sagīr, Aḫbârü'l-eʾimmeti'r-Rüstemiyyîn (nşr. Muhammed Nâsır - İbrâhim Behhâz), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; İbn Havkal, Ṣûretü'l-

arż, s. 86, 95-96; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 228-229; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 255-256; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), II, 8-10; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 196-197; ayrıca bk. tür.yer.; Jamil M. Abu’n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, London 1987, s. 42-49; Habîb Cenhânî, “Tâhert: ʿÂṣımetü’ddevleti’r-Rüstemiyye (161-296/777-909)”, Revue tunisienne de sciences sociales, XII/40-43, Tunis 1975, s. 7-54; Süheyl Zekkâr, “ed-Devletü’r-Rüstemiyye fî Tîhert”, Dirâsât târîḫiyye, sy. 12, Dımaşk 1403/1983, s. 74-90; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, “er-Rüstemiyyûn fî Tâhert 162-297, İntişârü’l-İbâżıyye fi’l-Maġrib ve es̱eruhû fî ḳıyâmi’ddevleti’r-Rüstemiyye”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 34, Bağdad 1987, s. 186-200; Georges Marçais, “Tâhert”, İA, XI, 630-631; M. Talbi, “Tāhart”, EI[2] (İng.), X, 99-101; Necde Hammâş, “Tâhert”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, V, 872-873.

Nadir Özkuyumcu

TÂHİR

(طاهر)

Türk mûsikisinde bir makamın adı.

Türk mûsikisinin en eski makamlarından olup önceki dönemlerde ismi babatâhirdir. Abdülbâki Nâsır Dede’nin “tâhir-i kebîr” ve “tâhir-i sagīr” diye ikiye ayırdığı makam zamanla kısaltılarak tâhir şeklini almıştır. Basit makamlar sınıfına dahil olan tâhir makamı dügâh (la) perdesinde karar eden ve inici bir yapıda olan makamlardandır ve nevâ makamının inici şekli olduğundan basit makamlar arasında sıra numarası verilmemiştir. Makamın dizisi, nevâ makamı gibi dügâhtaki yani yerindeki uşşak dörtlüsüne nevâ perdesinde bir rast beşlisinin eklenmesiyle meydana gelmiştir.

Tâhir makamı inici bir makam olduğu için tiz durak muhayyer perdesi civarından seyre başlanacaktır. Bu sebeple muhayyer perdesi üzerinde bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Bu da dügâh üzerinde yer alan uşşak dörtlüsünün simetrik olarak tiz durak muhayyer perdesi üzerine aynen göçürülmesiyle elde edilir. Bu suretle hem makamın genişlemesi yapılmış hem de makamın tabii seyir alanı elde edilmiş olur.

Tiz durak muhayyer perdesi civarından seyre başlanacak olan makamın birinci mertebe güçlüsü muhayyer perdesidir ve bu perdede uşşak çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. İkinci mertebe güçlü ise ana dizinin ek yerindeki nevâ perdesi olup bu perdede rast çeşnisiyle asma karar yapılır. Bununla beraber çok nâdir şekilde nevânın birinci, muhayyerin ikinci mertebe güçlü olarak kullanıldığı bazı eserler de görülmektedir. Tâhir makamının ana dizisinde nevâ perdesi üzerindeki rast beşlisinde yer alan eviç perdesi yerine bazan inici nağmelerde iniş cazibesiyle acem kullanılabilir. Bu durumda nevâ perdesi üzerinde bûselik, çârgâh perdesi üzerinde çârgâh çeşnileri meydana gelir ki bu perdelerde adı geçen çeşnilerle asma kararlar yapılabilir. Aynı zamanda eviç perdesinde eksik segâh çeşnili asma karar imkânı

mevcut olduğu gibi segâh perdesinde de segâhlı asma karar yapılabilir.

Tâhir makamında muhayyer makamına benzeyebilir endişesiyle hüseynî perdesinde asma karar yapılmaz. Donanımında si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi kullanılan tâhir makamının ana dizisini meydana getiren sesler pestten tize doğru dügâh, segâh, çârgâh, nevâ, eviç, gerdâniye ve muhayyerdir. Tiz taraftaki genişlemiş kısmın sesleri ise muhayyer tiz segâh, tiz çârgâh ve tiz nevâdır. Makamın yedeni portenin ikinci çizgisindeki sol (rast) perdesidir.

Genişleme, -yukarıda ifade edildiği gibi-yerindeki uşşak dörtlüsünün simetrik olarak tiz durak muhayyer perdesi üzerine göçürülmesiyle yapılır. Ancak makamın giriş seyrinde kesinlikle kullanılmayıp seyrin ortalarında kullanıldıktan sonra tekrar asıl diziyle karar verilebilen bir ikinci genişleme şekli daha vardır. Bu ikinci genişleme, nevâ perdesindeki rast beşlisine muhayyer perdesinde bir bûselik dörtlüsünün ilâvesiyle yapılır. Bu durumda tiz taraftaki segâh perdesi yerine tiz bûselik perdesi kullanıldığından nevâda bir acemli rast dizisi meydana gelir. Fakat bu tarz genişlemede muhayyer perdesinde bûselik çeşnisiyle kalış yapılamaz; bazan nağmeler nevâ perdesine doğru inerken veya muhayyer perdesi “üst oya” (broderie) yaptığı zaman tiz bûselik perdesi kullanılabilir.

Makamın seyrine tiz durak muhayyer perdesi civarından başlanarak bu bölgede muhayyer perdesinin iki tarafındaki çeşnilerde, yani uşşak ve rast çeşnilerinde karışık olarak gezinildikten sonra muhayyer perdesinde uşşak çeşnisiyle yarım karar yapılır. Ardından yine karışık gezinilerek inilir ve ikinci mertebe güçlü olan nevâ perdesinde rast çeşnisiyle asma karar yapılır. Bu arada gerekli yerlerde gerekli asma kararlar gösterildikten sonra dügâh perdesinde uşşak çeşnisiyle tam karar yapılır.

Zekâi Dede’nin remel usulünde, “Dil düştü yine şevk ile bir dilber-i nâze”, Seyyid Nuh’un aynı usulde, “Meyletti gönül bir meh-i hurşîd-i tirâze” mısralarıyla başlayan besteleri; Zekâi Dede’nin, “Dirîğ etmez mey-i cevri sunar her lahza cânânım” mısraıyla başlayan ağır semâisi; Seyyid Nuh’un, “Ne hevâ-yı bâğ-ı ruhsâr men esîr-i zülf-i yârem” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Sultan II. Mahmud’un, “Bulsun ikbâl devletin günden güne olsun küşâd”, Dellâlzâde İsmâil Efendi’nin, “Ben sana mecbûr olmuşam gel

yavrucağım”, Kadızâde Mustafa Çavuş’un, “Hiç uyutmaz beni derdim” mısralarıyla başlayan aksak usulündeki şarkılarıyla Muallim İsmâil Hakkı Bey’in, “Ehl-i aşka bir belâ zindanıdır bu mâsivâ”, Hacı Ârif Bey’in, “Kat‘ edip gerden-i gerdûndan emel zencîrin” mısralarıyla başlayan evsat usulündeki ilâhileri tâhir makamının örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi’l-mûsîkî alâ vechi’l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 108-109; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk ü Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 45-46; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 33; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 98; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 105-106; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 52; İsmail Hakkı Özkan, Türk Musikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 195-198.

İsmail Hakkı Özkan

TÂHİR AĞA

(bk. MEHMED TÂHİR AĞA).

TÂHİR AĞA TEKKESİ

İstanbul Fatih'te XVIII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen tekke.

Kapıcıbaşı Seyyid Mehmed Tâhir Ağa'nın 1174'te (1760-61) yaptırdığı tekke 12 Ramazan 1196'da (21 Ağustos 1782) çıkan Tüfekhâne yangınında yanmış, zaman içinde geçirdiği onarımlara ve bazı değişikliklere rağmen özgün mimarisini büyük ölçüde günümüze kadar korumuştur. XIX. yüzyılda yenilendiği tahmin edilen ahşap harem binası, XX. yüzyılın başlarında komşu evlerden birinden sirayet eden yangında tamamen yanmış, 31 Mayıs 1918'de çıkan Cibali-Fatih yangınından etkilenen tekkeyi Hüseyin Vassâf tamir ettirmiştir. Tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra mescid-tevhidhâne cami, selâmlık birimleri de son şeyhin ailesince mesken olarak kullanılmıştır.

Tekkenin ilk postnişini Nakşibendî tarikatından Şeyh Mehmed Sâbir Efendi'dir (ö. 1178/1764). Ardından Halvetîliğin Uşşâkī koluna bağlı Salâhî şubesinin kurucusu Şeyh Abdullah Salâhî Uşşâkī posta geçmiş (ö. 1197/1783), daha sonra oğlu Şeyh Mehmed Ziyâeddin Efendi (ö. 1818) ve torunu Şeyh Mehmed Tevfik Efendi'nin (ö. 1843) meşihatları süresinde Tâhir Ağa Tekkesi, Salâhiyye'nin âsitânesi olarak faaliyet göstermiştir. 1843'te tekkenin meşihatına Üsküdar'daki Selimiye Tekkesi'nin postnişini, Nakşibendîliğin yanı sıra Mevlevîliğe de mensup bulunan ve bu iki tarikatın kaynaştığı bir tasavvuf ekolünü temsil eden Konyalı Şeyh Ali Behcet Efendi'nin halifesi Şeyh İbrâhim Hayrânî Efendi geçmiş, ardından oğlu Şeyh Mehmed Feyzullah Efendi ile torunu Şeyh el-Hac Ali Behcet Efendi burada Mevlevîmeşrep Nakşibendîliği yaşatmıştır. Âyin günü perşembe olan Tâhir Ağa Tekkesi'nin son dönemdeki mensupları ve müdavimleri arasında Hüseyin

Vassâf, İbnülemin Mahmud Kemal, Yeşilzâde Sâlih Efendi, Mehmet Fehmi Tokay, Ali Emîrî Efendi, Medine Mevlevîhânesi'nin son postnişini mesnevîhan Orhan Selâhaddin Efendi, Sadettin Kaynak, tekke mûsikisinin son büyük ustalarından Kasımpaşalı Şeyh Cemâleddin Efendi, Albay Selahaddin Ergür, Sebilci Hüseyin Efendi ve Dârüşşafakalı Muallim Kâzım

Bey'in adları tesbit edilmektedir.

Tekkede harem dairesi dışında kalan bütün diğer bölümlerin toplandığı ana bina avlulu-revaklı Osmanlı medreselerinin tasarım özelliklerine sahiptir. Ancak burada medreselerde görülen katı simetri terkedilerek tarikat yapılarında sıkça karşılaşılan, fonksiyonun esas alındığı asimetrik yerleşim düzeni uygulanmıştır. Kareye yakın dikdörtgen bir alanı (28 × 23 m.) kaplayan yapının doğu yönünde dikdörtgen planlı (14 × 6,50 m.) bir iç avlu bulunmakta, bu avluyu doğu yönünde girişin bulunduğu bir duvar, diğer üç yönde de "U" şeklinde bir sundurma kuşatmakta, tekkenin birimleri revakın yerini almış olan bu sundurmanın gerisinde sıralanmaktadır. Sundurmanın açıklıkları, kuvvetli bir ihtimalle XIX. yüzyılın ikinci yarısında büyük boyutlu camekân şeklinde pencerelerle kapatılarak bir tür koridor oluşturulmuştur. Moloz taş ve tuğla ile örülen duvarlar özensiz bir işçilik sergiler. Bütün birimler kiremit kaplı ahşap çatılarla örtülmüştür. Avluya açılan basık kemerli cümle kapısının kayda değer bir özelliği yoktur. Avlunun zemini batı kesiminde üç basamakla yükseltilmiş, aradaki istinat duvarına iki adet mermer çeşme yerleştirilmiştir. Bunlardan biri Lâle Devri'ne ya da bunu izleyen I. Mahmud dönemine ait olmalıdır. Tekkeden eski olan ve başka yerden buraya taşındığı anlaşılan bu çeşmenin yanındaki diğer çeşme ise içerdiği barok bezeme öğeleriyle tekkenin inşa edildiği dönemin özelliklerini yansıtır.

Yapının güneydoğu köşesinde bulunan mescid-tevhidhâne kareye yakın dikdörtgen planlı (7,70 × 7,42 m.) bir mekândır. Güney duvarının ortasında yuvarlak kemerli basit mihrap, bunun yanlarında dikey eksenlere oturtulmuş birer çift pencere yer alır. Alttaki pencerelerin açıklıkları basık kemerlerle geçilmiş, ancak dışarıdan kesme küfeki sövelerle dikdörtgen biçiminde çerçevelenmiştir. Kemerli tepe pencerelerinde tekkenin ilk yapımından kalmış olması muhtemel revzenler dikkati çekmektedir. Doğu duvarında da aynı özelliklere sahip iki çift pencere, kuzey duvarında mescid-tevhidhânenin girişiyle sundurmaya açılan bir pencere mevcuttur. Kuzey duvarı boyunca uzanan iki mahfilden alttaki bir sekiyle yükseltilmiş ve ahşap korkuluklarla sınırlandırılmıştır. Bunun üzerindeki fevkanî kadınlar mahfili ise iki adet ahşap dikmeye oturmakta ve mescid-tevhidhâneye bakan yüzünde kafesler uzanmaktadır. Tekkenin güneydoğu yönünde avlu kotunun altında Bizans dönemine ait beşik tonozlu alt yapı

birimleri halvethâne olarak kullanılmıştır. Mescid-tevhidhânenin batı duvarına meydan odası bitişmekte, bunu yapının güneybatı köşesini oluşturan şeyh odası takip etmektedir. Şeyh odasına komşu olan helânın, sundurmaya bağlı küçük bir eyvanın duvarla kapatılmak suretiyle sonradan ihdas edildiği belli olmaktadır. Helânın ardından gelen kahve ocağı ile bir derviş hücresi yapının batı kanadını meydana getirmekte, bunların kuzeybatı köşesinde mutfak yer almaktadır. Mutfaktan sonra iki derviş hücresiyle su haznesini, abdest alma mahallini ve bir grup helâyı barındıran kesim tekkenin kuzey kanadını oluşturur. Tâhir Ağa Tekkesi'nde en çok dikkati çeken iki mimari ayrıntıdan biri, kahve ocağında tekkenin inşa edildiği tarihten beri hiç değişmeden kalabilmiş minyatür ocaktır. Barok üslûbun özelliklerini sergileyen bu ocak İstanbul'da kendi türünün günümüze gelebilen nâdir örneklerindendir. Diğer ilginç ayrıntı ise fevkanî kadınlar mahfilinden geçilen ve yapının giriş (doğu) cephesinde yer alan mükebbire ölçeğindeki ahşap minareciktir.

BİBLİYOGRAFYA

Sultan II. Mahmud'un Kızı Sâliha Sultan ile Tophâne-i Âmire Müşiri Halil Rifat Paşa'nın İzdivacı Merasimindeki Davetlilerin Kaydına Mahsus Defter, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2802, 21 Zilhicce 1249 (1 Mayıs 1834), vr. 14a; Âsitâne Tekkeleri, s. 16; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliyye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 51; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 141; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 262, 265; Mecmûa-i Cevâmi', I, 70-71, nr. 111; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1325, s. 150; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; Osmanlı Müellifleri, I, 196-199; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 175; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 93-94; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 11; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 144; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 214, 298; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 111; Mehmed

Şükrü, İstanbul Hânkahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 14-15, nr. 16; Safer Baba, Istılâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye: Tasavvuf Terimleri, İstanbul 1998, s. 242; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 112-121, 123-125, 306-307; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 212, 216; M. Baha Tanman, "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 333, şekil 13; a.mlf., "Tahir Ağa Tekkesi", DBİst.A, VII, 189-190; a.mlf. - Ö. Tuğrul İnançer, "Uşşakîlik", a.e., VII, 330-331; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 585; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikler", TT, XI/61 (1989), s. 38, nr. 193; Ekrem Işın, "Nakşibendîlik", DBİst.A, VI, 38.

M. Baha Tanman

TÂHİR el-CEZÂİRÎ

(طاهر الجزائري)

Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem‘ûnî el-Hasenî el-Cezâirî (1852-1920)

Suriyeli Selefî âlim ve ıslahatçı.

20 Rebîülâhir 1268’de (12 Şubat 1852) Dımaşk’ta doğdu. Soyunun Hz. Hasan’a ulaştığından Hasenî, ailesinin Cezayir’deki kabilesini ve yaşadığı yeri göstermesi

dolayısıyla Sem‘ûnî ve Vağlîsî, Mağrib bölgesinden göç etmeleri sebebiyle Mağribî nisbeleriyle de anılır. İlim ve tasavvuf geleneğine sahip bir aileye mensuptur. Fransız işgali yüzünden 1847’de Cezayir’den Şam bölgesine hicret eden ilk grup içinde yer alan babası Muhammed Sâlih Dımaşk’ta Mâlikî kadısı, birkaç göbek önceki dedesi Ebü’l-Kāsım Halvetî şeyhidir. İlk eğitimini babasından alan Tâhir daha sonra Dımaşk’taki Çakmâkıyye Mektebi’nde Abdurrahman el-Boşnâkī’den Arapça, Türkçe ve Farsça’nın yanı sıra birçok ilmin temel meselelerini öğrendi. Ayrıca Türk hocalarından matematik, astronomi ve tarih gibi ilimler tahsil etti. Ölünceye kadar yanından ayrılmadığı ve en çok etkilendiği hocası Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî’den değişik ilimlerde ders aldı. Dinin bid‘at ve hurafelerden arındırılmasına ve bunları yayanlara karşı mücadele edilmesi gerektiğine inanması, Cezâirî’nin dinî konulardaki hassasiyetinin ve ıslahatçılığının oluşumunda en büyük etken kabul edilmektedir.

İlk görevine öğretmen olarak 1877’de Dımaşk’taki Melikü’z-Zâhir Mektebi’nde başladı. Eğitimin yaygınlaştırılması ve yeni okulların açılması amacıyla aynı yıl kurulan el-Cem‘iyyetü’l-hayriyye’ye ve kısa bir müddet sonra da vilâyette Meclisi Maârif’e üye oldu. 1878’de dönemin Suriye Valisi Midhat Paşa tarafından Suriye mekâtib müfettişliğine getirildi. Ardından Şam İdâdî Mektebi’nde çeşitli dersler verdi. 1890’da Şam bölgesinde ilköğretimin gelişmesine katkılarından dolayı Suriye Valisi

Mustafa Âsım Paşa kendisinin dördüncü dereceden Mecîdî nişanı ile taltifini istedi (BA, MF.MKT, nr. 121.12). 1898 yılında Suriye kütüphaneler müfettişliği görevine tayin edildi. 1902'de Jön Türkler'e ait yasak yayın bulundurduğu şüphesiyle evi arandı (Hâfız - Abâza, I, 371; Commins, s. 187). 1907'de Mısır'a göç etti. 1916'da yeğeni Selîm el-Cezâirî'nin Cemal Paşa tarafından idam ettirilmesinin etkisiyle Şerîf Hüseyin isyanına katıldı (Commins, s. 280). 1919 yılının sonlarına doğru Dımaşk'a geri döndü. Buradaki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî üyeliğine ve el-Mektebetü'l-umûmiyye adıyla 1881'de kurduğu Zâhiriyye Kütüphanesi'nin ilk müdürlüğüne getirildi. 6 Ocak 1920 tarihinde Dımaşk'ta vefat etti, vasiyeti üzerine Kāsiyûn dağı eteğinde bulunan Zülkifl Mezarlığı'na defnedildi. Cezâirî'nin aşırı derecede sigara tiryakisi oluşu astım hastalığına yakalanmasına sebep olmuştur. Hastalığın kendisine verdiği ıstırapların çoğalması sebebiyle doktorundan kendisine dinde mubah olduğunu ileri sürdüğü ötenazi uygulamasını istediği bilinmektedir (M. Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, s. 18). Şam bölgesinin Muhammed Abduh'u diye anılan Tâhir el-Cezâirî ardında bıraktığı eserler, kurduğu okullar ve kütüphaneler, etkilediği kişilerle XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında bölgenin ilim ve fikir hayatı üzerinde etkili olmuştur. Tabakat, terâcim-i ahvâl ve eski kaynakları tanıma hususundaki engin bilgisinden dolayı ayaklı kütüphane, ansiklopedi ve bibliyograf gibi lakaplarla anılırdı. Arap dilinin sarf, nahiv ve belâgat alanlarında devrinin en önde gelen âlimi olarak kabul edilmiştir (a.g.e., s. 11).

Arap entelektüel uyanış hareketinin Şam bölgesindeki öncülerinden kabul edilen Cezâirî, başta eğitim olmak üzere çeşitli alanlarda reformların gerçekleştirilmesi yolunda çalışmıştır. Dımaşk'ta ilk defa kızların eğitim gördüğü mekteplerin açılışını gerçekleştirmesi, ilkokul müfredatına el sanatları dersinin konulmasını istemesi gibi düşünce ve uygulamalarıyla Suriye'de eğitim alanında yeni bir ufuk açmıştır. Cezâirî'nin kırâat-i aşere ve takrîb dersleri veren ayrı bir mektebin kurulması yönünde önemli çabaları olmuş (a.g.e., s. 37), ayrıca birçok dergi, kitap ve broşür onun yönlendirmesi sayesinde Şam ve Mısır'da yayımlanmaya başlanmıştır. Tâhir el-Cezâirî, İslâm toplumlarının en önemli eksiklerinden birinin kurum halinde bir araya gelememeleri olduğunu söylemiş, gerek icraatları gerekse tavsiyeleriyle konuyu hayatı boyunca gündemde tutmuştur. Hidiv Abbas Hilmi'den Mısır'da Arap Dili Okulu'nun yanı sıra matbaasıyla birlikte bir

tercüme evinin kurulmasını istemesi (er-Riḥle ilâ Mıṣr, vr. 2b, 3a) bu yaklaşımı ile alâkalıdır. Suriye ve Filistin bölgesindeki el yazması eserlerin Zâhiriyye Kütüphanesi'nde ve tasnifinde büyük emek sarfettiği Kudüs'teki Hâlidiyye Kütüphanesi'nde toplanarak muhafaza edilmesinde Cezâirî'nin önemli katkıları olmuştur. İncelemelerde bulunduğu İstanbul kütüphanelerindeki nâdir el yazmalarının ayrı bir kütüphanede koruma altına alınmasını teklif etmiştir (M. Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, s. 35). Birçok şarkiyatçı ile yakın ilişki içine giren Cezâirî bunların bazılarıyla yazışmalarda bulunmuş, bazıları tarafından ziyaret edilmiş, bazılarını Avrupa'ya gittiğinde kendisi ziyaret etmiştir. Bu şarkiyatçılar arasında Ignaz Goldziher, Max Horten, Ignazio Guidi, D. Samuel Margoliouth gibi isimler yer alır.

Dımaşk'ta haftada birkaç defa Tâhir el-Cezâirî'nin başkanlığında gerçekleşen sohbet meclisleri onun fikirlerini aktarmak için yararlandığı önemli ortamlar arasında yer alır. Bilimsel, kültürel ve siyasal konuların tartışıldığı bu toplantılara Cemâleddin el-Kāsımî, Abdürrezzâk el-Baytâr ve Selîm el-Buhârî; daha küçük yaşlardaki Muhammed Kürd Ali, Hayreddin ez-Ziriklî, Cemîl el-Azm, Refik Bey el-Azm, Şükrü el-Aselî, Abdülhamîd ez-Zehrâvî, Selîm el-Cezâirî, Abdurrahman eş-Şehbender, Fâris el-Hûrî, Muhibbüddin el-Hatîb ve Muhammed Saîd el-Bânî gibi Suriye'nin ilmî ve siyasî faaliyetlerinde belirleyici rol oynayan simalar katılırdı. Diğer taraftan devrin önemli ıslahatçılarından olmalarına rağmen Cezâirî ile Muhammed Abduh'un birbirinden nefret ettiği, Cemâleddîn-i Efgānî ile birbirini hiç duymamış gibi davrandıkları ve Abduh ile aralarındaki nefretin siyasî ve şahsî sebeplere dayandığı ifade edilmektedir (Adnân el-Hatîb, s. 123). Uykusuzluk (seher) hastalığına müptelâ olduğundan gecelerini kitap okuma ve sohbetle geçiren Cezâirî'nin ceplerine yolculuklarda gerekli kalem, kâğıt, iğne, iplik, makas ve ustura gibi araç gereçleri koyduğu cübbesi meşhurdur. Suriye ve Filistin topraklarında hemen hemen gitmediği yerleşim birimi bırakmadığı için (M. Saîd el-Bânî, s. 127) yörenin Evliya Çelebi'si diye anılmıştır. Hangi ortamda olursa olsun ezan okunur okunmaz orada namaz kılması ve zâhidâne hayatıyla da tanınmıştır.

Tâhir el-Cezâirî'ye göre İslâm toplumunun kurtuluşu, Selef'in anladığı mânada dinin saf ve temiz haliyle algılanması ve uygulamasıyla mümkündür. İslâm toplumunda yaygın bid'at ve hurafelerin yerine dinin

aslı yerleştirilmeli, dinin yorumlanmasında ilmin ve aklın rehberliği ön plana çıkarılmalıdır. Cezâirî'de Selefî bakış açısı ağırlık bassa da birçok konudaki akılcı yaklaşımı ve yorumları onu diğer Selefîler'den ayırmaktadır. Tefsirde yirmi sekiz maddede özetlediği bir metot benimsemesi ve bu metotların çoğunun Kur'an'ı yorumlamada

aklı ön plana çıkaran prensipler içeriyor olması (et-Teẕkire, I, vr. 70a, 85a) dinin anlaşılmasında onun akla verdiği rolü ortaya koyması bakımından önemlidir. Fıkhî bir mezhebe bağlı olmadığını özellikle vurgulayan Cezâirî bu anlamda kendini Ehl-i sünnet'e mensup biri olarak tanımlamış; İbn Hazm, Gazzâlî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin fikirlerini kendine daha yakın bulduğunu söylemiştir. Zaman zaman Şîa, İbâzıyye ve Mu'tezile mezhebinin görüşlerini Ehl-i sünnet'e tercih etmiş (M. Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, s. 13), ictihadın ve aklın rehberliğinin İslâm toplumlarının dinamizminin en önemli kaynağı olduğuna vurgu yapmıştır.

Ona göre müslüman toplumların kalkınması tek başına ilme dayalı bir metotla gerçekleşemez. İdeal kalkınma ancak ilmin ahlâkî değerlerle paralel bir şekilde geliştirilmesiyle mümkündür. Bu sebeple Doğu toplumlarının gelişiminde ahlâkî değerlere sahip çıkılması kalkınmanın en önemli şartlarındandır. Cezâirî Batılılaşma hareketine körü körüne taklit noktasında karşı çıkmıştır. Zira Batı medeniyetinden İslâm ümmetinin gelişmesine katkı sağlayacak bilim ve teknoloji alanındaki bazı unsurların alınması, fakat ahlâkî açıdan zararlı yönlerinin mutlaka terkedilmesi taraftarıdır. İslâm'ın ruhuna uygun geleneklerin muhafazasını savunması açısından gelenekçi olmasına rağmen toplumsal katmanlarda revaçta olan zararlı bazı âdet ve geleneklerden bir an önce vazgeçilmesini istemesi yönüyle de ıslahatçıdır. İslâm ümmetine has bazı özelliklerin ne pahasına olursa olsun korunması gerektiği düşüncesini taşıdığından, dönemin tartışma konularından biri olan hicrî takvim yerine milâdî takvimin kullanılması fikrine büyük tepki göstermiştir (a.g.e., s. 40). İslâm toplumlarının kalkınmasının, içinde yaşadığı dünya değerlerinin ve İslâm kültürünün iyice benimsenmesinden geçtiğini savunan Cezâirî bu yolun uzun ve zahmetli olmasına rağmen en sağlam yol sayıldığına işaret etmiş, şiddet, ihtilâl ve devrim yoluyla gerçekleştirilecek toplumsal değişimlerin ise uzun soluklu olamayacağını vurgulamıştır (M. Kürd Ali, Müẕekkirât, III, 719).

Tâhir el-Cezâirî, Osmanlı idarecilerinin güttüğü siyasetten hoşlanmamasına rağmen sohbetlerinde Türkler'in edep ve terbiyelerini, evlerindeki düzenlerini, büyüklerine karşı güzel muamelelerini ve davranışlarındaki nezaketi takdir etmiş, bu yönleriyle Türkler'den övgüyle söz etmiştir. Özellikle ömrünün son dönemlerinde İngilizler'le yakınlaştığı anlaşılmaktadır. Vefatından kısa bir süre önce 1919 yılında Irak'taki İngiliz görevlilerinden Gertrude Lowthian Bell'e yazdığı ve "Arap ümmetine ve Büyük Britanya Devleti'ne bağlı Tâhir el-Cezâirî" sözüyle bitirdiği mektubunda İngiltere'den Arap dünyasındaki ilmî faaliyetleri desteklemesini, ticareti geliştirmesini, Arapça'nın, Arap âdet ve geleneklerinin korunmasını sağlayacak resmî kurumların açılmasını, alkollü içeceklerin satışının yasaklanmasını istemiştir (M. Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, s. 44-53). Cezâirî'nin çok farklı alanlarda fikir ve görüş beyan etmesinin ardında çeşitli yabancı dillere âşina olmasının ve bu kültürlere mensup bazı insanlarla kurduğu ilişkilerin etkisi olsa gerektir. Küçük yaşlardan itibaren matematik, astronomi ve arkeoloji gibi müsbet ilimlere ilgi göstermiş, matematik, geometri ve eğitim bilimleri alanlarda ilkokullarda okutulmak üzere eserler yazmıştır.

Eserleri. 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾân. Beyzâvî tefsiri üzerine bir hâşiye olup kaynaklarda et-Tefsîrü'l-kebîr şeklinde de anılan eserin yegâne nüshası et-Teẕkire ve fîhâ Tefsîrü'l Beyżâvî adıyla kayıtlıdır (Mektebetü'l-Esed, Zâhiriyye, nr. 11743-11746). Cezâirî sağlığında bütün eserlerini et-Teẕkiretü'ṭ-Ṭâhiriyye şeklinde adlandırmıştır. Dört bölümden oluşan et-Teẕkiretü'ṭ-Ṭâhiriyye'nin birinci bölümünü bu hâşiye oluşturmaktadır. Bütün âyetleri içeren tam bir hâşiye niteliği taşımayan eserde diğer kaynaklardan yapılmış nakillerin fazlalığı dikkat çekmekte olup daha çok İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinden alıntılar niteliğindedir. Tefsirde Arap dilinin ve kıraat ilminin önemine özel vurgu yapan Cezâirî'nin eserinde dirâyet metodu ağır basmakta, fıkhî ihtilâflara ve kelâm tartışmalarına temas edilmektedir. Müellif, yaşadığı dönemin tasavvuf anlayışına ciddi eleştiriler yöneltmesine rağmen tefsirinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den ve el-İbrîz gibi bazı tasavvufî kaynaklardan nakillere yer vermiş, Tevrat ve İncil ile Kur'an arasında sık sık mukayeseler yapmıştır. 2. el-Cevâhirü'l-kelâmiyye (Dımaşk 1302; Beyrut 1905, 1986). Akaid ilminin temel meselelerinin soru-cevap şeklinde basit bir üslûpla kaleme alındığı bir eser olup Hollandaca'ya (Brill 1948) ve Abdurrahman

Ensari tarafından Türkçe'ye (İslam Akaidi, İstanbul 2001) çevrilmiştir. 3. Tevcîhü'n-naẓar ilâ uṣûli'l-eṯer (Kahire 1328; Beyrut 1980; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-II, Beyrut 1995). 4. Ḥadîḳatü'l-eẕhân fî ḥaḳīḳati'l-beyân (Dımaşk 1298; nşr. Adnân b. Ömer el-Hatîb, Dımaşk 2009). 5. el-Kâfî fi'l-luġa. Arapça'dan Arapça'ya bir sözlük çalışması olup çoğu kaybolmuş olan eserin kalan kısmı basılmıştır (Kahire 1326; nşr. Ebûbekir Belkāsım Dayf, Beyrut 2007). 6. et-Taḳrîb li-uṣûli't-taʿrîb (Mısır 1337). Diğer dillerden ve bilhassa Farsça'dan Arapça'ya geçen kelimeleri konu edinen eser Cezâirî'nin son telifidir. 7. Kitâbü eşhüri'l-emṯâl (Mısır 1338; Dımaşk 1995). 8. et-Tibyân libaʿżi'l-mebâḥiṡi'l-müteʿalliḳa bi'l-Ḳurʾân ʿalâ ṭarîḳi'l-İtḳān (Kahire 1334; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1992, 3. bs.). Süyûtî'ye ait el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı kitabın ilk dörtte birlik bölümünün ihtisarı ve şerhi niteliğindedir. 9. Şerḥu Dîvâni ḫuṭabi İbn Nübâte. İbn Nübâte el-Hatîb ile oğlu Ebû Tâhir Muhammed'e ait hutbelerin şerhidir (Beyrut 1311; İʻtinâ Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2007). 10. Münyetü'l-eẕkiyâʾ fî ḳaṣaṣi'l-enbiyâʾ (Dımaşk 1299). Cezâirî'nin Türkçe'den Arapça'ya yaptığı tercümelerden biridir.

Tâhir el-Cezâirî, Câhiz'in el-Ḥanîn ile'l-evṭân, İbn Kuteybe'nin Telḫîṣu Edebi'l-küttâb, Sâlih b. Cennâh'ın el-Edeb ve'l-mürûʾe, İbnü'l-Mukaffaʻın el-Edebü'ṣ-ṣaġīr, İbn Hibbân el-Büstî'nin Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ, Râgıb el-İsfahânî'nin Tafṣîlü'n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü's-saʿâdeteyn, İbn Saʻd el-Ensârî'nin İrşâdü'l-ḳaṣâʾid ilâ esne'l-maḳāṣıd, İbn Miskeveyh'in el-Fevzü'l-aṣġar ve İbn Habbâk'ın Buġyetü'ṭ-ṭullâb fî ʿilmi'l-usṭur-lâb adlı eserlerini ilk defa neşretmiştir. Onun telif, tercüme, şerh, ihtisar, hâşiye, tahkik ve neşirlerden oluşan irili ufaklı 200'ü aşkın eserinden bir kısmı henüz yazma halindedir (eserlerinin listesi için bk. Çimen, s. 72-86; el yazması eserleri için ayrıca bk. el-Hâfız - el-Hıyemî, s. 515, 563-565, 569-576). Tâhir el-Cezâirî hakkında Muhammed Saîd el-Bânî'nin ve Adnân el-Hatîb'in çalışmaları vardır (bk. bibl.). Abdurrahman el-Hâc İbrâhim eş-Şeyḫ Ṭâhir el-Cezâʾirî ve nehḍatü'l-İslâm ve Hâzim Zekeriyyâ Muhyiddin eş-Şeyḫ Ṭâhir el-Cezâʾirî râʾidü't-tecdîdi'd-dînî fî Bilâdi'ş-Şâm fî ʿaṣri'l-ḥadîṣ (Dımaşk 1421/2001) adıyla birer eser kaleme almışlardır. Abdullah Emin Çimen (bk. bibl.) ve Sacit Ekerim (Tâhir el-Cezâirî ve Tevcîhu'n-nazar Adlı Eseri Çerçevesinde Hadisçiliği [2005, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]) Cezâirî üzerine yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MF.MKT., nr. 155.82, 167.14, 168.59, 1006. 15, 1093.57; BA, DH.MKT., nr. 1494.15, 1500.13; Tâhir el-Cezâirî, et-Teẕkire ve fîhâ Tefsîrü'l-Beyżâvî, Mektebetü Esed, Zâhiriyye, nr. 11743-11746, I, vr. 70a, 85a, 368a, 544b, 620a; a.mlf., er-Riḥle ilâ Mıṣr ve muḳābeletü'l-Ḫidîvî, Mektebetü Esed, Zâhiriyye, nr. 11721, vr. 2b, 3a; a.mlf., et-Tibyân libaʿżi'l-mebâḥiṡi'l-müteʿalliḳa bi'l-Ḳurʾân ʿalâ ṭarîḳi'l-İtḳān, Kahire 1334, s. 52; a.mlf., Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts., s. 22, 418; Suriye Vilâyet Salnâmesi (1300), s. 100; M. Saîd el-Bânî, Tenvîrü'l-beṣâʾir bi-sîreti'ş-Şeyḫ eṭ-Ṭâhir, Dımaşk 1920; M. Kürd Ali, Müẕekkirât, Dımaşk 1368/1949, III, 719-720, 892; a.mlf., Künûzü'l-ecdâd, Beyrut, ts., tür.yer.; Adnân el-Hatîb, eş-Şeyḫ Ṭâhir el-Cezâʾirî râʾidü'n-nehḍati'l-ʿilmiyye fî Bilâdi'ş-Şâm, Kahire 1971, s. 92, 98, 111, 123; M. Abdülcevâd el-Kayâtî, Nefḥatü'l-beşşâm fî riḥleti'ş-Şâm, Beyrut 1401/1981, s. 121-122, 130; M. Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza, Târîḫu ʿulemâʾi Dımaşḳ, Dımaşk 1406/1986, I, 366-380; M. Mutîʿ el-Hâfız - Salâh Muhammed el-Hıyemî, el-Fihrisü'l-ʿâm li-maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1407/1987, s. 515, 563-565, 569-576; D. D. Commins, Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1993, tür.yer.; Abdullah Emin Çimen, Tahir el-Cezairi ve Tefsir İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fihrisü maḫṭûṭâti'l-Mektebeti'l-Ḫâlidiyye: el-Ḳuds, London 1427/2006, Velîd el-Hâlidî'nin takdim yazısı, s. 29-30; İskender Maʿlûf, "eş-Şeyḫ Ṭâhir el-Cezâʾirî ed-Dımaşḳī", el-Meşriḳ, XVIII, Beyrut 1920, s. 145; Sâlih Muhlis Rızâ, "eş-Şeyḫ Ṭâhir el-Cezâʾirî ed-Dımaşḳī: Ḥayâtühû ve mevtühû ve neşʾetühü'l-ʿilmiyye", el-Menâr, XXII/8, Kahire 1921, s. 637-640; Mağribî, "eẓ-Ẓâhir min âs̱âri'ş-şeyḫ Ṭâhir", MMİADm., III (1923), s. 171-172; J. H. Escovitz, "He was the Muhammad Abduh of Syria, a Study of Tahir al-Jazâirî and His Influence", IJMES, XVIII (1986), s. 293-310.

Abdullah Emin Çimen

TÂHİR EFENDİ, Halîfezâde

(ö. 1188/1774)

Türk mûsikisi bestekârı.

İstanbul'da doğdu ve orada yaşadı. Adı Mehmed'dir. Babası Dîvân-ı Hümâyun halifeliği yaptığından "Halîfezâde" lakabıyla tanındı. Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. III. Osman devrinde (1754-1757) şöhrete ulaştı ve şöhreti III. Mustafa döneminde (1757-1774) sürdü. Divan kâtipliği görevinde iken vefat etti. Rumeli kadılarından divan şairi Âkif Fethullah Efendi vefatına tarih düşürmüştür: "Olan cûyende-i târîh-i sâl-i fevti gûş etsin/Dedi hâtif Halîfezâde Tâhir göçtü ukbâya" (1188). Tâhir Efendi nüktedan ve hoşsohbet kişiliğinin yanı sıra şairliği ve özellikle mûsikişinaslığı ile tanınmıştır. "Tâhir" mahlasıyla kaleme aldığı şiirlerine güfte mecmualarında rastlanmaktaysa da bir divanı bilinmemektedir. Silâhdarzâde ve Bağdatlı Şefkat tezkirelerinde onun "cemî-i maârifte yegâne, husûsan ilm-i mûsikîde hâce-i zaman" olduğu ifade edilmektedir. El yazması bazı güfte mecmualarında dinî eserlerine de rastlanan Tâhir Efendi daha çok din dışı sahadaki sözlü eserleri ve saz eserleriyle tanınmıştır. Sadeddin Nüzhet Ergun onun, güfteleri Abdülahad Nûri'ye ait üç ilâhisinin metnini antolojisinde neşretmiştir (I, 373-374). Yılmaz Öztuna'nın listesini verdiği peşrev, beste, aksak semâi ve yürük semâi formunda toplam yedi eserinden peşrev dışındakiler Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu repertuvarında mevcuttur. Bunlar arasında, "Ey dil sev ol perîveşi bu hüsn ü ân ile" mısraıyla başlayan hüseynî ve, "Bilindi bûseye yok yârin izni" mısraıyla başlayan sabâ makamındaki ağır semâilerinin güftesi de kendisine aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Silâhdarzâde, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 795, vr. 47a; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 195; Seyyid Abdülfettâh Bağdâdî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 770, s. 121; Sicilli Osmânî, III, 242; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935-40, II, 136-138; IV, 111-113; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 163-164, 373-374; TSM Sözlü Eserler, s. 54, 125, 135, 173, 283, 293; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 463-464; Öztuna, BTMA, II, 369.

Nuri Özcan

TÂHİR EFENDİ CAMİİ

İstanbul Üsküdar'da XIX. yüzyılın ilk yarısında yaptırılan cami.

Üsküdar Selimiye'de İskele caddesinin kenarında inşa edilmiştir. Önceleri denize yakın bir konumda olduğundan Harem İskele Camii adıyla anılıyordu. Yapının bânisi Seyyid Mehmed Tâhir Efendi'dir (ö. 1832). II. Mahmud'un tuğrakeşi olan Tâhir Efendi, Payas'ta ölmüş ve Zeytinlik Mezarlığı'nda defnedilmişse de makam kabri bu caminin hazîresinde annesinin ve eşinin mezarlarıyla yan yanadır. Cami, bazı kaynaklarda ileri sürüldüğü gibi Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait bir yapı değildir. 1242 (1826-27) yılında inşa edilmiş olup empire üslûbunun özelliklerini taşıyan yalın bir örnektir. Fakat Ayvansarâyî bu caminin yerinde 1122 (1710) tarihli bir mescidin yer aldığını yazar (Hadîkatü'l-cevâmi', II, 241).

Caminin caddeye bakan cümle kapısının önünde, üzeri bezeli çanak biçiminde başlıkları bulunan dört adet mermer sütunun desteklediği bir sundurma bulunur. Kapının üstünde sülüs hatla "ve hüve's-semîu'l-alîm" (Allah işitici ve bilicidir) yazılıdır. Kapının solundaki hazîre duvarında yine Tâhir Efendi'nin hattı ile Ankebût sûresinin, "Her nefis ölümü tadacaktır; sonunda bize döndürüleceksiniz" meâlindeki âyeti (29/57) iki kartuş halinde, ortada ise "yâ hû" ibaresi kayıtlıdır. Hazîrenin karşısında helâ ve abdest muslukları, avlunun bir köşesinde su haznesi ve ortada kuyu yer almaktadır. Duvarları kesme taş ve tuğlanın almaşık örgüsüyle hareketli ve dekoratif bir görünüm kazanan camide aynı özellikler, tuğladan yapılmış olan minare üzerinde beyaz renkteki kesme taşların düz ve çapraz olarak yerleştirilmesiyle sağlanmıştır. Caminin dört köşesi pahlanarak yarı silindirik bir biçim almıştır. Bu fevkanî yapının üst sıradaki pencereleri tuğla kemerli, alttakiler ise dikdörtgen şeklinde sövelere sahiptir. Avlunun denize bakan ikinci kapısı da sundurmalıdır.

Tâhir Efendi Camii yeni bir inşaatla kuzey tarafından genişletilmiştir. Bu ilâveden sonra Batı tarzı bezemelerle taçlandırılmış harim kapısına ulaşılır. 13,95 × 12,35 m. ölçülerindeki harim, kalın cidarlı duvarlarına rağmen bu duvarlara açılan otuz üç adet pencereden dolayı ferah bir mekândır. İki

mermer sütunçenin sınırladığı mihrap nişinin içinde asma kandil tasviri bulunur.

Minber ve vaaz kürsüsü ahşaptır. Sivri bir külâha sahip olan minberin kapısı çanaktan çıkan kenger yapraklarıyla bezenmiştir. Alt kattaki mahfile harim kapısının sağındaki merdivenle inilir. Mahfilde asılı duran, “Yâ Hazreti Bilâl-i Habeşî” yazılı 1242 (1826-27) tarihli panonun sol alt köşesinde Tâhir Efendi’nin ketebe kaydı ile imzası bir istif halinde verilmiştir. Caminin kasetli ahşap tavanının göbeğinde altı kollu yıldız biçimi bulunmaktadır. Yapının meyilli çatısının üzeri alaturka kiremitle örtülmüştür. Tek şerefeli, ince gövdeli minaresi alemine doğru ucu uzun bir şekilde sivriltilmiş boğumlu bir külâhla sonlanmaktadır.

Caminin kuzey tarafına denize hâkim setin üzerine Tâhir Efendi’nin inşa ettirdiği mektep ortadan kalkmış, yerine otel yapılmıştır. Tâhir Efendi bu caminin yakınına iki çeşme inşa ettirmiştir. Bunlardan biri yapının üzerinde bulunduğu arazinin eğimini düzleyen, dükkânların olduğu zemin katın güney duvarına gömülü durumdadır. Çeşmenin bugün mevcut olmayan kitâbesi 1242 (1826-27) tarihini taşıyordu. Kitâbedeki yazılar ve II. Mahmud tuğrası Tâhir Efendi’nin elinden çıkmıştır. Caminin kuzey avlu duvarına bitişik olması muhtemel ikinci çeşme ise günümüze ulaşmamıştır. Caminin üzerinde yer aldığı alanın aşağısında batı istikametine doğru bakan üçüncü bir çeşme daha mevcuttur. Kâzım Çeçen, kitâbesi bulunmayan bu çeşmenin bânisinin Tâhir Efendi olması gerektiğini yazarsa da (Üsküdar Suları, s. 147) çeşme klasik dönemin mimari özelliklerini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 241; Sicilli Osmânî, III, 245-246; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 85; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, III, 422-423, 480; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 407, rs. 640; a.mlf., Fâtih Devri Mi‘mârîsi, İstanbul 1953, s. 28; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 297-300; II, 113-114; Kâzım Çeçen, Üsküdar Suları, İstanbul 1991, s. 147; Affan Egemen,

İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 332, 589-590; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 251-255; III, 1114; Enis Karakaya, "Tahir Efendi Camii", DBİst.A, VII, 190-191.

Enis Karakaya

TÂHİR b. GALBÛN

(bk. İBN GALBÛN, Ebü’l-Hasan).

TÂHİR b. HÜSEYİN

(طاهر بن الحسين)

Ebü't-Tayyib (Ebû Talha) Tâhir b. el-Hüseyn b. Mus'ab b. Rüzeyk el-Huzâî (ö. 207/822)

Tâhirîler'in kurucusu ve ilk hükümdarı (821-822).

159 (776) yılında doğdu. Soy kütüğü babasının dedesi Rüzeyk'a kadar tesbit edilebilmektedir. Rüzeyk, mevlâsı olduğu Huzâa kabilesinden Ebû Muhammed Talha b. Abdullah el-Huzâî ile birlikte 56 (676) yılında Horasan'a gelmiş, burada Herat haraç âmilliği ve Sîstan valiliği yapan Ebû Muhammed'in yanında yetişmiştir. Rüzeyk'ın oğlu Mus'ab, Abbâsî Devleti'nin kurulması için nakib olarak mücadele vermiş, devlet kurulduktan sonra Horasan eyaletine bağlı şehirlerden Bûşenc'in valiliğini yapmış, Mus'ab'ın ardından bu görevi oğlu Hüseyin yürütmüştür. Tâhir b. Hüseyin 180'de (796) Horasan eyaleti valiliğine tayin edilen İbn Mâhân tarafından Bûşenc valiliğine getirildi. Bu görevi sırasında Hâricî reisi Hamza b. Edrek'in (Etrek) Bûşenc'deki isyanını bastırdı. Mâverâünnehir'de büyük bir isyan çıkaran Râfi' b. Leys'in Semerkant'ta kuşatılması sırasında Tâhir b. Hüseyin de kumandan sıfatıyla yer aldı. Me'mûn'un Horasan valiliği döneminde Tâhir b. Hüseyin ona bağlı Rey valisi olarak görev yaptı. Tâhir b. Hüseyin'in yıldızı, Halife Emîn'in kardeşi Me'mûn'u veliahtlıktan azletmeye kalkışmasından dolayı patlak veren iç savaşta parladı. Me'mûn, daha sonra veziri yapacağı Fazl b. Sehl'in teklifiyle onu bu savaşta Emîn'e karşı kumandan tayin etti. Savaşın 195'te (811) gerçekleşen daha ilk çatışmasında Tâhir b. Hüseyin, 4000 (veya 5000; 10.000) kişilik ordusuyla Emîn'in 40.000 kişilik orduya sahip kumandanı İbn Mâhân'ı yenilgiye uğrattı. Me'mûn, Tâhir b. Hüseyin'e bu zafer vesilesiyle "Zü'l-yemîneyn, Sâhibü habli'd-dîn" lakaplarını verirken kendisi de Emîn'e karşı halifeliğini ilân etti. Tâhir b. Hüseyin, Bağdat'ın ele geçirildiği 198 (813) yılına kadar süren çatışmalarda Emîn'in Abdurrahman b. Cebele, Ahmed b. Mezyed, Abdullah b. Humeyd ve Muhammed b. Yezîd gibi kumandanlarını yenerek Me'mûn'u iktidara getirmeyi başardı.

Tâhir b. Hüseyin'in önderliğinde kazanılan zafer, Mâverâünnehir'in de idarî açıdan dahil bulunduğu Horasan bölgesinin Abbâsî Devleti içindeki nüfuzunu bir kat daha arttırdı. Bu ise Araplar karşısında Arap olmayanları temsil eden müslüman Horasan halkının Emevîler'in yıkılışından sonra kazandığı en büyük zaferdi. Bu zaferle Türk ve İranlılar, Araplar karşısındaki üstünlüklerini iyice pekiştirip devlet yönetimindeki yerlerini sağlamlaştırdı. Tâhir b. Hüseyin'in devlet içinde daha fazla öne çıkmasını istemeyen Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl onun büyük nüfuz kazandığı Fars, Ahvaz, Basra ve Kûfe yerine 198 (814) yılında merkezi Rakka olan el-Cezîre, Suriye, Mısır ve Mağrib'i içine alan bölgeye vali tayin edilmesini sağladı. Tâhir b. Hüseyin, Rakka valiliği döneminde el-Cezîre bölgesinde ayaklanan Nasr b. Şebes el-Ukaylî ile altı yıl mücadele etti. Öte yandan Ömer b. Hallâl ve Ebû Abdurrahman es-Sûfî'nin Mısır'da çıkardığı karışıklıklarla uğraşmak zorunda kaldı. Fakat hiçbirinde -belki de isteksizliğinden dolayı- yeterince başarı sağlayamadı, daha çok mevcut durumu korumaya çalıştı. Veziri Fazl b. Sehl'e güveni zayıflayan Me'mûn, 204'te (819) Tâhir b. Hüseyin'i Bağdat sâhibü'ş-şurtalığına getirdi. Oğlu Abdullah ise babasının yerinde Rakka'da göreve devam etti. Tâhir b. Hüseyin, çok geçmeden Halife Me'mûn tarafından ortadan kaldırılacağı

endişesine kapılarak 29 Zilkade 205'te (6 Mayıs 821) kendini Horasan valiliğine tayin ettirdi. Bu şekilde Tâhirîler hânedanının temelleri atılmış oldu. Bu arada oğlu Abdullah da Me'mûn'un emriyle Bağdat polis teşkilâtının başına geçti. Böylece Horasan, Bağdat ve Rakka Tâhir b. Hüseyin'in ve oğlunun yönetimine girmiş oldu.

İki yıl kadar süren Horasan valiliği döneminde Tâhir b. Hüseyin bağımsız bir hükümdar gibi davrandı. Ne kendi adına bastırdığı paraların üzerine Halife Me'mûn'un adını yazdırdı ne de hutbelerde onun adına yer verdi. Me'mûn ile arası gittikçe açılan Tâhir 25 Cemâziyelâhir 207'de (15 Kasım 822) Merv'de vefat etti. Onun Me'mûn'un adamları tarafından zehirlenerek öldürüldüğü ileri sürülmektedir. Tâhir b. Hüseyin bir yandan Horasan'da barış ortamını sağlamaya, bir yandan da ailesinin hâkimiyetini kökleştirmeye çalıştı. Onun bu konuda büyük çapta başarıya ulaştığı, ölümünden sonra neslinden gelenlerin hem Horasan valiliğini hem Bağdat'taki polis teşkilâtı yöneticiliğini birlikte yürütmesinden

anlaşılmaktadır. Askerî ve siyasî niteliklerinin yanı sıra aydın ve kültürlü bir insan olan Tâhir b. Hüseyin dönemin âlimlerinden Abdullah b. Mübârek'in ve amcası Ali b. Mus'ab'ın öğrencisi oldu. Çocuklarının eğitimine büyük önem verdi. Oğulları Abdullah ile Talha'ya bizzat hocalık yaptı. Kaynaklarda bazı şiirleriyle veciz sözlerinin bulunduğuna yönelik bilgiler, Tâhir b. Hüseyin'in ayrıca edebî kişiliğe sahip olduğuna işaret etmektedir. Onun konuşmalarında ve yazılarında dili doğru ve akıcı bir üslûpla kullandığı belirtilmektedir. Tâhir b. Hüseyin'in Bağdat polis teşkilâtı yanında Rakka valiliğine tayin edilen oğlu Abdullah'a yazdığı uzun mektup ilk Arapça siyasetnâme örneklerinden kabul edilmektedir. Diğer taraftan bu mektup Tâhir'in siyaset, ilim, din, ahlâk anlayışını ve birikimini ortaya koyması bakımından büyük önem taşımaktadır. Tâhir b. Hüseyin şairleri de korumuş, onları her yönden desteklemiştir. Mukaddis b. Sayfî el-Halûkī, Ebû Şâs (Gıtrîf b. Husayn), Nemerî gibi şairler bunlardandır. Ayrıca şarkıcı ve bestecilere yakınlık göstermiş, kumandanlarından Ahmed b. Saîd el-Mâlikî aynı zamanda Tâhir b. Hüseyin'in şarkıcı ve bestecileri arasında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Tâhir, Baġdâd fî târîḫi'l-ḫilâfeti'l-ʿAbbâsiyye, Kahire 1368/1949, s. 9-10, 20, 22, 24, 26-34, 70-71, 73-74; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 394-400; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 436-441, 446, 455, 457; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 204-205, 221-222, 241-242; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 398-401, 405-406, 412-415, 419-424; IV, 5, 28; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 161-167; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, tür.yer.; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Mirza Muhammed Han Kazvînî), Tahran 1327 hş., s. 1; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 353-354; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 517-523; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXII, 165-174, 176-178, 180, 189-190, 192, 209-210; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 308-310; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 224-227, 235-240, 243-244, 255, 303; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 149-151, 178, 191; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 310; Abbas Pervîz, Ez Ṭâhiriyyân tâ

Moġūl, Tahran 1316 hş., s. 2, 6; Saîd-i Nefîsî, Târîẖ-i Ḫânedân-ı Ṭâhirî -1- Ṭâhir b. Ḥüseyin, Tahran 1335 hş., s. 26, 43-44, 64-67, 84, 118, 145-146; C. E. Bosworth, “The Ṭāhirids and Saffārids”, CHIr., IV, 95; R. N. Frye, The Golden Age of Persia, London 1988, s. 188-189; Abbas İkbâl, Târîẖu Îrân baʿde’l-İslâm min bidâyeti’ddevleti’ṭ-Ṭâhiriyye ḥattâ nihâyeti’ddevleti’l-Ḳācâriyye: 205/820-1343/1925 (trc. M. Alâeddin Mansûr), Kahire 1989, s. 13 vd.; Hasan Kurt, Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları, Ankara 2002; a.mlf., “Orta Asya’nın Etnik ve Kültürel Kimliğinde Türklerin Rolü”, İslâmî Araştırmalar, XII/3-4, Ankara 1999, s. 353-358; Fikret Işıltan, “Tâhir b. Hüseyin”, İA, XI, 631-635; W. Barthold, “Tâhirîler”, a.e., XI, 636.

Hasan Kurt

TÂHİR ile ZÜHRE

Türk halk hikâyesi.

Türk kaynaklı olması bakımından Türk halk hikâye geleneği içinde ayrı bir yeri olan Tâhir ile Zühre, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar bütün Türk boyları ve Türkler'le yakın münasebetleri olan Arnavutlar'dan Ermeniler'e kadar çeşitli milletler arasında tercüme ya da adaptasyon yoluyla yayılmış ve büyük ilgi görmüştür. Doğu Anadolu'da sözlü gelenek içinde Tâhir Mirza ismiyle de anılan hikâye halen yaşamaktadır. Yapısı ve konusu açısından birçok Türk halk hikâyesi özelliklerini taşıyan Tâhir ile Zühre karagöz ve orta oyunu repertuvarında da yer almıştır. Bunda Tâhir'in bâdeli âşık kabul edilerek kendisine bir çeşit kutsiyet atfedilmesi ve hikâyenin trajik sonla bitmesinin de etkisi vardır. Günümüzde biri Konya'da, diğeri Malazgirt'e bağlı Banu köyünde bulunan iki mezar bu âşıkların türbesi olduğu inancıyla ziyaret edilmektedir. Yine Konya'nın Beyhekim mahallesindeki bir mescidin adı Tâhir ile Zühre Mescidi olup son cemaat yerindeki iki sandukanın Tâhir ile Zühre'ye ait olduğuna inanılmaktadır.

Fikret Türkmen, hikâyenin konusunun astrolojik tasavvur ve inançlardan kaynaklandığını ileri sürerek kahramanların adlarıyla gök cisimleri arasında ilişki kurar (Tahir ile Zühre, s. 162-163). Kahramanlık hikâyelerinden aşk hikâyelerine geçiş döneminin ürünü sayılması gereken Tâhir ile Zühre hikâyesinin konusu şöyledir: Çocukları olmayan bir padişahla veziri tebdîl-i kıyâfet ederek yola çıkarlar. Çarşıda rastladıkları yaşlı bir dervişin, "Allah bana 1000 altın verenin ne muradı varsa versin" sözü üzerine padişah, "Çocuğum olsun diye harcadığım paraların hiçbir faydasını görmedim. Şu dervişe para vereyim, belki duası kabul olur" deyip istediği parayı verir. Yollarına devam eden padişahla veziri remil bakan bir derviş görerek yanına giderler. Padişah dervişe gönüllerinden geçen şeyin ne olduğunu sorunca derviş kendilerinden birinin padişah, birinin vezir, gönüllerinden geçenin de evlât arzusu olduğunu söyler. Bunun üzerine padişah dervişten yardım ister. Derviş cebinden çıkardığı bir elmayı ikiye böler; yarısını padişaha, yarısını vezire verip elmaları bu gece yemelerini, Allah'ın izniyle padişahın kızı, vezirin oğlu olacağını, kızın adını Zühre, oğlanın adını Tâhir

koymalarını, evlilik çağları geldiğinde bunları evlendirmelerini, aksi halde aşklarının destan olup kıyamete kadar söyleneceğini belirtir. Padişahla vezir dervişin söylediklerini yapar ve padişahın bir kızı, vezirin de oğlu dünyaya gelir. Beraber büyüyen Tâhir ile Zühre evlilik çağına gelince birbirlerine âşık olurlar. Ancak padişah, eşinin karşı çıkması yüzünden dervişin sözüne uymaz ve kızını vezirin oğluna vermez. Padişahın eşi, yaptırdığı büyü ile de padişahı Tâhir'e düşman eder ve onu sürgüne göndertir; Mardin'de zindana atılan Tâhir birçok çileye katlanır; fakat Zühre'den vazgeçmez. Bunun üzerine padişah Tâhir'i idam ettirmeye karar verir. İdama götürülürken iki rek'at namaz iz-ni isteyen Tahir namazdan sonra canını

alması için Allah'a dua eder, Allah da duasını kabul ederek canını alır. Tâhir'in acısına dayanamayan Zühre aklını kaybeder ve Tâhir'in mezarını ziyaret ettiği bir sırada orada ölür.

Tâhir ile Zühre hikâyesi XVI. yüzyıldan itibaren bilinmekle beraber ilk defa 1867 yılında A. Vambery hikâyeden söz etmiş, metin neşrini 1872'de F. W. Radloff gerçekleştirmiştir. Kıssa-i Tâhir, Kıssa-i Tâhir ile Zühre, Kıssa-i Tâhir ile Zühre bâ Tasvîr, Tâhir Mirza adlarıyla da anılan hikâyenin yirmi dört varyantı tesbit edilmiş, ancak yazma nüshalarına rastlanmamış, yayımına da XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlanmıştır (Türkmen, s. 10-16). Tâhir ile Zühre hikâyesinin Türkiye'deki ilk baskılarının çoğu taşbaskı olup bazıları resimlidir. Bunların ulaşılabilen en eskisi 1300 (1883) yılında yapılmıştır. Matbaa baskıları içinde en eskisi 1266 (1850) tarihli Basmahâne-i Âmire baskısıdır. Hikâyenin Latin harfleriyle değişik kaynaklı pek çok yayımı vardır. Hikâye üzerinde en kapsamlı çalışma Fikret Türkmen tarafından gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Vambery, Çagataische Sprachstudien, Leibzig 1867, s. 154; W. Radloff, "Tayur ile Seure", Proben, Petersburg 1872, IV, 340-356; Molla Ahmet - Molla Mehmet Zarifoğlu, Kıssa-i Tahir ile Zühre, Kazan 1889; Tâhir ile Zühre, İstanbul 1928; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk

Hikâyeciliği (Ankara 1946), İstanbul 1988, s. 43, 73, 141-144; Cevdet Kudret, Karagöz, Ankara 1970, III, 187-242; a.mlf., Ortaoyunu, İstanbul 2007, II, 467-503; Fikret Türkmen, Tahir ile Zühre, Ankara 1983; Sabri Esat Siyavuşgil, “Bizde İlk Kahramanlık ve Sevda Romanları”, Ulus, 08 Ocak 1944; Nurettin Albayrak, “Tahir ile Zühre”, TDEA, VIII, 196-197.

Nurettin Albayrak

TÂHİR VAHÎD

(طاهر وحيد)

İmâdü’d-devle Mîrzâ Muhammed Tâhir Vahîd-i Kazvînî (ö. 1112/1700-1701 [?])

Safevîler devri şairi, tarihçi ve devlet adamı.

1015 (1606) veya 1025 (1616) yılında Kazvin’de doğdu. Mahlası “Vahîd” olup Vahîd-i Kazvînî diye de anılır. Safevî sarayında divan hizmetlerinde bulunan bir aileye mensuptur. Babası Mirza Hüseyin Hân-ı Kazvînî saray kâtipliği yapmış, üç erkek kardeşi de saray kaleminde görev almıştır. “Vâlih” mahlaslı şair kardeşi Mirza Yûsuf vezirliğe kadar yükselmiş ve Ḫuld-i Berîn adlı tarih kitabını yazmıştır. Tâhir Vahîd, Safevî sadrazamlarından Sârû Takī olarak tanınan İ‘timâdüddevle Mirza Takī Muhammed ile Alâeddin Hüseyin’in yanında münşîlik yaptı. 1055’te (1645) Şah II. Abbas tarafından vak‘anüvisliğe tayin edildi. Şah Süleyman döneminin (1666-1694) ilk sekiz yılında bu görevini sürdürdü. 1101 (1689-90) yılında İ‘timâdüddevle lakabıyla vezîriâzam olan Tâhir Vahîd, dokuz yıl devam eden bu görevinden Sultan Hüseyin Şah’ın (1694-1722) saltanatının ilk yıllarında yaşının ilerlemesinden veya bazı kaynaklara göre resmî olarak eleştirilmesinden dolayı istifa etmek zorunda kaldı. Bundan iki yıl kadar sonra 100 yaşına yaklaşırken İsfahan’da vefat etti (1112/1700-1701). Vefatı için 1105, 1110 ve 1120 tarihleri de verilir.

Eserleri. 1. Târîḫ-i Cihânârâ-yi ʿAbbâsî (Târîḫ-i Şâh ʿAbbâs-i S̱ânî, Târîḫ-i Ṭâhir-i Vaḥîd, Riyâżü’t-tevârîḫ). Müellifin bu eserine özel bir isim vermediği anlaşılmaktadır. Sadrazam Alâeddin Hüseyin’in isteğiyle kaleme alınan kitap, kuruluştan Şah II. Abbas zamanının son yıllarına kadar Safevî tarihini içermektedir. Eser bir mukaddime ile üç bölüm (bab) halinde düzenlenmiştir. Müellifin yirmi beş yıllık Şah II. Abbas döneminin ilk yirmi iki yılında (1642-1663) şahit olduğu olayları aktardığı bölüm bu yıllarla ilgili en önemli kaynak kabul edilmektedir. Kitapta devlet adamları, âlimler ve sanatkârlar hakkında bilgi bulunmakta, ayrıca çevre ülkelerle ve bilhassa

Türkistan, Hindistan ve Gürcistan’la ilgili mâlûmat yer almaktadır. İran’da ve İran dışında çeşitli yazmaları olan eserin son bölümü, İbrâhîm-i Dihkân tarafından ʿAbbâsnâme yâ Şerḥ-i Zindegânî-i 22 Sâle-i Şâh ʿAbbâs-i S̱ânî: 1052-1073 adıyla neşredilmiş (Erâk 1329 hş./1950), tamamını Saîd Mîr Muhammed Sâdık yayımlamıştır (Tahran 1383 hş.). Settâr Ûdî, Sergüzeşt-i Şâh ʿAbbâs-i Düvvâm adıyla eserin bir özetini neşretmiştir (Tahran 1384 hş.). 2. Mecmûʿa-i Münşeʾât. Tâhir Vahîd’in bir araya getirip mukaddime yazdığı, inşâ ve yazışma örneklerinden oluşan bir eser olup Hindistan’da birkaç defa basılmıştır (Kalküta 1243/1827; Leknev 1260/1844, 1868, 1873).

Tâhir Vahîd’in şiirlerinin sayısı hakkında kaynaklarda 30.000 beyitten 90.000 beyte kadar farklı rakamlar verilmektedir. Şairi vezirlikten istifa ettikten sonra birkaç defa gördüğünü söyleyen Şeyh Muhammed Ali Hazîn, Teẕkire-i Ḥazîn’inde onu “Vahîdü’z-zamân” diye anıp hasletleri ve şiirleri dolayısıyla metheder. Vahîd’in divanının 90.000 beyit hacminde olduğunu kaydeden Lutf Ali Beg, Âteşkede-i Âẕer adlı tezkiresinde onun şiirlerinin daha çok makam sahibi olması dolayısıyla ilgi gördüğünü ileri sürerse de Zebîhullah Safâ, günümüzde çeşitli yazmalarda mevcut şiirlerinin 50.000 beyte yaklaştığını, bunlar arasında kısmen güzel örneklerin yer aldığını, Vahîd’in orta derecede bir şair sayıldığını belirtir. Yine Zebîhullah Safâ’nın verdiği bilgiye göre mevcut yazmalarda 30.000 beyti aşkın gazel, kıta ve rubâîsinden başka 12.500 beyte ulaşan çeşitli mesnevileri mevcut olup bazıları şunlardır: Daha çok Şehrâşûb tarzındaki beyitlerden meydana gelen Sâḳīnâme (4500 beyit), didaktik ve ahlâka dair H̱alvet-i Râz (2200 beyit), benzer özellikteki Nâz u Niyâz (2200 beyit), ʿÂşıḳ u Maʿşûḳ (1300 beyit), Kandehar fethi hakkında Fetḥnâme (460 beyit), Nizâmî-i Gencevî’nin Heft Peyker’ini örnek alarak yazdığı Gülzâr-i ʿAbbâsî (660 beyit). Vahîd’in Sâib-i Tebrîzî ile dost olduğu ve şiirlerini ona gösterip düşüncelerini aldığı belirtilmektedir. Münzevî de Külliyât-i Vaḥîd-i Ḳazvînî adı altında bazı yazmaları tanıtırken bunlardan birinin (Tahran Meclis Ktp., nr. 1163) Sâib’in seçtiği ve yakınlarından bir kişinin istinsah ettiği divan olabileceğini söyler. Vahîd’in Farsça eserleri içerisinde Arapça ve Türkçe şiirleriyle mensur yazıları da bulunmaktadır. Şairin bazı Türkçe şiirleri Ali Hüseynî tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Tâhir Vahîd, ʿAbbâsnâme yâ Şerḥ-i Zindegânî-i 22 Sâle-i Şâh ʿAbbâs-i S̱ânî: 1052-1073 (nşr. İbrâhîm-i Dihkân), Erâk 1329 hş./1950; Muhammed Tâhir Nasrâbâdî, Tez̠kire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 17-20; Lutf Ali Beg, Âteşkede-i Âẕer (nşr. Hasan Sâdât Nâsırî), Tahran 1339-40 hş., III, 1211-1220; Mevlevî

M. Muzaffer Hüseyin Sabâ, Tez̠kire-i Rûz-i Rûşen (nşr. M. Hüseyin Rüknzâde-i Âdemiyyet), Tahran 1343 hş., s. 901-905; Browne, LHP, IV, 264-265; Storey, Persian Literature, 1/1, s. 314-316; I/2, s. 1282; M. Ali Hazîn, Tez̠kire-i Ḥazîn, İsfahan 1334 hş., s. 46-51; H. Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî (trc. Rızâzâde Şafak), Tahran 1337 hş., s. 200; Münzevî, Fihrist, III, 1898-1899; VI, 2598-2599, 4334; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349 hş., III, 276-279; Safâ, Edebiyyât, V/2, s. 1346-1351; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Tez̠kire-i Peymâne, Tahran 1368 hş., s. 566-570; M. Ali Hüseynî, “Vaḥîd-i Ḳazvînî”, Vârlîḳ, sy. 122-123, Tahran 1380 hş., s. 4-8; Dihhudâ, Lugatnâme (Muîn), IX, 13508-13509; Kathryn Babayan, “ʿEmād-al-Dawla, Waḥīd Qazvīnī”, EIr., VIII, 337-338; Munibur Rahman, “Ṭāhir Waḥīd”, EI² (İng.), X, 104; Saîd Mîr Muhammedi Sâdık, “Târîḫ-i Cîhânʾârâ-yı ʿAbbâsî”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 214-215.

Adnan Karaismailoğlu

TÂHİR-BÛSELİK

(طاهر بوسلك)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Türk mûsikisinde dügâh perdesinde karar eden “bûselikliler” grubuna dahil olup tâhir gibi inici karakterde bir makamdır. Bu makam tâhir makamı dizisine yerindeki bûselik dizi veya beşlisinin eklenmesiyle meydana gelir; yani tâhir makamının icrasından sonra dügâh perdesinde bûselik dizisi veya beşlisiyle karar eder. Dolayısıyla tâhir-bûselik makamı birleşik bir makamdır ve III. Selim devri bestekârlarından Küçük Mehmed Ağa tarafından düzenlenmiştir. Tâhir makamı, yerindeki uşşak dörtlüsüne nevâ perdesindeki rast beşlisinin eklenmesiyle oluştuğuna göre bu diziye yerindeki bûselik dizi veya beşlisi ilâve edilecektir.

Ancak makam tâhir makamı gibi inici olduğundan ve tiz durak muhayyer perdesi civarından seyre başlanacağından bu perdenin üstünde bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Bu da yine tâhir makamında görüldüğü gibi durak perdesi üzerinde bulunan uşşak dörtlüsünün simetrik olarak tiz durak muhayyer perdesi üzerine aynen göçürülmesiyle mümkündür; bu durumda tâhir-bûselik makamının tabii seyir alanı elde edilmiş olur.

Tâhir-bûselik makamında hâkim olan dizi tâhir makamı dizisidir. Bu bakımdan birinci mertebe güçlü tâhir makamında olduğu gibi muhayyer perdesidir ve bu perdede uşşak çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. İkinci mertebe güçlü ise yine tâhir makamındaki gibi nevâ perdesidir ve bu perdede rast çeşnisiyle asma karar yapılır. Bu perdede bazan eviç yerine acem perdesi kullanılarak inilirse bûselik çeşnisiyle de asma karar yapılabilir. Bu makamda da nâdiren nevânın birinci, muhayyerin ikinci mertebe güçlü olarak kullanıldığı eserler görülebilir. Diğer asma kararlar yine tâhir makamında olduğu gibidir. Eğer nevâ perdesine acemle inilmişse nevâda bûselikli, çârgâhta çârgâhlı asma karar yapılabilir. Eviç ve segâh perdelerinde eksik segâh çeşnili asma karar imkânları mevcuttur. Tâhir makamının karar perdesi olan dügâh bu makamda bir asma karar

durumundadır ve bu perdede uşşaklı asma karar yapılır.

Tâhir makamının icrasından sonra yerindeki bûselik dizi veya beşlisine geçileceğinden bu dizinin asma kararları olan hüseynîde kürdîli, nevâda bûselikli ve hicazlı, çârgâhta çârgâhlı ve nikrizli, rastta çârgâhlı asma kararlar yapılabilir (diğer özellikler için bk. TÂHİR).

Tâhir-bûselik makamının donanımında tâhir makamı gibi si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi kullanılır. Bûseliğe geçildiğinde yapılan değişikliklerle diğer değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamı meydana getiren sesler pestten tize doğru, 1. Tâhir dizisi: Dügâh, segâh, çârgâh, nevâ, hüseynî, eviç, gerdâniye ve muhayyer. 2. Bûselik dizisi: Dügâh, bûselik, çârgâh, nevâ, hüseynî, acem, gerdâniye ve muhayyer. Tâhir-bûselik makamında bûselik bütün dizi halinde değil bazan sadece beşli olarak da kullanılabilir. Yerindeki uşşak dörtlüsünün simetrik biçimde tiz durak muhayyer perdesine göçürülmesiyle genişleyen tâhir-bûselik makamının yedeni bûselik dizisinin yedeni olan bakiye diyezli sol (nîm-zirgüle) perdesidir. Tâhir-bûselik makamının seyrine tiz durak muhayyer perdesi civarından başlanır. Bu tiz bölgede muhayyer perdesi merkez olmak üzere perdenin iki yanındaki çeşnilerde karışık gezinilerek muhayyerde uşşak çeşnili yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilip tâhir makamının özellikleri belirtildikten sonra dügâh perdesinde tâhir makamı sona erdirilir. Buradan bûselik dizi veya beşlisine geçilir ve bunda da özellikleri belirtilerek gezinildikten sonra dügâh perdesinde bûselik çeşnili ve yedenli tam karar yapılır.

Kemânî Rızâ Efendi’nin peşrev ve saz semâileri; Küçük Mehmed Ağa’nın devr-i kebîr usulünde, “Dest-i sâkîden çekip câm-ı neşâtı cem gibi” ve çenber usulünde, “Başıma döndükçe bezm-i meyde mînâlar benim” mısralarıyla başlayan besteleri; Hamâmîzâde İsmâil Dede’nin, “Söylen ol yâre benim çeşmimi pürâb etmesin” mısraıyla başlayan ağır semâisi; Hacı Sâdullah Ağa’nın, “O gül-endam bir al şâle bürünsün yürüsün” mısraıyla başlayan yürük semâisi; III. Selim’in evfer usulünde, “Güzel gel meclise tenhâ”, Ahmet Irsoy’un aksak usulünde, “Seni candan severim aşkına kurbân olurum”, Bestenigâr Ziyâ Bey’in müsemmen usulünde, “Nîm nigâha kāil oldum yok mudur bir harf atış”, Şeyh Abdülbaki Baykara’nın

devr-i hindî usulünde, “Parladıkça pîş-i çeşmimde münevver gözlerin” mısralarıyla başlayan şarkıları ile Selâhattin Demirtaş’ın düyek usulünde,

“Gece gündüz diyelim lâ ilâhe illallah”, Cüneyt Kosal’ın düyek + aksak usulünde, “Ol cihânın fahrinin sırrına kurban olayım” mısralarıyla başlayan ilâhileri bu makamın örnekleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 36; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 208-209; IV, 262; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 270; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 195-196.

İsmail Hakkı Özkan

TÂHİRÎLER

(آل طاهر)

Horasan ve Mâverâünnehir’de hüküm süren bir hânedan (821-873).

Adını kurucusu Tâhir b. Hüseyin’den alır. Hânedanın atalarından Rüzeyk, mevlâsı olduğu Ebû Muhammed Talha b. Abdullah el-Huzâî ile birlikte 56 (676) yılında Horasan’a gelmiş, burada Herat haraç âmilliği ve Sîstan valiliği yapan Ebû Muhammed’in yanında yetişmiştir. Rüzeyk’ın oğulları Talha ve Mus‘ab, Abbâsî Devleti’nin kuruluş aşamasında nakib olarak önemli hizmetler görmüştür. Mus‘ab Bûşenc valiliği yapmış, daha sonra bu görevi oğlu Hüseyin yürütmüştür. Onun oğlu Tâhir b. Hüseyin, Hârûnürreşîd döneminde Horasan Valisi Me’mûn’a bağlı olarak Rey valiliğine tayin edildi. Halife Emîn’in, kardeşi Me’mûn’u veliahtlıktan azletme girişimiyle patlak veren iç mücadelede Me’mûn tarafında yer alan Tâhir b. Hüseyin, Emîn’in ordularını yenilgiye uğratarak Me’mûn’un halife olmasında önemli rol oynadı. Tâhir b. Hüseyin’in nüfuzunun artmasından endişe eden Vezir Fazl b. Sehl onu hilâfet merkezindeki siyasî mücadelelerden uzak tutmak için merkezi Rakka olan el-Cezîre, Suriye, Mısır ve Mağrib bölge valiliğine tayinini sağladı (198/814). Me’mûn 204’te (819) Tâhir b. Hüseyin’i Bağdat sâhibü’ş-şurtalığına, oğlu Abdullah’ı da onun yerine Rakka bölgesine vali tayin etti. Abdullah b. Tâhir beş yıl süren mücadelenin ardından buradaki isyanı bastırıp asayişi sağlamayı başardı.

Tâhir b. Hüseyin, bir süre sonra Halife Me’mûn’un kendisini ortadan kaldırmayı düşündüğü endişesine kapılarak Bağdat’tan uzaklaşmak için kendini Horasan bölgesi valiliğine tayin ettirdi. Böylece Tâhirîler hânedanının temelleri atılmış oldu (205/821). Tâhir b. Hüseyin iki yıl kadar süren Horasan valiliği döneminde bağımsız bir hükümdar gibi davrandı; bastırdığı paraların üzerine Halife Me’mûn’un adını yazdırmadı, hutbelerde onun adına yer vermedi. Ancak 207’de (822) muhtemelen zehirlenerek öldürüldü. Bâbek’in, Hâricîler’in ve Zeydîler’in çıkardığı isyanlara Tâhirîler’in isyanlarının eklenmesini istemeyen Halife Me’mûn Tâhir’in yerine oğlu Talha’yı Horasan valiliğine tayin etmek zorunda kaldı. Talha b.

Tâhir ölümüne kadar (213/828) Horasan’da Abbâsî hâkimiyetini güçlendirmeye çalıştı, Sîstan’da isyan eden Hâricîler’le mücadele etti. 214 (830) yılında aynı göreve tayin edilen kardeşi Abdullah b. Tâhir Horasan’da Hâricîler’in, Tâlekān’da Zeydîler’in isyanlarını kontrol altına aldı. Bâbek isyanını bastıran Afşin’in (Haydar b. Kâvûs) Halife Mu‘tasım-Billâh nezdindeki nüfuzunun artması Abdullah b. Tâhir ile aralarında iktidar mücadelesinin başlamasına yol açtı. Abdullah b. Tâhir hem Mâzyâr b. Kārin’in Taberistan’daki isyanını bastırdı hem de Afşin’i ortadan kaldırmayı başardı.

İdare merkezini Merv’den Nîşâbur’a taşıyan Abdullah b. Tâhir’in ölümü üzerine (230/844) yerine geçen oğlu II. Tâhir b. Abdullah, Sîstan bölgesindeki Hâricî isyanlarıyla uğraşmak zorunda kaldı. Bu dönemde Sîstan çevresinde yayılmaya başlayan Kerrâmiyye mezhebi Nîşâbur ve çevresinde bir hayli taraftar buldu. 248’de (862) ölen Tâhir b. Abdullah’ın yerine vali tayin edilen, zevk ve eğlenceye düşkün genç ve tecrübesiz oğlu Muhammed b. Tâhir döneminde Tâhirîler, Horasan’da hâkim oldukları toprakları kaybettiler. Valilerin zulümleri halkın isyan etmesine yol açtı. Taberistan Valisi Süleyman b. Abdullah’ın zulmüne dayanamayıp isyan eden halkın Zeydîler’le iş birliği yapması Taberistan ve Rey’in Tâhirîler’in elinden çıkmasıyla sonuçlandı. Saffârî hânedanının kurucusu Ya‘kūb b. Leys’in emrindeki gönüllüler ve onlara destek veren halk Sîstan, Kirman ve Herat’ı ele geçirdi. Ya‘kūb b. Leys, Şevval 259 (Ağustos 873) tarihinde Nîşâbur’u da alarak Tâhirîler’in Horasan’daki hâkimiyetine son verdi.

Tâhirîler’in Horasan’da hüküm sürdüğü yıllarda hânedanın diğer mensupları Bağdat sâhibü’ş-şurtalığını ellerinde tutmaya devam ettiler. 204 (819) yılından itibaren aynı zamanda Bağdat’ta şurta teşkilâtının yöneticisi olan Tâhir b. Hüseyin’in Horasan valiliğine tayini üzerine teşkilâtın başına oğlu Abdullah b. Tâhir geçti. Abdullah, Rakka bölgesi valiliğine giderken Bağdat’ta yerine İshak b. İbrâhim’i bıraktı. Onun 235’te (849) ölümünün ardından Bağdat sâhibü’ş-şurtalığı konusunda oğlu Muhammed b. İshak ile kardeşi Muhammed b. İbrâhim arasında yaşanan mücadele Tâhirîler’in Bağdat’ta etkinliğinin zayıflamasına sebep oldu. Tâhirîler’in kontrolünde bulunan Bağdat’ın yerine Sâmerrâ’nın kurulmasını ve başşehir yapılmasını sağlayan Türkler’in nüfuzunu sınırlandırmak isteyen Halife Müstaîn-Billâh’ın, Sâmerrâ’dan gizlice ayrılıp Tâhirîler’in hâkimiyetindeki Bağdat’a

gitmesi Tâhirîler'le Türkler arasında bir iç savaşın başlamasına yol açtı. Mücadelenin sonunda Tâhirîler ve Halife Müstaîn-Billâh yenilgiye uğradı. Bu durum Türkler'in nüfuzunun daha da artmasına, Tâhirîler'in itibarının sarsılmasına sebep oldu. Türk kumandanların Halife Müstaîn'in yerine hilâfet makamına getirdikleri Mu'tez-Billâh, Bağdat ordusunun maaşını keserek Sâhibü'ş-şurta Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'i zor durumda bıraktı. Muhammed b. Abdullah'ın 253'te (867) ölümünün ardından yerine kardeşi Ubeydullah b. Abdullah getirildi. Hânedan içinde mücadelelere sebebiyet

veren bu tayin Tâhirîler'in çöküşüne zemin hazırladı. Esasen Tâhirîler'in Horasan'da hâkimiyetlerinin sona ermesiyle Bağdat'ta konumları tartışılır hale gelmişti. Horasan gibi Bağdat sâhibü'ş-şurtalığı da Saffârîler'in eline geçti. Son Tâhirî emîri Muhammed b. II. Tâhir 271'de (884-85) tekrar Horasan'a vali tayin edildi; ancak görevini yerine getirme imkânı bulamadı.

Hâkimiyet sahaları Muhammed b. Tâhir dönemine kadar Horasan'ın yanı sıra doğuda Hindistan'a, kuzeyde Abbâsî halifeliğinin sınırlarına kadar uzanan, toprakları Rey ve Kirman'ı da içine alan hânedanın başşehri Abdullah b. Tâhir'den itibaren Nîşâbur'du. İslâmiyet'ten sonra İran'da kurulan ilk bağımsız devlet olan Tâhirîler sadece ismen Horasan umumi valisi sıfatıyla halifeye bağlıydı. Sünnîliği himaye eden Tâhirîler, Hazar denizinin çevresindeki bölgelerde Şiî dâîleri kontrol altına almaya çalışmışlar, yerleşik İranlı ve Arap toprak sahipleri ve askerî sınıflarla iyi ilişkiler kurarak onların desteğini almışlardır. Tâhirîler'in ilim adamlarını ve şairleri himaye etmesiyle Horasan ve Mâverâünnehir'de yoğun bir ilmî faaliyet başlamış, hânedan mensupları içinden şair, hatip ve ilim adamları yetişmiştir. Merv, Âmül ve Hârizm bölgelerinin valiliğini yapan Mansûr b. Talha'nın felsefe, müzik, astronomi ve matematik alanında eserleri bulunmaktadır. Abdullah b. Tâhir gibi şarkı besteleyen ve söyleyen hânedan mensupları olmakla birlikte bunlar bestelerini başkalarına ait gibi gösterme gereği duymuşlardır. Ubeydullah b. Abdullah bazı şarkıların ortaya çıkış hikâyesiyle ilgili bir kitap kaleme almıştır. Tâhirîler hâkim oldukları bölgelerde bayındırlık faaliyetlerine de büyük önem vermişlerdir. Sâhibü'ş-şurtalık makamını ele geçirdikten sonra Bağdat'ın batı yakasındaki saray Tâhir b. Hüseyin'e nisbetle el-Harîmü't-Tâhirî adıyla anılmıştır. Abbâsî halifeleri Mu'tazıd-Billâh, Müktefî-Billâh, Muktedir-Billâh, Kāhir-Billâh ve

Müttakī-Lillâh'ın kabirleri el-Harîmü't-Tâhirî içindedir. Yâkūt el-Hamevî çevresindeki binaların harabe halinde olmasına rağmen el-Harîmü't-Tâhirî'nin 623'te (1226) hâlâ ayakta olduğunu kaydeder (Muʿcemü'l-büldân, II, 290). Tâhirîler sulama kanalları açarak tarımın gelişmesine katkıda bulunmuşlar, çiftçilerin tarlalarını sulamalarını kurallara bağlayıp hem karışıklıkların önüne geçmişler hem de verimi arttırmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, I, 314-316, 322; II, 130, 198 vd., 204 vd., 449; V, 87, 115, 119, 131 vd.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, tür.yer.; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Mirza Muhammed Han Kazvînî), Tahran 1327 hş., s. 1-4, 7-14; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 289-290; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, bk. İndeks; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 119-121, 195, ayrıca bk. İndeks; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 125-126; a.mlf., "The Ṭāhirids and Saffārids", CHIr., IV, 90-135; a.mlf., "Ṭāhirids", EI² (İng.), X, 104-105; a.mlf., "ʿAbdallah b. Ṭāher", EIr., I, 186-187; R. N. Frye, The Golden Age of Persia, London 1988, s. 188-193; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 224-232; a.mlf., "Tâhirîler", İA, XI, 636 vd.; Hasan Kurt, Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları, Ankara 2002; K. V. Zetterstéen, "Abdullah b. Tâhir", İA, I, 42 vd.; a.mlf., "Muhammed b. Abdullah", a.e., VIII, 474 vd.; a.mlf., "Muhammed b. Tâhir", a.e., VIII, 484; Fikret Işıltan, "Tâhir b. Hüseyin", a.e., XI, 631-635; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Tâhir", DİA, I, 137-138.

Hasan Kurt

TÂHİRÎLER

(بنو طاهر)

Endülüs’te 1031-1078 yılları arasında hüküm süren bir hânedan.

Adnânîler’den Benî Kays Aylân’a mensup olan Tâhirîler V. (XI.) yüzyılın başlarında Mürsiye’nin (Murcia) en nüfuzlu iki kabilesinden biriydi (diğeri Benî Hattâb). Tâhirî ailesinden hakkında bilgi bulunan ilk şahıs âlim ve mutasavvıf Muhammed b. Tâhir el-Kaysî’dir (ö. 377/988). Hayatının son yıllarında cihada katılmak amacıyla köyünden ayrılan Muhammed b. Tâhir, İbn Ebû Âmir el-Mansûr’un Semmûre (Zamora) ve Kulumriye (Coimbra) seferlerine iştirak ederek şehid olmuş ve “Şehîd” lakabıyla tanınmıştır. Mülûkü’t-tavâif devrinde Saklebî kumandanı Vâsıl tarafından yönetilen Mürsiye 403’te (1012) yine Saklebî asıllı Hayrân el-Âmirî’nin eline geçti. Meriye’de bağımsız olarak hüküm süren Hayrân’ın yerine geçen Züheyr es-Saklebî döneminde Dâniye ve Balear adaları emîri Mücâhid el-Âmirî 420 (1029) yılı dolaylarında Mürsiye üzerine yürüyüp şehre hâkim oldu. Mürsiye’yi şehrin yönetimi için mücadele eden iki aileden Benî Hattâb’ın liderine teslim eden Mücâhid, Benî Tâhir’in o sıradaki lideri Ebû Bekir Ahmed b. İshak’ı Dâniye’ye götürüp hapsetti. Ancak Benî Hattâb’a karşı Tâhirî ailesini destekleyen Meriye Emîri Züheyr es-Saklebî, büyük bir fidye karşılığında Ahmed b. İshak’ı kurtardıktan sonra Mürsiye valiliğine tayin etti (422/1031). Ahmed b. İshak, Züheyr es-Saklebî’nin ölümünden (429/1038) sonra Belensiye (Valencia) Âmirî Emîri Abdülazîz b. Abdurrahman el-Mansûr’a tâbi oldu.

Valilik görevini 455’te (1063) ölümüne kadar otuz yılı aşkın bir süre devam ettiren Ahmed b. İshak müstakil bir hükümdar gibi davrandı. Belensiye emîrine bağlılığı ödediği yıllık vergiden ibaret kaldı. Bölgesinde birlik ve beraberliği tesis etti, halkın huzur ve refahını sağladı. Büyük karışıklıkların yaşandığı Endülüs şehirlerinde ender görülen bu durum sayesinde halkın sevgi ve desteğini kazandı. Adı dönemin büyük âlim ve edipleri arasında zikredilen Ahmed b. İshak’ın yerine oğlu Ebû Abdurrahman Muhammed geçti. Muhammed, Belensiye Âmirîleri’nin çöküş dönemine girmesinden

faydalanarak Mürsiye ve civarını tamamen bağımsız şekilde yönetti. Bununla birlikte emîr veya hükümdar unvanını

kullanmayıp “sâhibü’l-mezâlim” ve “zü’l-vizâreteyn” unvanlarıyla yetindi. İşbîliye Abbâdîleri’nin ünlü veziri İbn Ammâr el-Endelüsî, 471 (1078) yılında Mürsiye’yi ele geçirince Ebû Abdurrahman’ı Müntekīdü’de (Monteagudo) hapsetti. Belensiye Âmirî Veziri Ebû Bekir b. Abdülazîz tarafından hapisten kurtarılan Ebû Abdurrahman, Belensiye’ye yerleşti. Burada Vezir Ebû Bekir’in ve onun ölümünün ardından oğlu Ebû Amr Osman’ın destek ve himayesini gördü, onlara danışmanlık yaptı. Daha sonra Belensiye’yi ele geçiren Zünnûnî hükümdarıyla da iyi geçindi. 487’de (1094) El Cid (Sîd) Rodrigo Diaz de Vivar’ın Belensiye’yi işgal etmesi üzerine buradan ayrıldı. Ardından Murâbıtlar şehre hâkim olunca tekrar Belensiye’ye döndü. Bu devirde Yûsuf b. Tâşfîn’i destekledi ve ordusunda savaştı. Sonraki yıllarını itikâfta geçiren Ebû Abdurrahman 507’de (1113) Belensiye’de öldü ve Mürsiye’ye götürülüp orada defnedildi. Ebû Abdurrahman da babası gibi dönemin büyük âlim ve edebiyatçılarındandır. İbn Bessâm eẕ-Ẕaḫîre’sinde ona müstakil bir bölüm ayırmış, risâlelerini Silkü’l-cevâhir min nevâdiri ve tersîli İbn Ṭâhir adıyla derlemiştir. Sarayında birçok şair ve âlimin toplandığı kaydedilmektedir.

Tâhirîler, Murâbıtlar’ın çöküşü sırasında ikinci defa tarih sahnesine çıktılar. Bu dönemde Mürsiye halkı, yönetimlerinden çok memnun olduğu için Tâhirîler’den Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman b. Tâhir’e biat etti (540/1145). Bağımsızlığını ilân eden Ebû Abdurrahman’ın hâkimiyeti sadece elli gün sürdü. Endülüs’ün doğusunda istiklâlini ilân eden İbn İyâz, Mürsiye’yi ele geçirdi. Mürsiye ve Kurtuba’da (Cordoba) fıkıh tahsil etmiş olan Ebû Abdurrahman, bunun üzerine kendini tamamen ilme verip daha ziyade kelâm ve felsefeyle meşgul oldu. Muvahhidler’in kurucusu İbn Tûmert’in tevhid anlayışını benimsedi. Onun öncülüğünde Kuzey Afrika’da Murâbıtlar’a karşı başlatılan Muvahhidler hareketini destekledi. İbn Tûmert’in görüşleri çerçevesinde kaleme aldığı el-Kâfiye fî berâhîni’l-İmâmi’l-Mehdî raḍıyallâhu teʿâlâ ʿanhü ʿaḳlen ve naḳlen adlı risâlesini Muvahhid halifesine sunmak ve onun başşehrinde ölmek için Merakeş’e gitti ve orada vefat etti (574/1178-79). Meşhur müfessir İbn Atıyye’nin kızı Emetürrahmân’la evlenen Ebû Abdurrahman’ın bu hanımından doğan oğlu da kendisi gibi fakih ve şairdir.

Tâhirîler devrinde Mürsiye her alanda gelişme göstermiştir. Endülüs'ün önemli tarım merkezlerinden olan şehir meyve bahçelerinin çokluğu bakımından İşbîliye'ye (Sevilla) benzetilmiştir. Tâhirî emîrleri sayesinde Mürsiye bir ilim merkezi olma özelliğini bu dönemde de sürdürmüştür. Kıraat alanında Ebü'l-Asbağ Îsâ b. Abdurrahman es-Sâlimî el-Mukrî, fıkıhta Ebü'l-Kāsım Ahmed b. İbrâhim İbn Ebû Leylâ, Ebû Bekir Hasan b. Ali et-Tâî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Huşenî, dil ve edebiyatta İbn Sîde, İbnü't-Teyyânî olarak da bilinen Temmâm b. Gālib bu dönemde yaşayan Mürsiye kökenli ilim adamlarının önde gelenleridir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1404/1984, II, 765-766; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân (nşr. Hüseyin Yûsuf Haryûş), Zerkā 1409/1989, s. 170-206; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre (nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî), Beyrut 1998, I/3, s. 44-103, 240; İbnü'l-Kattân el-Merrâküşî, Naẓmü'l-cümân (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Beyrut 1410/1990, s. 101-122 vd.; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 116-127; İbnü'l-Hatîb, Târîḫu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye: Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 159-162, 201-203; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1984, s. 539-540; M. Abdullah İnân, Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1997, s. 174-186; a.mlf., el-Âs̱ârü'l-Endelüsiyyetü'l-bâḳıye, Kahire 1997, s. 99-102; Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri, İstanbul 2003, s. 106, 145, 222, 293; a.mlf., "A Typical Portrait of the 'Reconquista' Age: Al-Vizier Abu Bakr Ibn Ammar (422/1031-477/1085)", Ozean Journal of Social Sciences, II/1 (2009), s. 29-41; E. Lévi-Provençal, "Mürsiye", İA, VIII, 810-812; Manuela Marin, "Ṭāhirids", EI² (İng.), X, 105-106; Ahmed Bedr, "eṭ-Ṭâhiriyyûn fi'l-Endelüs", el-Mevsûʿatü'l-Arabiyye, Dımaşk 2005, XII, 447-449; Mehmet Özdemir, "Mülûkü't-tavâif", DİA, XXXI, 554-556; a.mlf., "Mürsiye", a.e., XXXII, 56-58.

Lütfi Şeyban

TÂHİRÎLER

(بنو طاهر)

Yemen'de Resûlîler'den sonra 1454-1517 yılları arasında hüküm süren Sünnî bir hânedan.

Adını devleti birlikte kuran Ali ve Âmir kardeşlerin babası olan Tâhir b. Maûda'dan alır. Hânedanın etnik kökeni bilinmemektedir. Benî Ümeyye'ye (Emevîler) veya Kureyş'in başka bir koluna mensup bulundukları söylenmekle birlikte bu rivayet teyit edilememektedir. Hânedanın nesebi hakkında bilgi veren kaynaklarda Yemen'e ne zaman ve nasıl geldiklerinden bahsedilmez. Ancak ailenin Yemen asıllı olduğu görüşü yaygındır. Rada' (Ruda') bölgesinin güney kısmında bulunan Cüben ve Mikrâne şehirlerinde yaşayan aile hakkındaki ilk bilgiler bu hânedanın Resûlîler'in hizmetine giriş tarihi olan IX. (XV.) yüzyılın başlarına aittir. Buna göre Şâfiî mezhebini benimseyen Tâhirîler bölgede nüfuz sahibi kabile liderleri ve âlimleriyle ünlü geniş bir ailedir.

Tâhirî ailesinin liderleri, Resûlîler'in son büyük sultanı el-Melikü'n-Nâsır Ahmed'in (1400-1424) çağdaşı olan Maûda b. Tâceddin'den itibaren Resûlîler'le irtibat kurdular. Nitekim Tâhir b. Maûda, 818 (1415) yılında huzuruna çıktığı el-Melikü'n-Nâsır Ahmed tarafından iltifatla karşılandı ve Zimâr'ın güneyini almaya çalışan Zeydî imamına karşı yürütülen mücadelenin başına getirildi. 835'te (1431) Resûlî Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Yahyâ'nın Tâhir b. Maûda'nın kızı ile evlenmesinden sonra Tâhirîler'in Resûlîler'le olan ilişkileri daha da sağlamlaştı ve yönetimde nüfuzları artmaya başladı (M. Abdülâl Ahmed, s. 249). Bulundukları bölgedeki şehirlerin ve ardından Aden'in valilikleri onlara verildi. el-Melikü'n-Nâsır Ahmed'in vefatının ardından başlayan taht mücadelesi ve Resûlîler'in küçük hânedanlara bölünmesi Tâhirîler'e iktidar yolunu açtı. Bu sırada Tâhir'in iki oğlu Ali ve Âmir, Sultan el-Melikü'l-Muzaffer II. Yûsuf ile ona karşı isyan ederek sultanlığını ilân eden el-Melikü'l-Mes'ûd arasındaki mücadelede büyük rol oynadı. Aden, Lehic ve Taiz'de el-Melikü'l-Mes'ûd'un ordularına karşı savaştılar. 847'de (1443) onun

ordusunu yenip Lehic'i aldılar. el-Melikü'l-Müeyyed Hüseyin'in taht iddiasına kalkışması Resûlî hânedanı içindeki mücadeleleri şiddetlendirdi ve askerler arasında büyük ihtilâflar ortaya çıktı. Resûlîler'in sonunun yaklaştığını gören Ali ve Âmir

kardeşler saltanatı ellerine geçirmek amacıyla harekete geçtiler ve Aden'i el-Melikü'l-Mes'ûd'dan almak için hazırlık yaptılar. 858 (1454) yılı başlarında Lehic'e saldıran el-Melikü'l-Mes'ûd, Aden'deki iki büyük kabile arasında çıkan karışıklıklar yüzünden geri dönmek zorunda kaldı. Bunun ardından Ali ve Âmir kardeşler Aden halkından Benî Ahmed'in yardımıyla Aden'i kuşattılar ve kendilerine karşı duramayacağını anlayan el-Melikü'l-Mes'ûd'un terketmek zorunda kaldığı Aden'i ele geçirdiler (Receb 858/Temmuz 1454). Kuşatma esnasında şehre girmeyi başaran el-Melikü'l-Müeyyed'i esir almakla birlikte ona karşı iyi davrandılar ve bir süre sonra oradan ayrılmasına izin verdiler. Zebîd'e çekilen el-Melikü'l-Mes'ûd, şevval ayı sonlarında (Ekim 1454) saltanatı bıraktığını açıklayıp Mekke'ye gitmek için şehirden ayrıldı.

Tâhirî liderleri, Resûlîler'in içinde bulunduğu durumdan faydalanıp onların idaresindeki diğer şehirleri ele geçirmeye başladılar. el-Melikü'l-Mes'ûd'un Zebîd'den ayrılmasının ardından önce Taiz'i hâkimiyetleri altına aldılar, daha sonra şehrin ileri gelenleri tarafından davet edildikleri Zebîd'e yöneldiler ve şehri ele geçirdiler (859/1455). Zebîd'de hutbe el-Melikü'z-Zâfir unvanını alan küçük kardeş I. Âmir adına okundu ve onun adına sikke kestirildi (İbnü'd-Deyba', Buğyetü'l-müstefîd, s. 124). 864 (1459) yılından itibaren hutbe el-Melikü'l-Mücâhid unvanı verilen Ali adına okunmaya ve sikkeler onun adına kesilmeye başlandı. Kaynaklarda emirliğe önce küçük kardeş Âmir'in getirilmesinin sebeplerinden bahsedilmemişse de bu uygulama Âmir'in devletin kuruluşunda daha önemli bir rol üstlenmesiyle ilgili olmalıdır (M. Abdülâl Ahmed, s. 258).

Resûlîler'in çöküş yıllarında bağımsızlığını ilân eden Şihr Emîri Ebû Dücâne'nin Aden'e saldırması yüzünden başlayan mücadelede Şihr itaat altına alındı (863/1459). Üç yıl sonra Ebû Dücâne'nin kardeşi Şihr'i ele geçirince el-Melikü'z-Zâfir I. Âmir onun üzerine yürüyerek şehri geri aldı. Öte yandan Tâhirîler, hânedanın kuruluşundan itibaren komşuları Zeydî imamlarıyla mücadele etmek zorunda kaldılar. 865'te (1460) I. Âmir'in

kumandasında Zeydîler'in elinden Zimâr'ı alan Tâhirî kuvvetleri ardından San'a'ya yöneldiler. Ancak San'a civarında yapılan savaşta I. Âmir öldürüldü ve ordusu yenilgiye uğradı (8 Zilkade 870/22 Haziran 1466). Bundan sonra idareyi el-Melikü'l-Mücâhid Ali yürüttü. el-Melikü'l-Mücâhid Ali döneminde güçlerini daha da arttıran Tâhirîler, Tihâme bölgesinde yaşayan kabilelerin çoğunu egemenlikleri altına aldılar. Ancak Zeydîler'le savaşa girmekten çekinen Ali saltanatı süresince daha çok isyanlarla uğraştı. Başta Taiz'deki büyük medrese olmak üzere pek çok eser inşa ettirdi ve 10 Rebîülâhir 883'te (11 Temmuz 1478) vefat etti.

el-Melikü'l-Mücâhid'in yerine veliaht tayin ettiği yeğeni el-Melikü'l-Mansûr Abdülvehhâb b. Dâvûd geçti. Ancak I. Âmir'in oğulları ona karşı çıktılar. Önce Yûsuf b. Âmir isyan ederek Zebîd'i ele geçirdi. Bunun üzerine hazineyi Aden'den Mikrâne'ye taşıyan Abdülvehhâb, Zebîd'e yürüyüp Yûsuf'un teslim olmasını sağladı (883/1478). Daha sonra isyan eden kardeşi İbrâhim b. Âmir de tutuklanıp hapse atıldı (891/1486). Zebîd, Mikrâne ve Cüben'de medreseler yaptıran Abdülvehhâb, Cüben'de öldü ve orada defnedildi (894/1489). Abdülvehhâb'ın ardından oğlu Selâhaddin Âmir'e biat edildi. el-Melikü'z-Zâfir unvanını alan II. Âmir döneminde I. Âmir'in diğer oğulları Ömer, Muhammed ve Abdullah isyan edip Cüben şehrini yağmaladı ve kalesini ele geçirdi. Büyük bir orduyla üzerlerine giden II. Âmir, Cüben Kalesi'ni iki ay boyunca kuşatma altında tuttu. İsyancı kardeşlerin teslim olmayı kabul etmesiyle kuşatmayı kaldırdı. Ancak kısa bir süre sonra antlaşmayı bozan kardeşlerden Muhammed b. Âmir, Taiz'e saldırdıysa da Taiz halkının güçlü direnişi karşısında maksadına ulaşamadı. Ardından II. Âmir onu ağır bir yenilgiye uğrattı (Ramazan 894/Ağustos 1489). Daha sonra bu defa hânedan mensuplarından Abdülbâkī b. Muhammed b. Tâhir ayaklanıp Aden'e saldırdı. Fakat sultanın amcasının oğlu olan Aden Valisi Muhammed b. Abdülmelik b. Dâvûd karşısında yenilip geri çekildi (a.g.e., s. 274-276). I. Âmir'in oğullarının tahtı ele geçirme gayretleri devam etti. Bazı kaleleri ellerine geçirerek yönetimi uzun süre uğraştırdılar. Bunlardan sultanı en çok uğraştıran Abdullah b. Âmir oldu. Nihayet kendisine eman verip teslim olmasını sağlayan II. Âmir onu Rada'da hapsetti ve Abdullah Şevval 907'de (Nisan 1502) hapishanede öldü. Böylece hânedan mensuplarının taht kavgaları sona erdi ve kabilelerin çoğu Tâhirîler'e boyun eğdi. Ardından Tâhirîler, San'a'yı ve kuzeyinde bulunan birçok şehir ve kaleyi de alarak Yemen'in

büyük bir kısmına hâkim oldular.

Öte yandan Portekizliler'in Hint Okyanusu'nda ve Kızıldeniz'de görünmesi de II. Âmir döneminde başladı. II. Âmir, Memlük Sultanı Kansu Gavri'ye başvurup Kızıldeniz limanlarına saldırmakta olan Portekizliler'e karşı yardım istedi. Kansu Gavri tarafından gönderilen Memlük donanması Kızıldeniz'deki Kemerân adasına yerleşti (921/1515). Ancak donanma kumandanı Hüseyin Bey'in Tâhirî sultanından erzak talebinde bulunmasıyla iki taraf arasında ilişkiler bozuldu. II. Âmir'in Kansu Gavri'ye verdiği sözden dönüp Memlük donanmasının âcil ihtiyacı olan erzak ve malî yardım teklifini geri çevirmesi üzerine Memlükler Tâhirîler'e savaş açtı. Tâhirî sultanının aleyhine dönen Yemen kabileleri ve Zeydîler de Memlükler'i destekledi. İki taraf arasında Şevval 922'de (Kasım 1516) Zebîd yakınlarında yapılan savaşta Tâhirî ordusu ağır bir yenilgiye uğradı. Zebîd ele geçirildi ve San'a yakınında meydana gelen savaşta el-Melikü'z-Zâfir II. Âmir öldürüldü (23 Rebîülevvel 923/15 Nisan 1517). Tâhirî ülkesinin büyük kısmı ve Mikrâne'de bulunan beytülmâl Memlükler'in eline geçti. Böylece Tâhirîler hânedanına son verildi. Hânedan mensuplarından bazılarının Mikrâne, Taiz ve Aden gibi merkezlerde devleti yeniden kurma teşebbüsleri

neticesiz kaldı. Mikrâne'de II. Âmir'in oğlu Ahmed'e biat edildi. Ahmed'in ölümünden sonra (924/1518) hânedan mensupları arasında taht kavgaları başladı ve pek çok çatışma oldu. Hânedan mensuplarının en etkilisi, 927'de (1521) Aden'de yönetimi eline geçiren Aden Tâhirî liderlerinin sonuncusu Âmir b. Dâvûd oldu. Ancak bölgedeki önemli gelişmeler onun da tahtını kaybetmesine yol açtı. Sahip olduğu stratejik ve ticarî mevki dolayısıyla Aden, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda faaliyet gösteren Portekizliler'e karşı girişilecek mücadeleler için önemli bir üs durumundaydı ve XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin güney siyaseti içine girmişti. Hadım Süleyman Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması, Âmir b. Dâvûd'un Portekizliler'e karşı yardım teklifini reddetmesi üzerine 3 Ağustos 1538'de Aden'e girdi. Bu sırada Süleyman Paşa, bir süre önce Osmanlı padişahı adına sikke kestirdiği halde sonradan bağımsız hareket eden, hatta Portekizliler'e temayül gösteren (İA, XI, 195) Âmir b. Dâvûd'u idam ettirdi ve şehrin idaresine Mısır ümerâsından Behram Bey'i getirdi.

Genellikle iç çatışmalar ve Zeydîler'le mücadeleyle uğraşan Tâhirî sultanları ticarî ve kültürel faaliyetlere önem vermişlerdir. Şâfiî mezhebine bağlı olan Tâhirîler bu mezhebe ait bazı fıkıh kitaplarını ilk defa Yemen'e getiren hânedan olmuştur. Onların zamanında Zebîd, Aşağı Yemen'deki başlıca Şâfiî merkezlerinden biriydi. Tâhirîler Aden körfezinde deniz ticaretine önem vererek özellikle Aden-Cidde arasındaki deniz ticaretini geliştirmişlerdir. Resûlîler kadar olmamakla birlikte mimari alanda da önemli eserler inşa ettirmişlerdir. Bunların en meşhuru 910 (1504) yılında Rada' şehrinde II. Âmir tarafından yaptırılan Âmiriyye Medresesi'dir. Beyaz renkteki dış cephesiyle inci gibi parlayan medrese günümüze ulaşmıştır. Rada' bölgesinde uzun süre başşehir olarak kullanılan Mikrâne'yi kuran Tâhirî sultanları Mikrâne, Aden, Taiz, Cüben, Zebîd gibi şehirlerde başta cami ve medreseler olmak üzere mimari eserler yaptırmışlardır. Aynı zamanda hadis âlimi, fakih ve şair olan İbnü'd-Deyba' dönemin en önemli tarihçisidir. İbnü'd-Deyba', Tâhirîler döneminin en önemli kaynakları sayılan Buġyetü'l-müstefîd fî aḫbâri (târîḫi) medîneti Zebîd ve ona zeyil olarak el-Fażlü'l-mezîd ʿalâ Buġyeti'l-müstefîd gibi eserler kaleme almıştır.

TÂHİRÎ HÜKÜMDARLARI LİSTESİ

el-Melikü'z-Zâfir I. Âmir b. Tâhir 858 (1454)

el-Melikü'l-Mücâhid Ali b. Tâhir 864 (1459)-870 (1466)

el-Melikü'l-Mansûr Abdülvehhâb b. Dâvûd 883 (1478)

el-Melikü'z-Zâfir II. Âmir b. Abdülvehhâb 894-923 (1489-1517)

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Deyba', Buġyetü'l-müstefîd (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut-San'a 1979, s. 121-217; a.mlf., el-Fażlü'l-mezîd ʿalâ Buġyeti'l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd (nşr. Yûsuf Şülhud), Beyrut 1983; Yahyâ

b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 548, 558, 563, 586-610, 614, 617, 642, 645-654, 660, 684; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, el-Yemen ʿabre’t-târîḫ, Âbidîn 1384/1964, s. 227-241; M. Abdülâl Ahmed, Benû Resûl ve Benû Ṭâhir ve ʿalâḳātü’l-Yemen el-ḫâriciyye fî ʿahdihimâ, İskenderiye 1980; Muhammed b. Ahmed el-Akīlî, Târîḫu’l-miḫlâfi’s-Süleymânî, Riyad 1402/1982, I, 252-259; Hulûsi Yavuz, Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti: 1517-1571, İstanbul 1984, s. 39-46; M. Yahyâ el-Haddâd, et-Târîḫu’l-ʿâm li’l-Yemen, Beyrut 1407/1986, IV, 5-22; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 2004, s. 110; G. R. Smith, “The Tāhirids Sultans of the Yemen (858-923/1454-1517) and their Historian Ibn al-Daybaʿ”, JSS, XXIX/1 (1984), s. 141-154; a.mlf., “Ṭāhirids”, EI^2 (İng.), X, 106; N. A. Koenig, “Âmir”, İA, I, 406-407; Şerafettin Turan, “Süleyman Paşa (Hadım)”, a.e., XI, 195; Eymen Fuâd Seyyid, “İbnü’d-Deyba‘”, DİA, XXI, 13; Abdurrahman el-Baytâr, “Benû Ṭāhir”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XII, 446-447.

Mehmet Salih Arı

TÂHİRÜLMEVLEVÎ

(1877-1951)

Edebiyat tarihçisi, yazar ve şair.

5 Ramazan 1294 (13 Eylül 1877) tarihinde İstanbul Taşkasap'ta (Fındıkzade) doğdu. Asıl adı Mehmed Tâhir'dir. Babası hademe-i hâssa başçavuşlarından Mustafa Saffet Bey olup baba tarafından büyük dedesi Hattat Mehmed Tâhir Efendi Mevlevî dervişiydi. Annesi Emine Emsal Hanım'dır. Tâhirülmevlevî tahsilini Gülhane Askerî Rüşdiyesi ve Menşe-i Küttâb-ı Askerî'de tamamladı. Bâb-ı Seraskerî'de mülâzım olarak göreve başladı (1892). Bu arada Filibeli Râsim Efendi ve Mehmed Esad Dede'nin derslerine devam ederek mesnevîhanlık icâzetnâmesi aldı (1893). Esad Dede'nin aracılığıyla Mehmed Celâleddin Dede'ye intisap etti. Esad Dede ile yaptığı hac yolculuğu sırasında Kahire, Mekke ve Medine'de ilim ve tasavvuf ehlinin sohbetlerine katıldı. Mekke Şeyhülmeşâyihi Ahmed er-Rifâî kendisine Kādirî ve Rifâî tarikatlarından icâzetnâme verdi. Hac dönüşünde Yenikapı Semâzenbaşısı Karamanlı Hâlid Dede'den semâ çıkardı ve dönemin en iyi semâzenleri arasında yer aldı. Memuriyetten istifa ederek 1001 günlük çileye girdi (1896-1898). Ardından Tâhir Dede Kütüphanesi'ni kurup (1899) kitap yayımına başladı. Haftalık bir dergi çıkarma başvurusu geri çevrilince yayımına ara verilen Resimli Gazete'yi yeniden çıkarmak üzere Karabet'le anlaştı. Ancak gazetenin ilk sayısının hemen ardından bir ittihâd-ı Mevlevî komitesi oluşturmak amacıyla gazete çıkardığına dair jurnal yüzünden yayımına yasak getirildi; kitap yayım izni de durduruldu. Dükkânını kapatarak Nâzıme Sultan'ın Ortaköy'deki yalısına vekilharç sıfatıyla girdi. Dört yıl boyunca matbuatla alâkasını kestiği halde dostlarının ısrarıyla Dîvançe-i Tâhir'i neşretti. Şubat 1904'te Orman ve Ziraat Nezâreti'nde tekrar memuriyete başladı. Burada Mehmed Âkif'le tanışıp dost oldu. Burhân-ı Terakkî ve Rehnümâ-yı Füyûzât mekteplerinde Farsça ve İslâm tarihi dersleri okuttu. 1909'da Dârüşşafaka'ya edebiyat ve usûl-i tahrîr muallimi tayin edildi. Başarısızlıkla sonuçlanan bir gazete (Rehberi Vatan) çıkarma teşebbüsünden sonra Nekregû'nun başmuharrirliğine getirildi. Tâhir Saffet

imzasıyla istibdadı ve hafiye teşkilâtını hicveden yazılar yazdı. Henüz İstanbul'daki şubesi açılmadan girdiği İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nden 31 Mart olaylarından kısa bir süre önce ayrıldı. Beyânülhak, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd'da İslâm tarihine ve günlük meselelere dair yazıları yayımlandı. Şeyh Galib hakkında Şehabeddin Süleyman'la giriştiği bir kalem tartışmasıyla dikkat çekti (1912).

Mehmed Esad Dede'nin ölümü üzerine (1911) kendisine Kasımpaşa Mevlevîhânesi mesnevîhanlığı teklif edildiyse de hocasına duyduğu saygı sebebiyle meşguliyetini öne sürerek onun makamına geçmek istemedi. 1914'te kurulan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreselerinde müderrisliğe getirildi ve İslâm tarihiyle İslâm medeniyeti dersleri okuttu. Ali Ekrem'in (Bolayır) başkanlığında kurulan Tedkīkāt-ı Lisâniyye Heyeti'ne üye oldu (30 Mart 1918). Büyük Fatih yangınında Taşkasap'taki eviyle birlikte kütüphanesi ve telifleri yandı. Altı ay kadar Maliye Nezâreti'nde çalışıp tekrar Orman ve Ziraat Nezâreti'nde görev aldı (28 Nisan 1920). Medrese dersleri Medresetü'l-kudât'taki kitâbet-i resmiyye muallimliğiyle devam etti (1919-1924). İskilipli Mehmed Âtıf Efendi'nin kurduğu Cem'iyyet-i

Müderrisîn'e (1918) adı Teâlî-i İslâm'a çevrilip ilmî bir cemiyet haline geldikten sonra girdi. Meşihat tarafından cemiyet adına bastırılan ve halkı Kuvâyi Milliye aleyhine çevirmeyi hedefleyen beyannâmeye karşı çıkınca memuriyetine son verildiyse de bir ay sonra geri döndü (26 Eylül 1920). İstanbul'daki dairelerin ilgası üzerine 28 Şubat 1923'te bir miktar maaşla memuriyetten uzaklaştırıldı. Isparta'ya çıkan yeni bir tayini kabul etmeyince verilen azil maaşı da kesildi.

29 Temmuz 1920'den itibaren Teâlî-i İslâm Cemiyeti'nin Şehzadebaşı'ndaki merkezini adres göstererek Mahfil'i çıkarmaya başladı. İşlerin tamamen kendi üstüne kalmasıyla idarehaneyi önce evine, ardından Bâbıâli'ye taşıdı. Teklif edilen Fâtih Camii mesnevîhanlığını kabul etti (17 Eylül 1923). Medreselerin lağvedilmesinden (Mayıs 1924) sonra İstanbul İmam-Hatip Mektebi edebiyat, hitabet ve irşad muallimliğine getirildi. Bu mektebin lise seviyesine çıkarılması teklifi medreselerin yeniden ihyası şeklinde anlaşılınca on beş kadar muallimle birlikte görevine son verildi. Şapka İktisâsı Hakkında Kanun çıkınca sarık sarma hakkından faydalanmak amacıyla gayri resmî sürdürdüğü Fâtih Camii mesnevîhanlığını resmen

üzerine aldı (Eylül 1925). 7 Aralık 1925'te şapkaya ve inkılâplara karşı olma suçlamasıyla İstanbul'da tutuklanan yirmi beş kişi arasında Tâhirülmevlevî de vardı. İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmak için Ankara'ya götürüldü. 26 Ocak 1926'daki duruşmada, İskilipli Âtıf Efendi'nin Frenk Mukallidliği ve Şapka adlı kitabının dağıtımına yardım etmek ve Teâlî-i İslâm Cemiyeti'ne üye olmak suçundan yargılandı. 3 Şubat'taki duruşmada Teâlî-i İslâm'a ilmî bir cemiyet mahiyeti taşıdığı için girdiğini, cemiyet adına hazırlanan beyannâmenin kabulünü engellemeyi başardığını, adı geçen kitabı da satışı yasaklanmadan önce sattığını belirterek kendini savundu ve beraat edip İstanbul'a döndü. Dârüşşafaka'daki derslerine devam etti. Defterhâne'deki tapu dairesinde başladığı memuriyetini (1926) Maltepe Askerî Lisesi'nde edebiyat muallimliğiyle sürdürdü (1929). 1931'de nakledildiği Kuleli Askerî Lisesi'nde on yıl muallimlik yaptı. Soyadı kanunu çıkınca Olgun soyadını aldı.

Çalışmalarını edebiyat tarihi sahasında yoğunlaştıran Tâhirülmevlevî Yücel dergisindeki yazıları ile (1935) bazı kitaplarını neşretti. 1934'te Maarif Vekâleti'ne bağlı Edebiyat Lugatı Komisyonu'nda Ali Ekrem'le sürdürdükleri lugat çalışmaları yürümeyince Edebiyat Istılahları adlı eserini hazırladı. Sadettin Nüzhet Ergun'la Kurun ve Bilgi Yurdu'nda Bâkî ve Şeyh Galib'e dair şiddetli tartışmaları oldu. 1940'ta yayımlanmaya başlanan İslâm-Türk Ansiklopedisi'nin yazarları arasında yer aldı. Mehmet Ali Ayni'nin teklifiyle İstanbul kütüphanelerindeki yazmaları tasnif için kurulan komisyonda çalışmaya başladı (1943). 12 Şubat 1944'te, yaşının ilerlemesi gerekçe gösterilerek Dârüşşafaka'da 1909 yılından beri yaptığı hocalık görevinden emekliye sevkedildi. 29 Mayıs 1948'de Süleymaniye Camii'nde Mes̱nevî okutmaya başladı. Bu yıllarda Mes̱nevî etrafında bir tartışmaya girişti. Ömrünün son yılları yazma divanlar katalogu hazırlığı ve İslâm Yolu dergisinde yazdığı yazılarla geçti. Mes̱nevî takriri notlarını Mesnevî Dersleri adıyla formalar halinde bastırdı. 21 Haziran 1951'de vefat etti. Cenazesi vasiyeti üzerine Yenikapı Mevlevîhânesi'nde annesi Emine Emsal Hanım'ın yanına defnedildi. Çelebi kişiliğinin yanında hicivleri ve kalem mücadeleleriyle tanınan, hürriyetçi bir karaktere sahip bulunan Tâhirülmevlevî, Yenikapı Mevlevîhânesi gibi İstanbul'un bir sanat ve edebiyat muhitinden feyiz alıp ilim ve irfan havası içinde ömür sürmüş, talebelerinin sayısı binleri aşmış, birçok öğrencisi yüksek mevkilere çıkmıştır.

Eserleri. A) Edebiyat. a) Şiir. 1. Mir'ât-ı Hazreti Mevlânâ. Mevlevîhânedeki çilesi esnasında kaleme aldığı "Hilye-i Hazreti Mevlânâ" ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için yazdığı diğer manzumelerinden meydana gelen eser Tâhir Dede Kütüphanesi'nin birinci kitabı olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1315). 2. Dîvânçe-i Tâhir (İstanbul 1318). Daha sonraki şiirlerinin ilâvesi ve Dîvân-ı Tâhirü'lMevlevî adıyla 1932'de düzenlenen fakat basılamayan eserin ilk şeklidir. Dîvân-ı Tâhirü'lMevlevî'nin son yedi varağı Dîvânçe-i Fârsî-i Ṭâhir'e ayrılmıştır. 218 varaklık divanda şairin biyografisi, eserlerinin listesi ve "İfade" başlığı altında şiir görüşü de yer almaktadır. 1945'ten sonra yazdığı şiirleri yine Dîvân-ı Tâhirü'lMevlevî adıyla bir araya getirmiş, ancak bu eser de basılamamıştır. 3. Farsça Divançe ve Tercümesi. Tâhirülmevlevî'nin Farsça yirmi dokuz gazeli, az sayıda kıta, rubâî, tahmîs ve mesnevisiyle bunların Türkçe'sini ihtiva eden eseri Yusuf Öz ve Yakup Şafak yayımlamış (Konya 2003), daha geniş bir içerikle Mehmet Atalay tarafından TahirülMevlevi'nin Farsça Divançesi ve Tercümesi adıyla ikinci bir neşri gerçekleştirilmiştir (İstanbul 2007). Tâhirülmevlevî'nin kendi başından geçen başarısız bir gazete çıkarma girişiminden yola çıkarak yazdığı Teşebbüs-i Şahsî adlı bir romanı vardır (İstanbul 1330); bunun bir kısmı "Gazetecilik" başlığıyla Nekregû'da yayımlanmıştır. b) Dil ve Edebiyat Bilgileri. 1. Dest-âvîz-i Fârsî-hânân. Rehnümâ-yı Füyûzât Mektebi külliyatının ilk kitabıdır (İstanbul 1325). 2. Âmuzgâr-ı Fârsî. 1906'da "kısm-ı evvel"inin Musavver Terakkî'de neşredildiği bilinmektedir. 3. Tedrîsât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım. Dârüşşafaka'da okuttuğu edebiyat derslerinin notlarıdır. Şiirle ilgili teknik meseleler, vezin ve kafiye gibi şekillerle bazı edebiyatçıların kısa biyografisinden meydana gelir (İstanbul 1329). 4. Edebiyat Lugati. Edebiyat Lugatı Komisyonu'ndan ayrıldıktan sonra hazırladığı Edebiyat Istılahları kitabının muhtasarıdır (İstanbul 1936). Küçük bazı değişikliklerle Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından da yayımlanmıştır (İstanbul 1973). Müellifin ayrıca Edebiyat Kaideleri ve Edebiyat Sözlüğündeki Uydurma Tabirler adlı eserleri bulunmaktadır. İkinci eser, Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü'nün (Ankara 1948) eleştirisidir. Divan Edebiyatı Istılahları başlıklı bir çalışmasının İslâm Yolu dergisinin ilâvesi şeklinde 1951'de basılmaya başlandığı elde mevcut ilk formasından anlaşılmaktadır (İSAM Ktp., nr. 9153). c) Edebiyat Tarihi, Biyografi ve Şerhler. 1. Şeyh Sa'dî'nin Bir Sergüzeşti. Bostân'daki

Somenât hikâyesine dair manzumenin şerhidir (İstanbul 1327r.). 2. Başlangıcından Tanzimat Devrine Kadar Edebiyat Tarihimize Dair Manzum Bir Muhtıra. Muhtasar bir eser olup Güftî tezkiresi ve Harâbât mukaddimesine benzer şekilde hazırlanmıştır (İstanbul 1931). Müellifin bu eseri tamamlamak için kaleme aldığı XIX. Asrın Yarısına Kadar Garp Edebiyat Tarihine Dair Manzum Bir Muhtıra adlı basılmamış bir eseri bulunmaktadır.

3. Fuzûlî'ye Dair. "Edebiyat Tarihimizde Araştırmalar" serisinin ilk kitabıdır (İstanbul 1936). 4. Şâir Nev'î ve Sûriyye Kasidesi. Nev'î'nin kısa hal tercümesiyle birlikte Şehzade Mehmed'in 990 (1582) yılındaki sünnet düğününün anlatıldığı ünlü kasidesinin şerhidir (İstanbul 1937). 5. Baki'ye Dair. Kitabın önce Yücel dergisinde çıkan iki bölümüyle ilgili Sadettin Nüzhet Ergun'un eleştirileri "Mecburi Birkaç Söz" başlığıyla değerlendirilmiştir (İstanbul 1938). 6. Mesnevî'nin Eski ve Yeni Muterizleri. Muhammed Şâhin adlı bir kişinin Mesnevî'nin Tenkidi adıyla yazdığı eserin önsözüne 224 sayfalık cevaptır (İstanbul 1946). Müellif, bir yıl sonra çıkan aynı kişinin Mesnevi'nin Tenkidini Beyenmeyene Cevap adlı ikinci eserine de Mesnevi'nin Yeni Muterizine İkinci Cevap adıyla on altı sayfalık bir karşılık yazmıştır. 7. Germiyanlı Şeyhî ve Harnamesi (Giresun 1949). 8. Mesnevî. 1923'te Fâtih Camii'nde, 1948-1951 yılları arasında Süleymaniye Camii'nde verdiği Mes̱nevî derslerinin ürünüdür. Önce formalar halinde çıkmış (1949-1951), daha sonra Fethi Sezai Türkmen tarafından yayımlanmıştır (I-V, İstanbul 1963-1975). Eser Mes̱nevî'nin V. cildinin ortalarına kadar gelmektedir. 9. Tâhirü'lMevlevî (Olgun)'den Metin Şerhi Örnekleri. Müellifin Bâkî'nin "sünbül" kasidesiyle Kanûnî Sultan Süleyman'a kasideleri, Taşlıcalı Yahyâ'nın Şehzade Mustafa Mersiyesi, Nef'î'nin Hotin Kasidesi, Sabrî'nin Ebûsaid Efendi Kasidesi, Fuzûlî'nin Bağdat Kasidesi ve "Şikâyetnâme"sini içeren, Divan Edebiyatından Birkaç Parça ve İzahı adlı basılmamış eserinin Şener Demirel tarafından gerçekleştirilen yayımıdır (Ankara 2005). Tâhirülmevlevî'nin ayrıca İbni Kemal'in Yavuz Hakkındaki Mersiyesi, Mantıkî ve Bir Hezeliyyesi, Nedim'in Köşk Kasidesi ve Namık Kemal ile Ziya Paşa'nın Naziresi, Vehbî'nin Tayyâre Kasidesi ve Şerhi, Tannâne Kasidesi gibi yayımlanmamış şerh çalışmalarıyla Veliyyüddinoğlu Ahmed Paşa Divanı'nın Nesre Çevrilişi adlı bir eseri vardır. 10. Şair Anıtları. Müellifin görüştüğü yahut tanıdığı otuz kadar şairin biyografisiyle

ölümlerine düşürdüğü tarihleri içeren eseri Mehmet Atalay yayıma hazırlamıştır (Erzurum 2005). Tâhirülmevlevî'nin basılmamış eserleri içinde Âşık Çelebi Tezkiresi ve Şair Zatî, Bursalı Gazâlî, Kudemâ-yı Mevleviyye, Şükûfe-i Bahâristan, Şair Refî-i Kâlâyî, Şair Ali İffet gibi biyografi kitapları bulunmaktadır. Ayrıca Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ını neşre hazırlamıştır (İstanbul 1329). d) Hâtıra, Mektup ve İzlenimler. 1. Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişini Şeyh Celâleddin Efendi Merhum. Eser müellifin kendi hayatına dair bazı bilgiler de içermektedir (İstanbul 1326). 2. Matbuat Âlemindeki Hayatım. Tâhirülmevlevî'nin 1926 yılına kadar matbuat hâtıraları, giriştiği kalem mücadeleleriyle İstiklâl Mahkemesi'ndeki yargılanma safhalarının anlatıldığı eser Sadık Albayrak tarafından bazı bölümleri çıkarılarak neşredilmiştir (bk. bibl.). 3. Çilehâne Mektupları. Müellifin Mevlevî Çillesi, Hâtırat ve Tahassüsâtını Hâvî Olarak Ahmed Remzi Dede'ye Mektuplar ismiyle kayıtlı olan ve 13 Şubat 1896 - 19 Kasım 1899 tarihleri arasında yazılmış yirmi mektubu içeren defteri Cemal Kurnaz ve Gülgün Erişen bu adla yayımlamıştır (Ankara 1995). 4. Edebî Mektuplar. Tâhirülmevlevî'nin Ahmet Talat Onay'a yazdığı dokuz mektupla çeşitli kişilere yazdığı dokuz mektubu ihtiva eden eser Cemal Kurnaz tarafından önsöz, ekler, notlar, açıklamalar ve dizinle birlikte neşredilmiştir (Ankara 1995).

B) İslâm Tarihi ve Medeniyeti. 1. Târîh-i İslâm Sahâifinden. Beyânülhak'ta çıkan seri yazılarından oluşmaktadır (İstanbul 1326). 2. Medâris-i İslâmiyye Talebesine Târih Hulâsaları. Dergilerde yayımlanmış İslâm tarihiyle ilgili bazı yazılarını içermektedir (İstanbul 1331). 3. Cengiz ve Hülâgû Mezalimi. Eserde Cengiz ve Hülâgû gibi şahsiyetler eleştirilmektedir (İstanbul 1332). 4. Hazreti Peygamber ve Zamanı. Teâlî-i İslâm Cemiyeti'nin hizmetleri kapsamında hazırlanmış olup Dârüşşafaka'da ders kitabı olarak kabul edildikten sonra basılmıştır (İstanbul 1339; tıpkıbasımı, İstanbul 2009; s.nşr. Münif Alioğlu, İstanbul 2009). 5. İnsanlığın Büyük Önderi Resûl-i A'zam Hz. Muhammed'in (s.s.) Hal Tercümesi (İstanbul 1964). İslâm Yolu dergisinde tefrika edilen eser bazı kısaltma ve sadeleştirmelerle Hazreti Peygamberin Hayatı ismiyle de basılmıştır (İstanbul 1971). 6. Müslümanlıkta İbadet Tarihi. Namaz, oruç, zekât ve haccın tarihçesinden bahseder (1946-1947). 7. Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri (İstanbul 1974). Asıl adı Asr-ı Saâdette Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri olan eser müellifin Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreselerinde verdiği dersler için

hazırlanmıştır. Eserde Câhiliye devri örf ve âdetleriyle İslâm'ın getirdiği medeniyet esaslarının karşılaştırması yapılmaktadır. Tâhirülmevlevî'nin yayımlanmamış tarih eserleri arasında İslâm Askerine, Kāili Bilinen Fıkralar, Kamerî Aylara Dair Mâlûmat, Siyer-i Enbiyâ (Târîh-i Enbiyâ), Büyüklerimizden Bazı Zevat, Hallâc-ı Mansûr'a Dair adlı kitaplar bulunmaktadır.

C) Çevirileri. 1. Efgan Emiri Abdurrahman Han. Abdurrahman Han'ın Afgan diliyle kaleme aldığı eserin Farsça çevirisinden Türkçe'ye aktarılmış olup I. cildi Sırât-ı Müstakîm'de tefrika edilmiştir (nr. 163, 6 Teşrînievvel 1327'den başlayarak). 2. Kafkas Mücahidi Şeyh Şâmil'in Gazavâtı. Muhammed Tâhir el-Karahî'den tercüme olan eser Sebîlürreşad Kütüphanesi'nin yirmi üçüncü kitabı olarak yayımlanmış (İstanbul 1333), yeni harflerle de basılmıştır. 3. Hind Masalları (I-II, İstanbul 1920; 1926). Şeyh İnâyetullah Kenbû'nun Bahâr-ı Dâniş adlı eserinin tercümesi olup bir kısmı Peyâm-ı Sabah'ta tefrika edilmiştir (1920). 4. Mir'âtü'l-Akāid. Molla Câmî'nin aynı adlı manzum eserinin çevirisidir (İstanbul 1964). Müellifin yayımlanmamış bazı tercümeleri şunlardır: Kur'an ve Mağz-ı Kur'an, Menâkıbü'l-Ârifîn'de Münderic Makālât-ı Şems-i Tebrîzî'den On Faslın Tercümesi, Münâcât-ı Hazreti Mevlânâ Tercümesi, Risâle-i Fütüviyye Tercümesi, Nisâb-ı Mevlevî, Sa'dî-i Şîrâzî'ye Dair, Tercüme-i Tefsîr-i Hüseyn, Hind İhtilâli, Hind'in Moğol Hükümdarları ve Nâdir Şah. Tâhirülmevlevî'nin basılmamış eserlerinin önemli bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi F. S. Türkmen bölümünde bulunmaktadır (eserleri için ayrıca bk. Şentürk, s. 61-115).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1857-1862; Mehmet Behçet Yazar, Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı, İstanbul 1938, s. 427-432; a.mlf., "Tahir Olgun", Yedigün, sy. 377, İstanbul 1940, s. 13; A. Atillâ Şentürk, Tahir'ülMevlevî Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1991; Tâhirülmevlevî, Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1992; Orhan Okay, "Osmanlı'da Mesnevihanlık

Geleneği ve Son Mesnevihanlardan Tahirülmevlevi", X. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 2002, I, 309-314; Şefik Can, "Yenikapı Mevlevihanesinin En Son Mesnevihanı Tahirü'lMevlevî", KAM, XXIII/2 (1994), s. 33-40 (aynı makale için bk. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, II/2, Konya 1996, s. 97-101); Zülfikar Güngör, "Tahirü'lMevlevî'nin Hallâc-ı Mansûr'a Dair Risalesi", AÜİFD, XXXIX (1999), s. 581-597; Müzahir Kılıç, "Tahirü'lMevlevi'nin Mahfil Dergisinin Birinci Cildinde Çıkan Şiirleri", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 24, Erzurum 2004, s. 85-97; H. Ahmet Özdemir, "Tâhirü'lMevlevî ve Cengiz ve Hülâgû Mezâlimi Adlı Eseri", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 11, Adapazarı 2005, s. 135-169; "Olgun, Tâhir", TDEA, VII, 118-119.

Âlim Kahraman

TAHİYYAT

(bk. TEŞEHHÜD).

TAHİYYETÜ’l-MESCİD

(تحيّة المسجد)

Mescide girince kılınan nâfile namaz.

Sözlükte “selâm vermek, tâzimde bulunmak” anlamındaki tahiyye ile mescid kelimelerinden oluşan tahiyyetü’l-mescid terkibi mescide/camiye girildiğinde kılınan nâfile namazı ifade eder. Buna hakku’l-mescid de denilmiştir (İbn Receb, III, 274). Kur’ân-ı Kerîm’de bir eve giren kişinin ev halkına veya evde kimse yoksa kendisine selâm vermesinin istendiği (en-Nûr 24/27, 61) ve mescidlerin Allah’a ibadet edilen kutsal mekânlar olması sebebiyle Allah’ın evleri diye nitelendirildiği dikkate alındığında bu namazın bir anlamda mescidin sahibi olan Allah’ı saygıyla selâmlama olduğu söylenebilir. Selâm ve selâmlama mânasıyla tahiyye kelimesi ve türevleri birçok âyet ve hadiste geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muᶜcem, “ḥyy” md.; Wensinck, el-Muᶜcem, “ḥyy” md.; diğer tahiyye türleri için bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, I, 246-247).

Tahiyyetü’l-mescidin meşruiyeti sünnet ve icmâ ile sabittir (Nevevî, III, 34; Şevkânî, III, 84-85). Fıkıh âlimleri, “Sizden biriniz mescide girdiğinde oturmadan iki rek‘at namaz kılsın” meâlindeki hadiste (Buhârî, “Teheccüd”, 25; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 11, 69) geçen emrin vücûba değil nedbe delâlet ettiğini, dolayısıyla tahiyyetü’l-mescidin mendup/müstehap olduğunu söylemiştir (Nevevî, II, 172). Aynı şekilde, “Sizden biriniz mescide girdiği vakit iki rek‘at namaz kılmadıkça oturmasın” hadisinde (Buhârî, “Ṣalât”, 60) yer alan nehyin de haramlığa değil kerâhete delâlet ettiğini ve özürsüz olarak bu namazı kılmadan oturmanın mekruh olduğunu belirtmişlerdir. Bazı kaynaklarda Zâhirîler’e göre tahiyyetü’l-mescidin vâcip/farz sayıldığı zikredilirse de (Şevkânî, III, 84), mezhebin önde gelen fakihlerinden İbn Hazm bunun farz değil nâfile/tatavvu türünden bir namaz olduğunu açıkça belirtir (el-Muḥallâ, II, 7; VI, 266). Tahiyyetü’l-mescid Hanefîler’e göre iki veya dört, Mâlikîler’e göre iki rek‘attır. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise bu niyetle istendiği kadar namaz kılınabilir. İmâmiyye, Zeydiyye ve İbâzıyye mezheplerine göre de tahiyyetü’l-

mescidin en azı iki rek‘attır.

Müezzin kāmet getirirken veya cemaatle namaza başlandığında mescide giren kişinin tahiyyetü’l-mescid kılmasının kerâ-heti hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Hanefîler, Ahmed b. Hanbel ve Mâlikîler’den Sahnûn’a göre ezan okunduğu sırada mescide giren kimsenin de bu namazı kılması mekruhtur; Şâfiîler’e göre ise kılabilir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler tahiyyetü’l-mescidin nâfile namaz kılmanın mekruh sayıldığı vakitlerde kılınamayacağı kanaatindedir. Şâfiîler’e göre tahiyyetü’l-mescid mutlak değil sebebe bağlı nâfile namazlardan olduğu için bu vakitlerde de kılınabilir. Yine Şâfiîler dışındaki üç mezhebe göre mescide girince hemen kılınması daha faziletli sayılmakla birlikte oturduktan sonra da kılınabilir; Şâfiîler’e göre ise kişi bilerek oturmuşsa artık bu namazı kılamaz. Hanefî ve Mâlikîler cuma günü hatip minberde iken mescide giren kimsenin oturup hutbeyi dinlemesi gerektiğini ve tahiyyetü’l-mescid kılmasının mekruh olduğunu söylemiştir. Şâfiîler ve Hanbelîler’e göre ise uzatmamak ve iki rek‘atı geçirmemek şartıyla kılınmalıdır. Ayrıca bu iki mezhebe göre cuma namazı öncesinde imam tahiyye namazı kılmaz, onun tahiyyesi hutbe okumaktır. Hanbelîler’e göre bayram namazı için camiye giren kişinin tahiyye namazı kılması mekruhtur. Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler’in çoğunluğu günde birkaç defa mescide giren kişinin günde bir defa tahiyyetü’l-mescid kılmasının yeterli olacağı görüşündedir; Şâfiîler’in çoğunluğuna göre ise mescide her girişte kılınmalıdır. Mescide giren kişinin abdestsizlik, meşguliyet veya kerâhet vaktinin girmesi gibi sebeplerle bu namazı kılamaması durumunda, “Sübhânallāhi ve’l-hamdü lillâhi ve lâ ilâhe illallāhü va’llāhü ekber” demesi müstehaptır; bazı âlimler buna “ve lâ havle ve lâ kudrete illâ bi’llâhi’l-aliyyi’l-azîm” cümlesini de eklemiştir.

Fıkıh âlimleri Hz. Peygamber’in, “Mescidlerin hakkını veriniz” sözü üzerine hakkının ne olduğu sorulunca, “Oturmadan önce iki rek‘at namaz kılmanızdır” şeklindeki cevabına (Şevkânî, III, 84) ve konuyla ilgili başka hadislere dayanarak herhangi bir namazı kılmak veya farz namazı cemaatle kılmak suretiyle de mescidin hakkının verileceğini, dolayısıyla secdeli ve rükûlu en az iki rek‘at farz veya nâfile namazı kılmak niyetiyle mescide giren kişinin kıldığı bu namazın niyet etmese bile tahiyyetü’l-mescid yerine geçeceğini ve onun sevabını da kazanacağını belirtmişlerdir. Mescidi Harâm’ın tahiyyesi Kâbe’yi tavaf etmektir; oraya giren hemen tavafa

başlamalı, tavaf niyeti olmaksızın girerse tahiyyetü’l-mescid kılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, I, 172; İbn Hazm, el-Muḥallâ, II, 7; VI, 266; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 151-153; II, 29-30; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 190, 263-264, 295-296; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 83-84; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 172; III, 34,182, 256; İbn Receb, Fetḥu’l-bârî Şerḥu’ṣ-Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî (nşr. Mahmûd b. Şa‘bân b. Abdülmaksûd v.dğr.), Kahire 1417/1996, III, 270-278; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 246-247; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1366/1947, II, 40; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), III, 105; Mevvâk, et-Tâc ve’l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 374-375; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, II, 116-121; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 426; II, 46-47; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 5-6; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, III, 84-85; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, II, 18-19; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi’n-Nîl ve şifâʾi’l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, IV, 145, 417; “Taḥiyyetü’l-mescid”, Mv.F, X, 304-307; Beşir Gözübenli, “Nafile Namazlar”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1497-1498.

Fahrettin Atar

TAHKİK

(التحقيق)

Kur’an tilâvetinde harflerin hakkının tam olarak verildiği yavaş okuma biçimi

(bk. TİLÂVET).

TAHKĪKU mâ li’l-HİND

(تحقيق ما للهند)

Bîrûnî’nin (ö. 453/1061 [?]) Hint inancı, kültürü ve coğrafyasına dair eseri.

Tam adı Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind min maḳūletin maḳbûletin fi’l-ʿaḳl ev merẕûle’dir. Muhtemelen 1017-1030 yılları arasında kaleme alınan eser Hindoloji alanında yapılmış ilk ciddi çalışma olarak şöhret bulmuştur. Bîrûnî’nin dinî, içtimaî ve tabii ilimlere vukufunu ortaya koyduğu eser her biri ortalama dört beş sayfa hacminde seksen bölümden (makale) meydana gelir. Hint kültürünün temel özellikleri, Hindular’ın inancına göre tanrı, görünür ve görünmez âlemler, nefis-beden ilişkisi, ruh ve ruh göçü, cennet ve cehennem, nihaî kurtuluşun mahiyeti ve buna ulaşma yöntemleri, yaratılmışların türleri ve

nitelikleri; Hindular’da kast sistemi ve farklı kastlara özgü kurallar, kutsal metinler, dinî ve medenî hukukun kaynağı, putperestlik ve putlar, kurban ve kefâret törenleri, kutsal yerler ve ziyaret âdâbı, sadakalar, davalar ve cezalar, yeme içme âdâbı, dinî bayramlar ve oruç günleri, uğurlu ve uğursuz günler, evlilik, miras ve ölümle ilgili uygulamalar gibi hayatın her alanıyla ilgili ayrıntılı bilgiler içerir. Eserde ayrıca Hint dili ve edebiyatı, düşüncesi, coğrafyası, tarihi, astronomisi ve astrolojisi gibi Hint kültürü ve bilimine ait hemen her konuda mâlûmat yer alır.

Bîrûnî eserinde kendi yerine Hindular’ı konuşturmayı ve onların eserlerinden uzun alıntılar yapmayı tercih etmiştir. Bölümlerin çoğu üç kısımdan oluşur. Birinci kısım, konunun müellif tarafından anlaşıldığı şekliyle ortaya konduğu kısa bir girişten ibarettir. İkinci kısımda dinî inanç ve uygulamalara dair Sanskritçe eserlerden uzun iktibaslar veya edebiyat, tarih, coğrafya ve hukuk konularına, Hint örf ve âdetlerine dair bilgiler yer alır. Üçüncü kısımda ele alınan konuların İslâm, Yunan veya İran düşüncesiyle benzerlikleri üzerinde durulur ve karşılaştırmalara yer verilir. Bazan da müellif bölümün sonunda kendisinin ulaştığı neticeyi kısaca zikreder. Dolayısıyla her bölüm belli bir plan doğrultusunda sistematik

biçimde yazılmıştır (Al-Beruni’s lndia, tercüme edenin girişi, s. XXIV-XXV).

Eserin, İslâm inanç ve uygulamalarından farklı olan Hint dini ve düşüncesinin Sind, Pencap, Kâbil ve Gazne gibi bölgelerde Hindular’la iç içe yaşayan müslümanlarca anlaşılmasını kolaylaştırmak ve -Bîrûnî’nin ifadesiyle-dinî konularda Hindular’la tartışmak veya onlara yakın olmak isteyenlere bilgi vermek amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., I, 6-7). Fakat Bîrûnî’ye göre eseri bir polemik kitabı değildir. Bu sebeple eserde müellif tarafından yanlış olduğu düşünülen Hindu öğretileri ve uygulamalarına itiraz edilmemiş, karşı tezler ileri sürülmemiştir. Hindu rivayetlerindeki bazı tarihî tutarsızlıklara işaret edilmekle birlikte genellikle Hindular’ın inançları olduğu gibi anlatılmış, gerektiği yerlerde İslâm ve Grek düşüncesiyle benzerlikler üzerinde durulmuştur. Bîrûnî özellikle ruh göçü, putperestlik ve panteist yaratma öğretisi gibi birçok kültürde var olan genel konuları ele aldığı bölümlerde Yunan düşüncesinin yanı sıra sûfî ve hıristiyan görüşlerine de yer vermiştir (a.g.e., I, 7).

Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind, Bîrûnî’nin Hint kültürüne dair ilk çalışması değildir. Mukaddimede belirttiğine göre Bîrûnî bu eseri kaleme almadan önce biri bütün varlıkların mahiyetine dair Sankhya, diğeri ruhun bedensel (maddî) engellerden kurtuluşuna ilişkin Patanjali olmak üzere Hinduizm’e ait iki önemli eseri Arapça’ya tercüme etmiştir. Bundan dolayı Hint kültürüne vukufundan emin bir şekilde eserini, müslümanların başka hiçbir kaynağa ihtiyaç duymadan bütün Hint inanç ve uygulamalarını öğrenebilecekleri bir kitap olarak tanımlamıştır (a.g.e., I, 8). Bununla birlikte eser, dinî metin olarak Bhagavad Gita ve Puranalar’dan daha önemli konumdaki Vedalar’a ve Upanişadlar’a atıf yapılmaması, Hindistan’ın siyasî tarihinden ve Budizm, Jainizm gibi Hint kökenli dinlerden yeterince söz edilmemesi yahut hiç bahsedilmemesi ve bölümler arasındaki orantısızlık yüzünden eleştirilmiştir.

Eser, C. Edward Sachau tarafından tahkik edilerek Almanca’ya (1883-1884) ve İngilizce’ye (1887-1888) çevrilmiş, hem Arapça tahkikli neşri (Londra 1887) hem de Alberuni’s India adlı İngilizce çevirisi giriş ve notlarla birlikte yayımlanmıştır (I-II, London 1888, 1910; tıpkıbasım, Frankfurt 1993). Kitabın Arapça iki ayrı baskısı 1958’de Haydarâbâd’da ve

1983’te Beyrut’ta gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet’in ilk yıllarında Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe’ye yapılan tercümesi henüz yayımlanmamış olup mütercimin kendi el yazısıyla kaleme aldığı nüsha Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind, Haydarâbâd 1377/1958; a.e.: Alberuni’s India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws, and Astrology of India About A.D. 1030 (trc. E. C. Sachau), London 1910, I, 6-8, ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. XXIV-XXV; Günay Tümer, “Beyrunî’nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları”, Beyrunî’ye Armağan, Ankara 1974, s. 209-230; a.mlf., Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1975; Ahmad Hasan Dani, “Al-Bīrūnī’s India: A Re-Evaluation”, Al-Bīrūnī: Commemorative Volume - Proceedings of the International Congress Held in Pakistan, November 26 - December 12, 1973 (ed. Hakim Mohammed Said), Karachi 1979, s. 182-189; A. M. A. R. Fatimi, “Al-Bīrūnī’s India”, a.e., s. 190; Mohammad Aslam, “Al-Bīrūnī’s Methodology in India”, a.e., s. 329-335; Bashir Ahmed Dar, “Al-Bīrūnī on Hindu Religious Thought”, a.e., s. 336-343; F. J. Goldsmid, “Sachau’s Albiruni”, JRAS (1951), s. 129-142; Kemal Ataman, “Re-Reading al-Bīrūnī’s India: A Case for Intercultural Understanding”, Islam and Christian-Muslim Relations, XVI/2, Birmingham 2005, s. 141-154.

Ali İhsan Yitik

TAHKĪKU'l-MENÂT

(bk. MENÂT).

TAHKÎM

(التحكيم)

Sıffîn Savaşı'nda (37/657) hilâfet meselesinin Kur'an'a göre çözülmek üzere hakemlere havale edilmesi işi

(bk. SIFFÎN SAVAŞI).

TAHKÎM

(التحكيم)

Aralarında hukukî ihtilâf bulunan kişilerin bu ihtilâfı çözüme bağlaması için üçüncü kişiyi hakem tayin etmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "bir konuda hüküm ve karar vermeyi bir kişiye bırakmak" anlamındaki tahkîm fıkıh terimi olarak "aralarında hukukî ihtilâf bulunan tarafların bu ihtilâ-fı çözüme bağlaması için üçüncü kişiyi ya da kişileri hakem tayin etmesi ve bu hususta yaptıkları sözleşme" demektir. Tahkîmin taraflarına muhakkim, uyuşmazlığı çözmesi istenen kişiye hakem (muhakkem) denir. Kur'ân-ı Kerîm'de hakem kelimesi üç yerde (en-Nisâ 4/35; el-En'âm 6/114), tahkîm masdarından türeyen fiiller iki yerde (en-Nisâ 4/65; el-Mâide 5/43) geçer. Hadislerde hakem bilinen anlamı yanında "hâkim ve yönetici" anlamında, tahkîm ve yakın anlamlı tehâküm, ihtikâm masdarlarından türeyen fiiller ise "hakem tayin etme, hakeme veya hâkime gitme" mânalarında kullanılmıştır (Wensinck, el-Muᶜcem, "ḥkm" md.). Tahkîm konusu fıkıh eserlerinin nikâh, talâk, kazâ ve edebü'l-kādî bölümlerinde ele alınmıştır. Mecelle'nin 1869-1877. maddeleri tahkîmle ilgilidir. Hukukî uyuşmazlıkların çözüme kavuşturulmasında resmî yargı yoluna nisbetle sınırlı bir kazâî prosedür içeren ve insanlık tarihinde uzun bir geçmişi olan tahkîm usulü İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın biçimde uygulanıyordu. İslâm âlimleri, konuya ilişkin âyetlerin delâleti yanında Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına dayanarak tahkîmin meşruiyeti hakkında görüş birliğine varmış; fıkıh literatüründe tahkîmin değişik hukuk dallarındaki işlevi, hakemde aranacak nitelikler vb. hususlar üzerinde geniş biçimde

durulmuştur. İslâm hukukçuları genellikle hâkim için gerekli görülen müslüman olma, edâ ehliyetine sahip bulunma, adalet sıfatını taşıma ve fıkıh bilgisine sahip olma şartlarının hakemde de bulunması gerektiği görüşündedir (daha geniş bilgi için bk. HAKEM).

Tahkîmin Konusu. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu tahkîmin bir

çeşit sulh olduğu, dolayısıyla sulhun câiz görülmediği durumlarda tahkîmin de câiz olmadığı kanaatindedir. Buna göre tarafların yalnızca kendilerini ilgilendiren haklar söz konusu ise tahkîm geçerlidir. Bir başka anlatımla af ve ibrânın sahih olduğu alım, satım, kefalet, şüf‘a, nafaka gibi takdir ve değerlendirmeye konu olabilen hususlarda tahkîm yapılabilir. Buna karşılık doğrudan kamu otoritesini ilgilendiren, içinde kul hakkının bulunmadığı Allah hakları (kamu davaları) tahkîme konu olamaz. Bu yaklaşımla modern hukukta tahkîm için getirilen kamu düzeni şartı arasında benzerlik görülmektedir. Allah ve kul haklarının birlikte bulunduğu kısas, zina iftirasının cezası, nikâh, talâk, nesep, liân ve âkılenin ödeyeceği diyet gibi hususlarda tahkî-min câiz olup olmadığı tartışmalıdır. Hanbelîler’deki bir görüşe ve diğer üç mezhepteki hâkim kanaate göre kısas ve kazf cezası tahkîme konu yapılamaz. Hanefî mezhebinde nikâh, talâk, kefalet, kefâretler, yaralama bedeli ve diğer takdire açık konularda tahkîme gidilebilir; liân ve âkılenin ödeyeceği diyet konularında ise gidilemez. Bazı ayrıntılarda farklılıklar bulunmakla birlikte Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde genellikle bu tür hakların kapsamına giren hususlarda sadece malî nitelikli olanların tahkîme konu olabileceği benimsenmiştir. Öte yandan Hanbelî mezhebindeki bir görüş, hakemlerin kamu otoritesince tayin edilen hâkimin bakabileceği bütün davalara bakıp karara bağlayabileceği yönündedir (Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, VII, 521). Benzer görüş ayrılıkları modern hukukta da görülmektedir.

Tahkîm Sözleşmesinin Kuruluşu. Genellikle bir usul hukuku sözleşmesi kabul edilen tahkîm kuruluşu bakımından borçlar hukuku hükümlerine tâbidir. Dolayısıyla tahkîm sözleşmesinin kuruluş ve geçerliliği için aranan şartlar, İslâm borçlar hukukunun umumi hükümlerinden ve diğer akid türlerinden pek farklı değildir (ayrıca bk. AKİD; SULH). İslâm hukukunda genelde ihtiyarî tahkîm söz konusu olduğu için hakemi seçme yetkisi taraflara aittir; ancak bazı durumlarda hakem devlet tarafından doğrudan tayin edilebilir. Tarafların kendileri lehine şahitlik yapamayacak bir kimseyi hakem olarak belirlemesi gerekir. Tarafların belirlediği hakeme hâkim tarafından icâzet verilmesi halinde hakem onun nâibi konumunda olur. Karı koca arasındaki anlaşmazlıklarda taraflar meseleyi hâkime intikal ettirmeden aralarında hakem tayin edebileceği gibi durum mahkemeye intikal ettiği zaman hâkim de tahkîme başvurabilir. Uyuşmazlık konusunun tahkîme elverişli olması durumunda devlet yetkilileri gerek iç hukuk

ilişkilerinde gerekse milletlerarası ilişkilerde kamu adına tahkîm sözleşmesine taraf olabilir. İslâm hukukunun teşekkül ettiği dönemlerde bugünkü anlamda çok yönlü ticarî ilişkiler bulunmadığından klasik kaynaklarda kurumsal ve milletlerarası ticarî tahkîm gibi tahkîm çeşitlerine yer verilmemekle birlikte fıkhın genel ilkeleri çerçevesinde bu konularda yeni düzenlemeler yapılabilir. Fakihler tarafların uyuşmazlık konusunu, hakemin ve tarafların uyacağı kuralları belirten yazılı belge üzerinde mutabakat sağlamalarını bir zorunluluk olarak görmez; ancak tahkîm sonuç itibariyle bir anlaşma olduğundan tarafların bu hususlarda yazılı kurallar koymasına İslâm hukuku açısından bir engel yoktur. Yine fıkıhta hakeme ücret verilmesinin hükmü üzerinde durulmamakla birlikte hakemlerin taraflar arasındaki uyuşmazlığı karara bağlamak için emek sarfettikleri ve İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren yargı işini yürüten hâkimlere ücret verildiği dikkate alındığında İslâm hukukunun genel ilkelerine göre hakemlerin ücret almasına engel bulunmadığı söylenebilir.

Tahkîm ile Genel Yargı Arasındaki Farklar. 1. Hâkim kendisini tayin eden siyasî otorite adına genel bir velâyet yetkisine sahip olduğundan görev yaptığı yerdeki bütün kişiler hakkında hüküm verebilir. Hakemin yetkisi ise sadece kendisinin hakemliğini isteyen taraflarla sınırlıdır. 2. Hakemin görev yapabilmesi için tarafların rızası gerekir, hâkim için böyle bir şart söz konusu değildir. 3. Hakemlik bir bölge ile sınırlı değildir; hâkimin yetkisi istisnaî durumlar dışında görev yaptığı yerdeki davalarla sınırlıdır. 4. Hâkimin hükmü bazan davaya taraf olanların dışındakileri de ilgilendirir. Tahkîmde ise hakemin kararı taraflardan başkasını etkilemez. 5. Karar öncesinde tarafların hakemi azletme yetkisi vardır, hâkimin ise davacı veya davalılar tarafından azli mümkün değildir. 6. Tahkîm genel yargıya nisbetle daha aşağı konumdadır, çünkü bakabileceği davalar sınırlıdır. 7. Bir hakem karar verme sürecinde hakkındaki suçlama sebebiyle şahitlerden birinin şahadetini reddetse de başka hakem onun şahadetini kabul edebilir. Hâkimin şahadetini reddettiği kimsenin şahadeti ise başka bir hâkim nezdinde de geçerli değildir. 8. Hakem tarafların izni olmadan başkasını hakem tayin edemez; tayin ettiği takdirde o hakemin verdiği hüküm resmî otorite tarafından onaylanmış olsa bile tarafların onayı olmadıkça geçersiz sayılır. Hâkim ise böyle bir izin olmadan yerine başka bir hâkimi vekil bırakabilir. 9. Tahkîmde aynı konuda hüküm vermeleri için birden fazla hakem tayin edilebilir. Genel yargıda ise çok hâkimli mahkeme bazı

fakihlerce tasvip edilmez. 10. Hakem hüküm verdiği meclis dağılmadan önce kararını taraflara bildirmek zorundadır; hâkim için böyle bir zorunluluk yoktur. 11. Hakem, sağlıklı hüküm verebilmek amacıyla tarafları ya da şahitleri hapsetme gibi bazı yöntemlerle cezalandırma yetkisine sahip değildir. Onun yetkisi, sadece bu tür yollara başvurmadan elde edebildiği delillerle hüküm vermeye çalışmakla sınırlıdır. Hâkim ise tarafların ya da şahitlerin hapsedilmesine karar verebilir. 12. Hakem taraflardan biri aleyhine malî bir ceza veremez; hâkim ise bu yetkiye sahiptir.

Hakem Kararları. Fıkıhta hakemin uyuşmazlığı çözerken uyacağı özel kurallar konmamıştır. Bu hususta hakem tahkîmin konusunu, genel yargıdan farklarını, İslâm hukukunun genel prensiplerini, örf ve âdeti, tarafların inanç ve uygulamalarına ters düşmeyen yürürlükteki hukuk kurallarını dikkate almakla yükümlüdür. Hakem birden fazla ise kararın ittifakla alınması gerekir. Hakem kararı hâkim tarafından onaylanırsa aynen mahkeme kararı gibi yerine getirilmesi gerekli ve bağlayıcı olur. Hanefîler'e göre hâkim kendisine arzedilen hakem kararını, hükmü hiçbir mezhebe veya kendisinin uyguladığı mezhebe uygun görmemesi halinde bozabilir. Diğer mezheplere göre ise hâkim, açık bir haksızlık ya da İslâm'ın genel esaslarına aykırılık söz konusu olmadıkça başka mezheplere uygun hakem kararını kendi mezhebine uygun olmadığı gerekçesiyle bozamaz.

Tahkîmin Sona Ermesi. Hakemin hükmünü vermesi, taraflar süre belirlemişse bu sürenin dolması, hakemin taraflardan biri veya her ikisince azledilmesi, istifası, ölmesi yahut medenî haklarını kullanma ehliyetini kaybetmesi ve hakeme gitme sebebini oluşturan uyuşmazlığın ortadan kalkmasıyla tahkîm sona erer. Sürenin

bitiminin ardından hakemin vereceği karar geçersiz kabul edilir. Uyuşmazlık konusu malın hakemin kendisi ya da eşi ve çocukları gibi hukuken lehine şahitlik edemeyeceği akrabaları tarafından satın alınması yahut hakemin taraflardan birinin vekilliğini kabul etmesi de hakemliği sona erdirir; çünkü hakem bu durumda davanın tarafı haline gelmiştir. Hakemin kararını açıklamasından sonra taraflar tahkîmden vazgeçemez; bu durumda neticeye razı olmasalar da hakemin kararı bağlayıcıdır. Taraflar, delillerini getirip hakemin huzurunda davalaşmaya başlamakla birlikte

hakem henüz kararını açıklamamışsa Hanefîler, Şâfiîler'in bir kısmı ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe göre tahkîmden vazgeçebilir; Mâlikîler'in çoğunluğu, bazı Şâfiîler ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen diğer bir görüşe göre ise vazgeçemez.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, V, 195; VIII, 305; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 29, 210; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 102; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 49; Mâverdî, Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1392/1972, II, 379-380; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Kahire 1976, II, 372; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 111; XXI, 62; Ebü'l-Kāsım es-Simnânî, Ravżatü'l-ḳuḍât ve tarîḳu'n-necât (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Beyrut 1404/1984, I-II, 78-79; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bîcâvî), Kahire 1394/1974, II, 619; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 3; İbn Kudâ-me, el-Muġnî, VIII, 166-181, 483-484; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 193; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 25; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VII, 315-320; Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl, Beyrut 1398, VI, 112; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 378-387; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire 1392, IV, 198-199; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 382-448; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 805-815; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1964, I, 451, 555; Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, Ḥâşiyetü'r-Ravżi'l-mürbiʿ, Beyrut 1403/1983, VII, 521; Rasim Yeğengil, Tahkim, İstanbul 1974, tür.yer.; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 27-28; Sâmiye er-Râşid, et-Taḥkîm fi'l-alâḳāti'd-devliyyeti'l-ḫâṣṣa, Kahire 1984, tür.yer.; Bilmen, Kamus2, VIII, 250-252; Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, ʿAḳdü't-taḥkîm fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-vażʿî, Bağdad 1405/1985, tür.yer.; Mes'ad Avvâd el-Cühenî, et-Taḥkîm fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'n-nüẓumi'l-vażʿiyye, Beyrut 1414/1994, tür.yer.; Mustafa Yıldırım, İslâm ve Medenî Yargılama Hukukunda Tahkim, İzmir 2000, tür.yer.; Fâtıma M. el-Avvâ, Aḳdü't-taḥkîm fi'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Beyrut 1423/2002, tür.yer.; Mahmûd Ebû Leyl, "et-Taḥkîm ve es̱eruhû fî ḥalli'l-ḫuṣûmât fî ḍavʾi'ş-

şerîʿati'l-İslâmiyye", Dirâsât, XII/8, Amman 1985, s. 9-55; Mahmûd Osman Şebbîr, "Ḥücciyyetü'l-hüḳmi't-taḥkîmî fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XX/61, Küveyt 1426/2005, s. 85-121; Hüseyin Çeliker, "İslâm Hukukunda Tahkim", Diyanet İlmî Dergi, XLI/1, Ankara 2005, s. 17-46; "Taḥkîm", Mv.F, X, 233-247; M. Vefârîşî, "et-Taḥkîm", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 122-127.

Mustafa Yıldırım

TAHLÎF

(التحليف)

Yemin ettirme anlamında fıkıh terimi

(bk. YEMİN).

TAHLİL

(bk. HÜLLE).

TAHMASB

(طهماسب)

(ö. 984/1576)

Safevî şahı (1524-1576).

26 Zilhicce 919'da (22 Şubat 1514) İsfahan yakınlarındaki Şahâbâd'da doğdu. Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmâil'in en büyük oğludur. Henüz iki yaşındayken lalası Türkmen Emîr Han Musullu ile birlikte Horasan'a gönderildi ve altı yıl orada kaldı. 1521 baharında lalası ile beraber geri çağrıldı, yerine kardeşi Sâm Mirza yollandı. Bundan sonra babasının yanından ayrılmadı. Şah İsmâil'in vefatı üzerine henüz on yaşında iken tahta çıktı (19 Receb 930/23 Mayıs 1524). Saltanatının ilk yılları güçlü kabilelerin iktidar mücadelesiyle geçti. O sırada doğuda Özbekler, batıda Osmanlılar tarafından baskı altına alınmış durumdaydı. Emîrülümerâlık makamına tayin edilen Dîv Sultân-ı Rûmlû'nun iktidarı tamamıyla ele geçirmesi diğer kızılbaş kabileleri arasında oymakçılık taassubunun meydana çıkmasına sebep oldu ve iktidar mücadelesi alevlendi. Ustaclu Köpek Sultan'ın Dîv Sultân-ı Rûmlû'ya muhalefeti açığa çıktığında Özbekler de Herat'a saldırmışlardı. Dîv Sultan, Özbekler'e karşı koyma bahanesiyle ordusuyla harekete geçti ve kendisine destek veren Tekelü, Şamlû, Dulkadırlı, Varsak gibi kabilelerin yardımıyla Ustaclular üzerine yürüdü (Abdî Beg Şîrâzî, s. 61). 932'de (1526) Şah Tahmasb'ın bizzat katıldığı savaşta Ustaclu Köpek Sultan ağır bir yenilgiye uğradı. Bu sayede Tekelüler'in gücü arttı. Ertesi yıl Dîv Sultân-ı Rûmlû'nun öldürülmesiyle iktidar Tekelü aşiretinden Çuha Sultan'a geçti. 937'de (1530) Tahmasb'ın desteklediği Şamlûlar, Çuha Sultan'ı öldürüp Tekelüler'i mağlûp etti (Hasan-ı Rûmlû, s. 308-310). Tekelüler Bağdat'a gittilerse de Bağdat hâkimi Muhammed Han Şerefeddinoğlu bunların ileri gelenlerini öldürttü (Bûdâk Münşî Kazvînî, s. 162) ve emîrülümerâlık makamı Hüseyin Han Şamlû'nun eline geçti. Öte yandan Çuha Sultan'ın sadık adamlarından olan ve Azerbaycan beylerbeyiliği görevini yürüten Tekelü Ulama Han, Tebriz'i yağmaladıktan sonra Osmanlı Devleti'ne sığındı. Şah Tahmasb, güçlü

kabilelerin mücadelesine şahit olduktan sonra yavaş yavaş idareyi eline almaya başladı. Özellikle Hüseyin Han Şamlû'nun 1533'te öldürülmesinin ardından tam anlamıyla duruma hâkim oldu.

Bu arada Safevî Devleti'ndeki iç karışıklıklardan faydalanan Özbek Hükümdarı Ubeydullah Han 930'da (1524) Horasan'a saldırarak Herat'ı kuşatmışsa da başarılı olamamış, 932'de (1526) kızılbaş reislerinin arasında çatışmalar yeniden başlayınca Horasan'a yürüyüp Merv'i ve Meşhed'i ele geçirdikten sonra Esterâbâd'a yönelmiş, Zeynel Han Şamlû'nun Özbekler'e karşı durmayıp Rey'e çekilmesiyle burayı ele geçirmişti. Bunun üzerine 10 Muharrem 935'te (24 Eylül 1528) Tahmasb büyük bir

orduyla Horasan'a yöneldi. Türkistan emîrlerinden teşkil ettiği kuvvetli bir orduyla Rûdicâm'da Ubeydullah Han'ı yenilgiye uğrattı (Hasan-ı Rûmlû, s. 274, 279). Ardından Horasan bölgesine hâkim olan Özbekler'e karşı yürüdü. Onun Horasan'a gelmekte olduğu haberi yayılınca Özbekler Merv'e çekildiler. Herat alındı, Tahmasb burayı kardeşi Behram Mirza'nın idaresine bıraktı (936/1529). Tahmasb 937'de (1530) Horasan'dan ayrıldıktan sonra Ubeydullah Han, Kamışoğlu kumandasında bir orduyu Meşhed'e yolladı. Başarı sağlanamayan bu seferin ardından ertesi yıl yine büyük bir orduyla Horasan'a girdi, fakat Tahmasb'ın geldiğini duyunca geri çekildi ve Herat yeniden Safevîler'e bağlandı (939/1533). Bu esnada Osmanlılar'ın Irak'a saldırması üzerine Şah Tahmasb, Mâverâünnehir bölgesinin idaresini kardeşi Sâm Mirza'ya bırakıp batıya yöneldi.

Sâm Mirza, Herat hâkimliğiyle yetinmeyip Kandehar'a akınlar düzenledi; ancak Kandehar Kalesi'ni kuşattığı sırada Lahor'dan yardıma gelen Kâmrân Mirza'ya yenilip Germsîr'e çekildi. Burada iken Tahmasb'a karşı muhalefete başladı. Ubeydullah Han bu iç karışıklıklardan faydalanarak yine Herat'a saldırdı. 942'de (1535) Ceyhun'u geçip Meşhed'i kuşattı ve Herat'ı aldı (943/1536). Osmanlılar'ın Irakeyn Seferi sona erdiğinden Şah Tahmasb Horasan'a yürüyünce Özbekler Buhara'ya çekildi. Tahmasb, Herat'ta iken pişmanlığını dile getiren Sâm Mirza'yı affetti ve ardından Kandehar'a saldırarak şehri ele geçirdi. Bu fetih Özbekler tarafından da tebrik edildi. Ubeydullah Han bundan sonra Horasan'a bir daha hücum etmedi. Onun 946'da (1540) vefatıyla Horasan toprakları uzun süreli bir barış dönemine kavuşmuş oldu. Öte yandan Kandehar 950'de (1543)

Safevîler’in elinden çıktı. Ertesi yıl Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun, Tahmasb’dan aldığı yardımlara karşılık Kandehar’ı Safevîler’e teslim ettiyse de kısa süre sonra burası tekrar kaybedildi ve 965’te (1558) yeniden Safevî hâkimiyetine girdi.

Tahmasb’ın Osmanlılar’la olan mücadelesi ise iç buhranların bir parçası olarak gelişme gösterdi. Tekelüler’in iktidardan uzaklaştırılmasının ardından Osmanlılar’a sığınan Ulama Han’ın kışkırtmasıyla Kanûnî Sultan Süleyman Irakeyn Seferi’ne çıktı (940/1533). Vezîriâzam İbrâhim Paşa Tebriz’i ele geçirdi. Bu esnada Horasan’da Özbekler’e karşı savaşmakta olan Tahmasb hızla Rey’e döndü. Ancak yorgunluktan dolayı askerleri büyük ölçüde dağılmıştı. Kazvin’e gelindiğinde ordunun tamamı 7000 kişiye kadar düştü. Tahmasb, kardeşleri Elkas ve Sâm Mirza’yı Hüseyin Han Şamlû ile beraber Tebriz’e yolladı. Bu sırada Kanûnî Sultan Süleyman Irak taraflarında idi. Sultâniye’ye yaklaştığında Dulkadıroğlu Mehmed Bey ve Hüseyin Han Tekelü bazı kızılbaş Türkmenler’le birlikte Osmanlılar’ın safına geçti. Safevîler ümitsizliğe kapılmışken kuvvetli bir kar yağışı ve soğuk Osmanlı ordusuna büyük zorluklar yaşattı. Kanûnî, Ulama Sultan’ı ve Dulkadıroğlu Mehmed Bey’i Tebriz’e gönderip kendisi Musul’a çekildi. Bu sırada Gazi Han Tekelü de Osmanlılar’ın safına geçip Tebriz yakınlarında Ulama Sultan’a katıldı. Tahmasb, Bağdat hâkimi Şerefeddinoğlu Muhammed Han’a haber göndererek geri çekilmesini istedi. Muhammed Han, Bağdat’taki bütün erzakı tahrip ettikten sonra şehri boşaltıp Şîraz’a çekildi. Böylece Bağdat savaş yapılmadan Osmanlılar’ın eline geçti (941/1534). Şah Tahmasb bu arada Tebriz’e girip Van Kalesi’ni kuşatma altına alınca Osmanlılar Bağdat üzerinden yeniden Safevî topraklarına girdi. Tahmasb, Van kuşatmasını kaldırarak geri çekildi. Osmanlı ordusu Dergezîn’e kadar ilerlediyse de Tahmasb onların karşısına çıkmadı. Kanûnî’nin dönüşünden sonra Tebriz’e yeniden hâkim oldu, Van’ı da aldı.

Şah İsmâil zamanında Safevîler’e bağlanan Şirvan bölgesi yine eski hâkimlerinin idaresine bırakılmış, Şirvanşah II. Halîl Şah, Tahmasb’ın kızı ile evlenmişti. Ancak onun 1535’te ölümünün ardından Şirvan bölgesi itaatten çıkmaya başladı. Tahmasb, 945’te (1538) bölgeyi bütünüyle hâkimiyeti altına aldıktan sonra kardeşi Elkas Mirza’nın idaresine bıraktı. Elkas Mirza burada tam bir serbestlikle hareket etmeye başladı; şahın

Gürcistan seferi sırasında isyan ederek kendi adına para bastırdı (953/1546). Tahmasb Şirvan'a ordu gönderince Elkas Mirza, Şemhal'den Kefe'ye geçip oradan Osmanlılar'a sığındı. Şirvan bölgesinin idaresi İsmâil Mirza'ya verildi. Elkas Mirza, İran'a sefer yapılması halinde ordunun ve halkın kendisine destek vereceğini söyleyerek Kanûnî'yi yeni bir İran seferine ikna etti. 955'te (1548) Osmanlılar İran üzerine yürüdü. Tahmasb, Osmanlı ordusunun geçebileceği veya konaklayabileceği yerlerdeki bütün ürünleri yaktırıp su kanallarını kapattırdı, kendisi de Merend'e çekildi. Kanûnî Sultan Süleyman, Ulama'yı Van'a, Elkas Mirza'yı Merend'e yolladı, kendisi de Tebriz'e yürüdü. Burada kırk gün kaldıktan sonra Van'ı ele geçirdi. Rüstem Paşa'yı Van'da bırakıp Kars'a yöneldi ve Kars Kalesi'ni tamir ettirdi. Ordu Muş'a çekilince İsmâil Mirza, Kars'a saldırıp Osmanlılar'a zayiat verdirdi. Şah Tahmasb da Hınıs'ı ve Muş'u ateşe verdi; Erciş, Ahlat, Adilcevaz'ı yağmalattı. Ulama'nın bulunduğu Tercan'a yürüdü, Erzincan'a kadar geldi, bütün bölgeyi yağma ve talan ettirdi. Osmanlılar'ın karşı harekâtı üzerine Karabağ'a döndü. Bu yağma ve tahribin öcünü almak için Elkas Mirza, Irâk-ı Acem'e yollandı. Elkas Kum, Kâşân ve İsfahan'a kadar uzandı, fakat sonra Safevîler tarafından yakalanıp Kahkaha (Alamut) Kalesi'ne hapsedildi, bir müddet sonra da öldürüldü (1550).

Şah Tahmasb 961'de (1554) yeni bir Osmanlı seferiyle daha karşı karşıya kaldı. Erzurum Valisi İskender Paşa'nın da etkisiyle Osmanlılar Safevîler üzerine yürüdü. Ancak küçük çatışmalardan ve bazı şehirlerin kısa süreli el değiştirmesinden başka bir netice alınamadı. Osmanlılar'ın kışı geçirdikten sonra kuvvetli bir orduyla Azerbaycan'a saldıracağı anlaşılınca Şah Tahmasb barış için mektuplar ve elçiler gönderdi. Kanûnî'nin de barışa eğilimli olması sayesinde Amasya'da mektup teâtisiyle antlaşma sağlandı (11 Receb 962/1 Haziran 1555), böylece uzun süreli bir barış dönemine girildi. Kanûnî'nin oğlu Şehzade Bayezid'in babasına isyan edip Safevîler'e sığınması iki devlet arasındaki ilişkileri gerginleştirdiyse de onun Osmanlılar'a teslim edilmesiyle barış durumu sürdürüldü (1559) ve bu süreç II. Selim ile III. Murad dönemlerinde devam etti.

Tahmasb'ın Kafkasya politikası da Osmanlılar ile olan ilişkilere bağlı olarak gelişmekteydi. Osmanlılar'ın Avrupa ile meşgul olmasından faydalanan Tahmasb 947'de (1540) Tiflis'i ele geçirdi; 953'te (1546)

Kaheti Valisi Levend Han’ı itaat altına aldı. 958’de (1551) Şeki Safevîler’in eline geçti. Bu sayede Gürcistan üzerindeki Safevî baskısı arttırılmış oldu. Amasya Antlaşması’yla Osmanlı sınırının güvenliği sağlanınca yine Gürcistan’a saldırıp çok sayıda esir ve ganimet elde etti. Osmanlılar’la yapılan siyasî temaslar neticesinde Gürcistan, Osmanlılar’la Safevîler arasında paylaşıldı. Şah Tahmasb’ı meşgul eden diğer bir mesele Gîlân bölgesi hâkimlerinin itaatten çıkmasıydı. Osmanlılar’ın İran seferi esnasında Gîlân’ın Biyepes (Biyâpîş) bölgesinin hâkimlerinden, aynı zamanda Tahmasb’ın eniştesi olan Muzaffer Sultan, Kanûnî’ye itaatini bildirince Şah Tahmasb onun üzerine yürümüş ve ele geçirdikten sonra Tebriz’de öldürtmüştü (943/1536). Biyepes bölgesinin idaresini eline alan Han Ahmed’in küçük yaşta olmasından faydalanıp Behram Mirza’yı bölgenin fethiyle görevlendirdi. Onun başarılı olamaması üzerine de Han Ahmed’i bölgenin hâkimi olarak tanıdı. Fakat ardından gerek halkın şikâyetlerinin artması gerekse Han Ahmed’in itaatsizliği yüzünden Gîlân’a ordu sevkederek bölgeyi zaptetti ve Han Ahmed yakalanıp hapse atıldı (975/1568). Gîlânlılar 979’da (1572) Lâhîcân’da ayaklanmaya teşebbüs ettilerse de Tahmasb ayaklanmayı bastırdıktan sonra bölgenin idaresini İmamkulu Mirza’ya bıraktı (Bûdâk Münşî Kazvînî, s. 227-232).

Osmanlılar’a karşı Safevîler’den destek sağlamayı düşünen Avrupalı devletler elçiler gönderip Tahmasb’ı Osmanlılar’a karşı kışkırtmaya çalıştılar; fakat onun bunlara fazla itibar göstermediği anlaşılmaktadır. V. Karl tarafından Şah İsmâil’e yollanan elçi onun ölümünden hemen sonra İran’a ulaşmış ve mektubu Şah Tahmasb’a sunmuştu. Daha çok ticarî amaçlarla doğuya seyahat eden İngiliz Antony Jenkinson ise Tahmasb’dan umduğu ilgiyi görmemişti. Yine 1571’de İnebahtı Deniz Savaşı’ndan biraz sonra Papa Pius, Tahmasb’a elçiler göndererek karadan ve denizden Osmanlılar’a karşı harekete geçeceklerini söylemiş, bu arada kendisinin de Suriye ve Irak’a saldırıp daha önce kaybedilen toprakları geri alabileceklerini telkin etmiş, ancak bu teklif Safevî hükümdarınca kabul edilmemişti. Öte yandan Hint denizinde Osmanlılar’la mücadele halinde olan Portekizliler’in 1551 ve 1574’teki diplomatik girişimleri de Şah Tahmasb tarafından ilgisizlikle karşılanmıştı. Osmanlılar da onun yolladığı kalabalık elçilik heyetlerini kabul ederek kıymetli hediyelerle elçiler göndermek suretiyle barışı devam ettirmeye özen göstermiştir.

1574 yılında Şah Tahmasb hastalandığında şehzadeler ve kızılbaş Türkmenler arasında iktidar mücadelesi başladı. Bu mücadeleler sırasında Tahmasb 15 Safer 984'te (14 Mayıs 1576) zehirlenerek öldürüldü. Ustaclular'ın desteğiyle oğlu Haydar Mirza tahta geçtiyse de Avşar, Rumlu ve Türkmen beylerinin muhalefeti yüzünden tahttan indirildi ve yerine II. İsmâil tahta çıkarıldı.

Şah Tahmasb kaynaklarda uzun boylu, uzunca yüzlü, açık tenli, ak sakallı olarak tanımlanır. Malî konularda cimrilik derecesinde titiz olduğu, zaman zaman maliye defterlerini bizzat kontrol ettiği, savaşlar ve aşırı vergiler yüzünden halk arasında derin bir hoşnutsuzluğun bulunmasına rağmen onun kişiliğine karşı aşırı bir güven duyulduğu bilinmektedir. Orduya on dört yıl maaş vermediği halde hiçbir şikâyetin vâki olmadığı nakledilir. Sofu bir dindar olarak aşırı eğlenceyi, afyonu ve şarabı yasaklatmıştı (1533). Melankolik bir kişiliğe sahipti ve rüya yorumlarına önem verirdi. 1565'te ülkede bütün vergileri kaldırması yine bir rüyasının etkisiyle olmuştu (a.g.e., s. 225-226). Uzun saltanatı boyunca bizzat katıldığı iki büyük savaştan ilki Seksencik mevkiinde Ustaclular'la, diğeri Rûdicâm'da Özbekler'le yapılmıştır (Hasan-ı Rûmlû, s. 634-636). Osmanlılar'ın Irakeyn Seferi ve Azerbaycan'a yaptıkları saldırılarda onlara karşı koyacak bir ordu toplayamadığından savaşa yanaşmayıp her durumda Osmanlılar'ın bölgeden çekilmesini beklemiş, bu suretle elden çıkan yerleri geri alma imkânı bulmuştu. Babasının dinî düşünce ve uygulamalarını normalleştirmiş, Ca'ferîliği hâkim kılmaya çalışmıştır. Kendi yazdığı Teẕkîre'de de belirttiği gibi Osmanlılar'la iyi geçinmeyi esas almış, Kanûnî'den daima iyi sözlerle bahsetmiştir. Vefatında dokuz oğlu ile sekiz kızı hayattaydı. Oğullarından Haydar'ın ve Mustafa Mirza'nın katlinden sonra II. İsmâil ve Muhammed Hudâbende şah olmuş, diğer oğulları Süleyman, Mahmûd, İmamkulu, Ali ve Ahmed, II. İsmâil tarafından öldürülmüştür. Tahmasb'ın Tebriz ve Meşhed surlarını tamir ettirdiği, Kazvin'de saray, cami ve hamam, Kum'da medrese, Sultâniye ile Zencan arasında bir ribât yaptırdığı bilinmektedir. Cülûsundan 966 (1559) yılına kadar İran'da cereyan eden olayları anlattığı Teẕkire adıyla bir hal tercümesi kaleme almıştır (Teẕkire-i Şâh Ṭahmasb, nşr. Emrullah Safevî, Tahran 1363 hş.; T trc. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Emîr Mahmûd Hândmîr, Târîẖ-i Şâh İsmâʿîl ve Şâh Ṭahmasb-ı Ṣafevî: Ẕeyl-i Târîẖ-i Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Ali Cerrâhî), Tahran 1375 hş., s. 125-238; Gaffârî, Cihânʾârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 281-310; Vincenzo D'Alessandri, Seyahatnâme (Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar içinde, trc. Tufan Gündüz), İstanbul 2007, s. 219-236; Bûdâk Münşî Kazvînî, Cevâhirü'l-aẖbâr (nşr. Muhsin Behrâm Nejâd), Tahran 1378 hş., s. 141-237; ʿÂlemʾârâ-yı Şâh Ṭahmasb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1370 hş., bk. İndeks; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîẖ (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1357 hş., s. 241 vd., 308-310, 634-636; Abdî Beg Şîrâzî, Tekmiletü'l-aẖbâr (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1369 hş., s. 60-132; Nizam-şâhî, Târîẖ-i Elçi-i Niẓâmşâh (nşr. M. Rızâ Nasîrî - K. Haneda), Tahran 1379 hş., s. 75, 84; M. Yûsuf Vâle İsfahânî Kazvînî, Ḫuld-i Berîn (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1372 hş., s. 321-400; Feridun Bey, Münşeât, I, 584, 619-625; İskender Bey Münşî, Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. M. İsmâil Rıdvânî), Tahran 1377 hş., I, 75 vd.; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Târîẖ-i Ravżatü'ṣ-ṣafâ-yı Nâṣırî (nşr. Cemşîd-i Keyânfer), Tahran 1380 hş., XII, 6393 vd.; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962, bk. İndeks; a.mlf., "Tahmasb I", İA, XI, 637-647; Faruk Sümer, Safevî Devleti'nin Kuruluşunda ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 57-109; H. R. Roemer, "The Safavi Period", CHIr., VI, 232 vd.; Abdülhüseyin Nevâî, Şâh Ṭahmasb-ı Ṣafevî, Mecmûʿa-i İsnâd ve Mükâtebât-ı Târîẖî, Tahran 1368 hş., bk. İndeks; a.mlf., Revâbıṭ-ı Siyâsî ve İḳtisâdî Îrân der Devre-i Ṣafevî, Tahran 1377 hş., s. 88, 114, 115; Mirzâ Bey Cünâbedî, Ravżatü'ṣ-Ṣafeviyye (nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî-Mecd), Tahran 1378 hş., s. 361-572; M. Tâhir Vahîd-i Kazvînî, Târîẖ-i Cihânʾârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. Seyyid Saîd Mîr M. Sâdık), Tahran 1383 hş., s. 39-80; R. M. Savory, "Tahmāsp", EI² (İng.), X, 108-110.

Tufan Gündüz

TAHMÎD

(bk. HAMD; HAMDELE).

TAHMÎD

(التحميد)

Namazda rükûdan kalkarken hamd anlamı içeren duayı okuma

(bk. TESMÎ‘).

TAHMÎS

(تخميس)

Bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde ve anlam bütünlüğü içinde üç mısra ilâve edilerek oluşturulan beş-yedi bendlik musammatlara verilen ad

(bk. MUSAMMAT).

TAHNÎK

(التحنيك)

Hurma ezmesi veya bal gibi tatlı bir maddenin yeni doğan çocuğun damağına sürülmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “damak” anlamındaki hanek kökünden türeyen tahnîk terim olarak “ağızda yumuşatılan hurmanın veya bal gibi tatlı bir maddenin yeni doğmuş ve henüz süt emmeye başlamamış bebeğin damağına sürülmesi” demektir. Kelime, tahnîk uygulamasında hurmanın damakta ezilmesini ifade ettiği gibi bu işin eğitimle ilgili yönüne de işaret eden bir mâna taşımaktadır. Nitekim Talha b. Ubeydullah’ın Hz. Ömer’e, “Sosyal işler seni eğitti ve sana tecrübe kazandırdı” derken, “Kad hanneketke’l-umûr” ifadesini kullanması (İbnü’l-Esîr, I, 452) bunu doğrulayan bir örnektir. Tahnîkin bu terim anlamı dışında ölünün çenesinin bağlanması, abdestte çenenin altının su ile temas edecek şekilde meshedilmesi, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde sarığın etrafına sarılan tülbendin çenenin altından bir veya iki defa dolanması gibi mânaları da vardır (Mv.F, X, 276).

İslâm’dan önce de uygulanan tahnîk bir Arap âdeti olduğundan ibadet değil âdet sünnetleri arasında sayılmalıdır (M. Revvâs Kal‘acî, I, 445). Fakat bu âdet Hz. Peygamber tarafından onaylandığı ve bizzat uygulandığı için müstehap kabul edilmiştir (Nevevî, XIV, 122-123; Mv.F, X, 276). Nitekim Hz. Âişe yeni doğan bebeklerin Resûl-i Ekrem’e getirildiğini, onun hayır ve bereket duasında bulunduğunu, adlarını koyduğunu ve ağzında iyice yumuşattığı kuru hurmayı damaklarına sürdüğünü anlatmaktadır (Müsned, VI, 212; Müslim, “Ṭahâret”, 101, “Âdâb”, 27; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 116). Hz. Hasan ile Hüseyin, Abdullah b. Ebû Talha, İbrâhim b. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Münzir b. Ebû Üseyd es-Sâidî, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm, Sinân b. Seleme el-Hüzelî, Abdullah b. Hâris b. Amr el-Kureşî, Abdullah b. Hâris b. Nevfel, Abdurrahman b. Zeyd b. Hattâb el-Adevî, Muhammed b. Nübayt, Yahyâ b. Hallâd ez-Zürakī ve Nu‘mân b. Beşîr, Resûlullah’ın tahnîk yaptığı kişiler arasındadır. Bunlardan Abdullah b. Ebû Talha gibi, henüz ana rahminde iken annesinin faziletli bir davranışı

sebebiyle Hz. Peygamber'in duasına mazhar olanlar da vardır. Ebû Talha el-Ensârî'nin eşi Ümmü Süleym bint Milhan, daha önce bir çocuğunun vefatını sabır ve tevekkülle karşıladığı için Resûl-i Ekrem'den hayırlı evlâtlar dünyaya getirme yolunda dua almış ve bir erkek çocuk doğurmuştu. Yeni doğan bebeği Hz. Peygamber'e göndermiş, bebeğin ağzına ilk lokmayı onun koymasını ve adını onun vermesini istemişti. Resûlullah bir acve hurmasını çiğneyip yumuşattıktan sonra bebeğin ağzına sürmüş, bebek hurmanın tadını alıp yutkunmaya başlayınca, "Bakın şu ensarın hurma sevgisine!" diyerek bebeğin yüzünü okşamış ve adını Abdullah koymuştur (Buhârî, "Zekât", 69, "Libâs", 22; Müslim, "Âdâb", 22-23, "Fežâˀilü'ṣ-ṣaḥâbe", 107, "Libâs", 109).

Hz. Peygamber, yeni doğan, hatta henüz doğmayan bazı çocuklara özel ilgi göstermiş, hamile olan baldızı Esmâ bint Ebû Bekir'e Hz. Âişe ile haber göndererek doğacak çocuğun adını kendisinin koyacağını söylemiştir. Çocuk doğunca ona Abdullah adını vermiş, kendi ağzında yumuşattığı hurma ile tahnîk yapmıştır (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45, "ʿAḳīḳa", 1; Müslim, "Âdâb", 25-26; Tirmizî, "Menâḳıb", 44). Muhacirler Medine'ye gelince yahudilerin onlara büyü yaptığı, bu yüzden çocuklarının olmayacağı şeklinde bir dedikodu çıktığı için, Medine'de dünyaya gelen ilk muhacir çocuğu olması dolayısıyla Abdullah b. Zübeyr'in doğumu müslümanlar arasında büyük bir sevince yol açmıştır.

Bedreddin el-Aynî'ye göre hurma ile tahnîk yapma çocuğun inançlı olmasını sağlama ve Allah'tan lutuf beklentisi içinde olma düşüncesine dayanmaktadır. Resûl-i Ekrem hurma ile mümin arasında benzerlik kurmuş, hurmanın çekirdeğine varıncaya kadar faydalı olması gibi müminin de her zaman faydalı işler yaptığını söylemiştir (ʿUmdetü'l-ḳārî, XXI, 84). Tahnîk uygulamasıyla çocuğun ruh ve beden açısından sağlıklı olması hedeflenmekte, duasından bereket umulan sâlih bir kul tarafından karakter eğitiminin ilk adımı atılan çocuğun midesine de ilk defa helâl ve tatlı bir besinin girmesi arzulanmaktadır. Tahnîk yapan kimse erkek veya kadın olabilir, ancak onun sâlih ve nezih bir kişi olmasına ve hastalıklı bulunmamasına dikkat edilmelidir. Günümüzde tahnîk uygulaması Türkiye'de ve çeşitli İslâm ülkelerinde farklı isimler altında ve değişik biçimlerde sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 451-452; Lisânü'l-ʿArab, "ḥnk" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥnk" md.; Müsned, VI, 212; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 433-434; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), I, 53; III, 206, 207, 242, 285, 291, 450; V, 471; Nevevî, Şerḥu Müslim, XIV, 122-128; İbn Kayyim el-Cevziyye, Tuḥfetü'l-mevdûd bi-aḥkâmi'l-mevlûd (nşr. Abdülmün'im el-Ânî), Beyrut 1403/1983, s. 23-24; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire, ts. (İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye), IX, 107; XXI, 84; Orhan Acıpayamlı, Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü, Erzurum 1961, s. 66; Ali el-Ahmedî, et-Teberrük: Teberrükü'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn bi-âs̱âri'n-nebî ve'ṣ-ṣâliḥîn, Beyrut 1403/1983, s. 19-24; Levent Öztürk, Hz. Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri, İstanbul 2001, s. 118; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 445; Muhammed Ensârî, "Taḥnîk", DMT, IV, 177-178; "Taḥnîk", Mv.F, X, 276-277; Günay Tümer, "Bereket", DİA, V, 487-489.

Zekeriya Güler

TAHRAN

(تهران، طهران)

İran İslâm Cumhuriyeti’nin başşehri.

Kuzey İran’da Elburz sıradağlarının hemen güneyinde denizden ortalama 1150 m. yükseklikte kurulmuştur. Adı Ortaçağ kaynaklarında umumiyetle Tihrân, bazan Tehrân-Tahrân şeklinde kaydedilmiştir. Adının nereden geldiği ve bu yerleşim yerinin ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. X. yüzyıl İslâm coğrafyacılarından İstahrî’nin Mesâlikü’l-memâlik adlı eserinin farklı nüshalarında Behzân veya Behrân şeklinde geçen yerleşim yerinin Tahran ile ilişkisinin olup olmadığı tartışmalıdır. Bununla birlikte XII. yüzyıl müelliflerinden Sem‘ânî tarafından 261’de (875) Askalân’da vefat ettiği kaydedilen (el-Ensâb, VIII, 275) muhaddis Ebû Abdullah Muhammed b. Hammâd’ın “Tihrânî Râzî” nisbesini taşıması Tahran’ın yerleşim yeri olarak en geç III. (IX.) yüzyıldan beri mevcut olduğunu göstermektedir. Tahran’ın yaklaşık 6 km. güneydoğusunda bulunan Rey (Rhages) kalıntılarının kuzeyinde yer alan Çeşme-i Alî tepesi ve Elburz dağları eteklerinde Kaytariye tepelerindeki arkeolojik buluntular Tahran’ın yakın çevresinde yerleşik hayatın oldukça eskilere uzandığını ortaya koymaktadır. Tahran adı kaynaklarda VI. (XII.) yüzyıldan itibaren sıkça geçmeye başlar. İbnü’l-Belhî, Fars eyaletindeki Gevâr’dan bahsederken narının tıpkı Tihran narı gibi olduğunu belirtir (Fârsnâme, s. 134). Aynı bilginin Sem‘ânî tarafından tekrarlanması dikkat çekicidir. Râvendî, Irak Selçuklu Hükümdarı Sultan Arslanşah b. Tuğrul’un

annesinin 7 Receb 561 (9 Mayıs 1166) tarihinde Rey’den Nahcıvan’a giderken Tahran’ın yukarı kısmında konakladığını yazmaktadır (Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 293). Tahran’la ilgili daha dikkate değer bir tasvir yaklaşık 618 (1221) yılında bölgeden geçen Yâkūt el-Hamevî’de görülür. Müellifin verdiği bilgiye göre Tahran bu sırada on iki mahalleden oluşan büyük bir köy durumundadır. Evler genellikle yer altına inşa edilmiştir. Yerleşim yerinin etrafı bağ ve bahçelerle çevrilidir (Muʿcemü’l-büldân, IV, 58-59).

Tahran, Rey'in Moğollar tarafından tahrip edilmesinden (617/1220) sonra şehir halkından bazılarının göç ederek buraya yerleşmesiyle gelişme gösterdi. Zekeriyyâ el-Kazvînî büyük bir köy olarak nitelediği Tahran'da pek çok ağaç, bağ ve bahçe bulunduğunu kaydetmektedir. Tahran adı İlhanlı kaynaklarında zaman zaman küçük bir yerleşim yeri diye geçer (Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, III, 181, 287). XIV. yüzyılın ortalarında Hamdullah el-Müstevfî Tahran'ı muteber bir kasaba olarak zikreder. Müellif bu kasabanın havasının Rey'den daha güzel olduğunu söyler (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 55). Tahran, Abdullah b. Muhammed b. Kiyâ el-Mâzenderânî tarafından yaklaşık 765 (1363) yılında kaleme alınan Risâle-i Felekiyye adlı eserde (s. 155) 750 (1349) yılına ait bütçe içerisinde görülmektedir. Söz konusu bütçede Tahran, vergi gelirleri Rey idarî birimine dahil olan toplam on bir yerleşim yerinden biri olarak kaydedilmiştir. İspanyol seyyahı Don Ruy Gonzales de Clavijo, Semerkant'a giderken 1404'te Tahran'dan geçmiştir. Müellifin verdiği bilgilerden bu dönemde şehrin surlarının bulunmadığı anlaşılmaktadır (Embassy to Tamerlane, s. 167). Ortaçağ'da Tahrânî nisbesiyle anılan âlimler arasında muhaddis Ebû Abdullah Muhammed b. Hammâd'ın adı zikredilebilir (Sem'ânî, VIII, 274-275).

Safevîler devrinden itibaren Tahran gittikçe önem kazandı. Rızâ Kulı Han'ın naklettiğine göre Safevîler'in atası Seyyid Hamza'nın mezarı Tahran'ın güneydoğusundaki Şah Abdülazîm Türbesi yakınlarında idi. Buna batıda Osmanlı, doğuda Özbek tehdidi karşısındaki elverişli konumu da eklenince Tahran'ın etrafını Şah I. Tahmasb surlarla çevirtti ve bir pazar yeri inşa ettirdi. Şehri çeviren surlarda dört ana kapı ve 114 burç bulunmaktaydı. II. Şah İsmâil'in yerine tahta çıkmak isteyen Şehzade Hasan Mirza 985 (1577) yılında bu şehirde idam edildi. Şah I. Abbas 998'de (1589-90) Özbekler'e karşı sefere çıkarken Tahran'da hastalandığı ve bu durumdan istifade eden Özbekler Meşhed'i ele geçirdiği için Tahran bu dönemde bir süre uğursuz sayıldı. 1618 yılında Pietro della Valle, Tahran'ın Kâşân'dan daha küçük olduğunu ve beylerbeyinin burada ikamet ettiğini belirtmektedir. Sir Thomas Herbert 1627'de ziyaret ettiği Tahran'ın nüfusunu yaklaşık 3000 hâne diye vermektedir. Avrupalı seyyahların yazdığına göre Tahran, Afgan istilâsı esnasında Afganlılar'a direnerek onlara ağır kayıplar verdirdi; ancak sonunda şehir düştü. Afganlılar, 1141'de (1728) Mihmândûst savaşını kaybedince Tahran'da büyük katliam yaparak İsfahan'a döndüler. 1173 (1760) yılında Kerim Han Zend,

muhtemelen ileride devlet merkezi şeklinde kullanılması düşüncesiyle Tahran'da hükümet binaları, divanhane, saray, harem ve muhafızla için yapılar inşa ettirdi. Senîuddevle bunlara bir bahçe ekledi. Fakat Kerim Han Zend'in daha sonra Şîraz'ı başşehir edindiği görülmektedir. Kerim Han Zend'in 1193'te (1779) ölümünün ardından Ağa Muhammed Han Kaçar, devlet merkezi haline getirdiği Tahran yakınlarındaki Rey'de önemli bir dinî merkez olan Şah Abdülazîm semtinde tahta çıktı. Ancak Ca'fer Han Zend, 1200 (1786) yılında Fars'tan hareketle savaşmadan Tahran'a girdi ve burasını başşehir yaptı. Tahran, Zendler'in ardından Kaçarlar'ın da başşehri oldu ve bu durum günümüze kadar devam etti. Mescidi Şah Camii, Sipehsâlâr Camii ve Medresesi, Gülistan Sarayı devrin önemli yapılarıdır.

Tahran, XIX. yüzyıl başlarındaki Fransız-İngiliz rekabeti döneminde her iki devletten gelen elçiler tarafından ziyaret edildi. Şehir, Nâsırüddin Şah'ın uzun iktidarı zamanında (1848-1896) gelişme imkânı buldu. Eski hendekle surlar ortadan kaldırılarak şehre sekizgen bir şekil verildi. İplik, silâh, kâğıt, kibrit ve şeker fabrikaları kuruldu. Eğitimi yaymak amacıyla yeni medreseler açıldı. Tahran, Meşrutiyet devrinden itibaren gelişmesini devam ettirerek bütün İran'ın gerçek anlamda siyasî ve kültürel başşehri oldu. I. Dünya Savaşı'nda Tahran ile Hazar denizi arasındaki bölge Rus hâkimiyetine girdi. General Muhammed Rızâ Han, 21 Şubat 1921 tarihinde Kazvin'de bulunan 2500 kadar Kazak askeriyle birlikte Tahran'a girerek idareyi ele geçirdi. 1923 yılı sonunda son Kaçar hükümdarı Ahmed Şah ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Gücü tamamen ele geçiren Rızâ Şah Pehlevî 25 Nisan 1926'da Tahran'da tahta çıktı.

Tahran'ın çehresi Rızâ Şah zamanında hızla değişti. 1930'da Belediye Kanunu, 1933 yılında büyük caddelerin inşası için yeni bir kanun çıkarıldı. Birbirini dikine

kesen geniş ve iki tarafı ağaçlıklı caddeler açılarak Tahran'a modern bir görünüm kazandırıldı. Kısa bir süre sonra bakanlık ve hükümet binaları inşa edildi. Tahran Üniversitesi (Kitâbhâne-i Millî), Mûze-i Îrân-ı Bâstân, Tahran Demiryolu İstasyonu ve Mihrâbâd Havaalanı bu dönemde hizmete girdi. Tahran II. Dünya Savaşı'nda Sovyet ve İngiliz askerleri tarafından işgal edildi. Şehir, 1943 yılında Franklin D. Roosevelt, Winston Churchill ve Joseph Stalin'in katılımıyla toplanan ve savaşın seyrini değiştiren önemli

kararların alındığı konferansa ev sahipliği yaptı. Tahran'ın fizikî yapısı XX. yüzyılın ikinci yarısında hızlı bir değişim daha geçirdi. Şehir bu devirde büyük bir metropole dönüştü. Muhammed Rızâ Şah'a göre Gülistan Sarayı'nın büyük bir kısmı, Takıyye-i Devlet, Tophâne Meydanı, surlar ve eski kale çağdaş bir şehre uygun binalar değildi. Bu yapılar 1950 ve 1960'lı yıllarda yok edilerek yerine modern binalar inşa edildi. Tahran pazarı ikiye bölündü. Büyük ve geniş caddelerin yapımı için birçok tarihî bina yıkıldı. Pek çok eski ve önemli İran bahçesi ortadan kaldırılıp yeni yerleşim alanları açıldı.

1979 yılındaki İslâm devrimi Tahran'ın fiziksel ve demografik yapısını önemli ölçüde etkiledi. Bu devirde pek çok gecekondu binası yasal statüye kavuştu ve kısa sürede bunlara yenileri eklendi. Muhammed Rızâ Şah Pehlevî zamanında başlanan bazı projeler durduruldu ve şehirde yer alan pek çok önemli caddenin adı değiştirildi. 1992 yılından itibaren bir imar planı yapılarak yeni caddeler ve kültür merkezleri açıldı. Tahran'ın kuzeyinde yer alan İlâhiye ve Niyâverân'da şehrin siluetini tamamen değiştiren yüksek binalar inşa edilmeye başlandı. Bu durum aynı zamanda eski zengin soyluların yerini yeni zenginlerin almasıyla şehrin sosyal dokusunu da önemli ölçüde değiştirdi. Tahran, İran-Irak Savaşı esnasında (1980-1988) tahribata mâruz kaldı ve pek çok kişi hayatını kaybetti. Savaştan kaçan milyonlarca insanın Tahran'a gelmesiyle şehrin nüfusu hızla arttı. Savaştan sonra şehirde Sovyet tipi ucuz apartman binaları yapılmaya başlandı. Bu gelişme pek çok eski ev ve mahallenin yok olmasına sebep oldu. Tahran'a ait eski mimarinin tipik örneklerini bugün ancak Fer-mâniye, Zaferâniye, Niyâverân ve Şehrekigarp'ta görmek mümkündür.

Tahran'ın fiziksel yapısı gibi demografik yapısı da hızlı bir değişim gösterdi. Şehrin nüfusu 1268'de (1852) yapılan sayımda 155.736 kişiydi (Âmâr-i Dârü'l-ẖilâfe-yi Tahrân, s. 346, 355). Nüfus XX. yüzyılın başlarından itibaren hızla artarak 1922'de 210.000, 1940'ta 540.000, 1956'da 1,5 milyon, 1966'da 3 ve 1986'da 6 milyona ulaştı. Bu hızlı artış devam ederek 1996'da 6.759.845'e, 2009 yılının ortalarında 8.250.000'e yükseldi. Şehir XIX. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle Azerbaycan'dan, 1970'li yıllardan itibaren Güneybatı İran'dan büyük oranda göç aldı. Tahran günümüzde İran'ın sosyal, ekonomik ve kültürel hayatında çok önemli bir yere sahiptir. Tahran Üniversitesi İran'ın önde

gelen üniversitelerinden biri olup 1934 yılında dört fakülteyle (Tıp, Hukuk ve Siyasal Bilgiler, Edebiyat, Bilimler) öğretime başladı. Ardından Mühendislik, İlâhiyat, Güzel Sanatlar, Veterinerlik, Ziraat, Diş Hekimliği, Eczacılık, Eğitim, İdarî Bilimler, Orman, İktisat gibi yeni fakülteler açıldı (geniş bilgi için bk. EIr., IX, 140-156). Şehirde gıda, makine yapımı, otomotiv sanayii en başta gelen faaliyetlerdir. Bugünkü İsfahan eyaletine bağlı Necefâbâd'da yer alan eski bir kasaba Tahran adını taşımaktaydı. Muhaddis Ebû Sâlih Ukayl b. Yahyâ et-Tahrânî (ö. 258/872), Ebû Bekir İbrâhim b. Süleyman, Saîd b. Mihrân b. Muhammed, Ali b. Rüstem b. Mityâr ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed daha az bilinen bu kasabaya mensuptur (Sem'ânî, VIII, 271-272; Yâkūt, IV, 58).

BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 209; İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. le Strange - R. A. Nicholson), London 1921, s. 134; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 271-275; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 293; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 58-59; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1848, s. 228; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, 181, 287; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 55; R. G. de Clavijo, Embassy to Tamerlane: 1403-1406 (trc. G. le Strange), London 1928, s. 167; Abdullah b. Muhammed el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye (nşr. W. Hinz), Wiesbaden 1952, s. 155; M. Hasan Han, Mir'âtü'l-büldân (nşr. Abdülhüseyin Nevâî - Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1367, I, 823-951; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 216-218, 229; Maḳālât-ı ʿAllâme Ḳazvînî (nşr. Abdülkerîm Cerbezedâr), Tahran 1362, I, 128-132; Nâsır Necmî, Dârü'l-ẖilâfe-yi Tahrân, Tahran 1362; a.mlf., Tahrân-i ʿAhd-i Nâṣırî, Tahran 1367, tür.yer.; Âmâr-i Dârü'l-ẖilâfe-yi Tahrân: Esnâdî ez Târîẖ-i İctimâʿî-yi Tahrân der ʿAṣr-ı Ḳācâr (nşr. Sîrûs Sa'dvendiyân - Mansûre İttihâdiyye [Nizâm Mâfî]), Tahran 1368, s. 346-355; Ca'fer Şehrî, Târîẖ-i İctimâʿî-yi Tahrân der Ḳarn-i Sîzdehum, Tahran 1367-68, I-VI, tür.yer.; Mahmûd Tâlekānî, Cemʿiyyet, Mütâlaʿât-i Câmiʿaşinâsî-yi Şehr-i Tahrân, Tahran 1370/1992, s. 3-18; V. Barthold,

Teẕkire-yi Coġrâfiyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372/1993, s. 151-152; Chahryar Adle - Bernard Hourcade, Tahrân, Pâyitâḫt-i Divîst Sâle (trc. Ebü'l-Hasan Servkad Mukaddem v.dğr.), Tahran 1375/1997; B. Hourcade, “Tihrān”, EI² (İng.), X, 493-496; Muhsin Mu‘temedî, Coġrâfiyâ-yi Târîḫî-yi Tahrân, Tahran 1381/2002, s. 251-253, 472-483; P. Dagradi, “Due capitali nella steppa: Ankara e Tehran”, Rivista Geografica Italiana, III, Firenze 1963, s. 271-306; V. Minorsky, “Tahran”, İA, XI, 658-667; a.mlf., “Tihrān”, EI² (İng.), X, 483-487; C. E. Bosworth, “Tihrān”, a.e., X, 482-483; a.mlf., “Faculties”, EIr., IX, 156; J. Calmard, “Tihrān”, EI² (İng.), X, 487-493; Muhammad-Hasan Mahdavī

Ardabīlī, “Faculties of The University of Tahran”, EIr., IX, 140-142; Mortazā Momayyez, “Faculties”, a.e., IX, 142-143; Ahmad Ashraf, “Faculties”, a.e., IX, 143-146; Ahmad Tafazzolī, “Faculties”, a.e., IX, 146-149; Yūnos Karāmatī, “Faculties”, a.e., IX, 149-156; Hasan Enûşe, “Tahrân”, DMT, V, 176-180; Ferzâne Sâsânpûr v.dğr., “Tahrân”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 705-753.

Esko Naskali - Osman Gazi Özgüdenli

TAHRÎC

(التخريج)

Hadislerin aslî kaynaklarını ve isnadlarını belirleme yöntemi.

Sözlükte “çıkmak” anlamındaki hurûc kökünden türeyen ve “çıkarmak, hüküm elde etmek” mânasına gelen tahrîc kelimesi hadis ilminde üç anlamda kullanılır. 1. Bir hadisi isnadıyla birlikte bir kitaba alıp nakletmek. Bu anlam, daha çok ilk dönem müelliflerinin derledikleri hadislerden kitap oluşturma faaliyetlerini ifade eder. 2. Belirli kitaplardan seçilen hadislerle yeni bir kitap meydana getirmek. 3. Bir eserde Hz. Peygamber’e veya sonraki iki nesle isnad edilen rivayetlerin temel kaynaklardaki yerlerini göstermek, bunların isnad ve sıhhat açısından durumuna işaret etmek. Tahrîcin ileriki dönemlerde yerleşik hale gelen bu son anlamı özellikle IV. (X.) yüzyıldan sonra isnadların uzaması, çeşitli ilim dallarına ait eserlerde kullanılan hadislerin kaynağına işaret etmeye verilen önemin giderek azalması gibi sebeplerle yaygınlık kazanmıştır. Tahrîc yapana muharric, hadisin kaynağına veya râvisine mahrec denir. Tahrîc sonunda oluşan eserler de tahrîc adıyla anılır.

Hadis edebiyatının önemli bir türü olan tahrîc, aynı zamanda diğer ilim dallarına ait literatürün hadis ilmi açısından denetlenmesini sağlar. İçinde hadis kullanılan herhangi bir eserle aslî hadis kaynakları arasında ilişki kuran tahrîcin amacı muhtelif İslâmî ilimlere dair eserlerde dağınık halde bulunan hadislerin tesbiti, bunların isnadı ve metninin değerlendirilmesidir. Bu sebeple tahrîc literatürünün hadise bazan tenkit literatüründen daha fazla hizmet ettiği söylenebilir. Tahrîcin faydaları hem isnad hem metin incelemesi alanlarında görülür. İsnad incelemesi alanındaki faydalarından biri hadisin bütün tariklerinin bir araya getirilip karşılaştırılmasıdır. Böylece isnadın niteliği ve ayrıntıları görülür, hadisin sıhhatine dair hüküm vermede etkili olan şâhid ve mütâbi‘ rivayetler bilinir, hadisle amel edilip edilmeyeceği yönünde bir kanaat hâsıl olur. İsnadda geçen râviler müphem ise kimlikleri, değilse tedlis veya ihtilât gibi kusurlarla muallel olup olmadıkları gibi hususlar tahrîc sonucunda ortaya çıkar. Metin alanındaki

faydası hadis metninde geçen ve kolayca anlaşılmayan garîb bir lafzın başka bir tarikte açıklanmış olmasıdır. Ayrıca ihtisar, kalb, tashif, tahrif, lahn, idrâc ve ziyâde gibi râvilere ait hata, vehim ve tasarruflar yine tahrîc neticesinde öğrenilir. Nâsih ve mensuh rivayetlere vâkıf olmak, hadislerin vürûd sebeplerine ulaşmak, mâna ile rivayet edilip edilmediğini belirlemek ve metin farklılıklarını ortaya çıkarmak, hadisi istinsah edenlerin düştüğü hataları tesbit etmek, illetleri ortaya çıkarmak da tahrîc sayesinde mümkün olur. Tahrîc, âlimlerin isnad ve hadis hakkındaki hükümlerinden hareketle onların mezheplerini ve hadis değerlendirme usullerini bilmeye de imkân tanır. Bu bilgiler, tahrîcin özellikle hilâf ve cedel maksatlı veya bir muhalefet aracı olarak kullanıldığı durumlarda hadisi daha iyi anlamaya katkı sağladığı gibi onun sıhhat derecesiyle ilgili ipuçlarını da içerir. Aynî ve İbn Hacer'in Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine yazdıkları şerhlerde görüldüğü gibi hadislerin tahrîcinde ve değerlendirilmesinde mezhep mensubiyetinin de etkili olabildiğini ortaya koyan bu durum tahrîcin bazan asıl amacı dışında kullanıldığını gösterir. Hadisleri senedsiz zikredilen bazı önemli eserlerin değer kaybına uğradığı zannı da tahrîcle ortadan kalkar.

Hadis İlimlerinin Şubesi Olarak Tahrîc. Usulü ve kaideleri hadis ilmiyle beraber doğmuş olan tahrîc isnad ve metin incelemesinden meydana gelen hadis tenkit sürecinin bir başlangıcıdır. Bir teknik denetim mekanizması olduğu için tahrîci "fen" (ilim ve bilgi kolu) kelimesiyle ifade etmek ve hadis ilimlerinin bir şubesi olarak değerlendirmek mümkündür. Hadis ilimlerinin pek çoğuyla ilişkili olan tahrîc, bir konudaki rivayetleri çeşitli tarikleriyle görmeyi gerektirdiği için hadislere küllî bir bakış açısıyla yaklaşmaya ve onları kapsamlı biçimde değerlendirmeye imkân verir. Rivayetleri birleştirme yönteminin sağladığı imkânlarla râvilerin durumlarını belirlemeye yarayan hadis ilimlerine yakınlığı düşünüldüğünde tahrîcin hadis tenkidiyle olan münasebeti ortaya çıkar.

Tahrîc Usulleri. Tahrîc için geliştirilen usullerin uygulanmasında hadisin isnadında veya metnindeki bir vasfın bilinmesi önem taşır. Meselâ hadisin ilk râvisi olan sahâbî biliniyorsa müsnedlere ve Mizzî'nin Tuḥfetü'l-eşrâf'ı gibi sahâbî isimlerine göre alfabetik eserlere, sahâbîden sonraki râvi biliniyorsa merâsil kitaplarına, isnaddaki bir râviden hareket edilecekse cerh-ta'dîl ve ricâl kitaplarına, müellifin ilk hocası konumundaki râvi belli ise mu'cem ve meşyeha türü eserlere başvurulabilir. Hadisin metni esas

alınıyor ve ilk kelimesi biliniyorsa etrâf kitapları ile miftah ve fihristlere, metindeki herhangi bir lafzın bilinmesi durumunda el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî gibi eserlere, hadisin konusu üzerinden araştırma yapılacaksa câmi, musannef ve sünenlerle Miftâḥu künûzi's-sünne gibi fihristlere müracaat edilebilir. Hadisin sıhhati hakkında daha önce verilmiş bir hüküm esas alınmak suretiyle de tahrîc yapılabilir. Meselâ mevzû olduğu söylenen bir hadis için öncelikle mevzûat kitaplarına, meşhur bir hadis için meşhur hadislere dair literatüre bakmak gerekir.

Tahrîc Kaideleri. 1. Tahrîci yapılan hadisin senedi zikredilir ve yer aldığı aslî kaynaklar belli bir düzene göre sıralanır. 2. Hadisin muttasıl veya münkatı' diğer bütün tarikleri, mütâbi' ve şâhid rivayetleri, âlî ve nâzil isnadları, bedel, müsâvat ve musâfahaları toplanır. Muallak tariklerinin isnadları mümkünse vasledilir. Bütün tariklerinin kesiştiği bir râvi (medâr) varsa zikredilir. 3. Hadisin isnadındaki incelikler belirtilir ve râvilerinin cerh ve ta'dîl açısından durumları hakkında mütekaddimîn âlimlerinin değerlendirmeleri aktarılır. 4. İsnad incelemesinin ardından hadisin farklı tariklerine ait metinler karşılaştırılıp bunlar arasındaki farklar ve ortak noktalar belirlenir. 5. Metindeki garîb ve müphem lafızlar açıklanarak hadisteki şâz ve illetli hususlar gösterilir. 6. Âlimlerin hadisin sıhhat açısından durumu hakkındaki görüşleri zikredilir. 7. Elde edilen bütün bilgiler değerlendirilip hadisin sıhhat derecesi (hükmü) ortaya konur.

Literatür. Tahrîc bağlamında hadisleri kaynağına ilk defa Tirmizî'nin (Abdülmevcûd M. Abdüllatîf, I, 142-143) veya Nevevî'nin (Münâvî, I, 21) nisbet ettiği kaydedilmekle birlikte bazı çağdaş araştırmacıların aktardığı genel kanaate göre bu konunun öncüleri arasında Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Hatîb el-Bağdâdî yer almaktadır (Bekkâr, s. 18-19). İlk tahrîc eserleri içinde Beyhakī'nin Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Ümm'ü (Brockelmann, GAL, I, 447; Suppl., II, 619), Hatîb el-Bağdâdî'nin Şerîf Ebü'l-Kāsım Ali b.

İbrâhim el-Hüseynî'nin el-Fevâʾidü'l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 698) ve Ebü'l-Kāsım Yûsuf b. Muhammed el-Mehrevânî'nin yine el-Fevâʾidü'l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib (nşr. Halîl b. Muhammed el-Arabî, Riyad 1419/1998; nşr. Suûd b. Îd b. Umeyr el-Cerbûî, Medine 1422/2002) adlı eserleri üzerine yaptığı tahrîcler ile

talebesi Ebû Muhammed Ca‘fer b. Ahmed es-Serrâc’ın rivayetlerini tahrîc ettiği el-Fevâ᾽idü’l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥu’l-ʿavâlî’si (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 944), Hâzimî’nin Taḫrîcü eḥâdîs̱i’l-Mühez̠z̠eb li’ş-Şîrâzî’si (Mahmûd et-Tahhân, s. 16) zikredilmektedir. Mergīnânî’nin el-Hidâye’si üzerine Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî’nin Naṣbü’r-râye’si, Gazzâlî’nin İḥyâ᾽ü ʿulûmi’d-dîn’i üzerine Zeynüddin el-Irâkī’nin el-Muġnî ʿan ḥamli’l-esfâr’ı (Kahire 1332, 1348, el-İḥyâ᾽ ile birlikte) ve Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî’nin eş-Şerḥu’l-kebîr’i üzerine İbnü’l-Mülakkın’ın el-Bedrü’l-münîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i’ş-Şerḥi’l-kebîr’i ile (nşr. Cemâl Muhammed Seyyid, I-III, Riyad 1414/1993; nşr. Mustafa Ebü’l-Gayt Abdülhay v.dğr., I-X, Riyad 1425/2004) İbn Hacer el-Askalânî’nin el-Bedrü’l-münîr’i ihtisar edip bazı ilâvelerle oluşturduğu Telḫîṣü’l-ḥabîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i’r-Râfiʿiyyi’l-kebîr’i (Hint 1303/1885; Riyad 1384/1964; nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Kahire 1384/1964; nşr. Şa‘bân Muhammed İsmâil, Kahire 1399/1979; Muḫtaṣarü’l-Bedri’l-münîr ile birlikte, Beyrut 1407/1987; el-Mecmûʿ: Şerḥu’l-Mühez̠z̠eb ile birlikte, Kahire 1344-1352) meşhur tahrîc örneklerindendir. Klasik tahrîc eserlerinin altın çağı olan VIII (XIV) ve IX. (XV.) yüzyıllarda Alâeddin İbnü’t-Türkmânî, Abdullah b. Yû-suf ez-Zeylaî, İzzeddin İbn Cemâa, Tâceddin es-Sübkî, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Abdülkādir el-Kureşî, Bedreddin ez-Zerkeşî, Ebü’l-Meâlî Sadreddin el-Münâvî, İbnü’l-Mülakkın, Zeynüddin el-Irâkī, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Kutluboğa gibi âlimler tahrîcler yazmıştır. Sonraki yüzyıllarda Şemseddin es-Sehâvî, Süyûtî, Ali el-Kārî, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Abdülkādir el-Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, İbn Himmât ve Ebü’l-Alâ el-Irâkī bu geleneği sürdürmüştür. Çağdaş dönemde tahrîc çalışmaları yapan âlimler arasında Muhammed el-Hût, Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, Keşmîrî, Ahmed Muhammed Şâkir, Ebü’l-Feyz İbnü’s-Sıddîk, Abdülfettâh Ebû Gudde, Beşîr Subhî Beşîr, Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, Şuayb el-Arnaût, Abdülkādir el-Arnaût, Beşşâr Avvâd Ma‘rûf ve Nâsırüddin el-Elbânî gibi isimleri saymak mümkündür.

İlk dönem hadis âlimleriyle müteahhir hadis âlimlerinin yaptığı tahrîcler arasında kaidelerin kabulü ve uygulanması noktasında mevcut bazı farklılıklar, hadis tenkitçisinin yaşadığı zaman içindeki ekonomik ve sosyal sebeplerle mezhep mensubiyetinden kaynaklanmaktadır. Râvinin halini yeterli bulup bulmama, sika râvinin yaptığı ziyadeyi makbul sayıp

saymama, rivayet tariklerinin çokluğunun hadise olan etkisi, metin ve isnad incelemelerinin keyfiyeti, meçhul râviyi değerlendirmedeki farklılıklar, hadislere şahit getirme meselesinin, isnaddaki inkıtaın ve mezhep taassubunun hükme tesiri ve tecrübe yetersizliği gibi sebepler hüküm farklılığı üzerinde etkili olmuştur.

Tahrîc usulüne dair kitaplar arasında Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk'ın Ḥuṣûlü't-tefrîc bi-uṣûli'l-ʿazvi ve't-taḫrîc'i (Riyad 1414/1994), Mahmûd et-Tahhân'ın Uṣûlü't-taḫrîc ve dirâsetü'l-esânîd'i (Halep 1398; Riyad 1403/1983), Abdülmevcûd Muhammed Abdüllatîf'in Keşfü'l-lis̱âm ʿan esrâri taḫrîci ḥadîs̱i seyyidi'l-enâm'ı (I-II, Kahire 1404/1984), Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd'in et-Teʾṣîl li-uṣûli't-taḫrîc'i (Riyad 1413), Velîd Hasan el-Ânî'nin Menhecü dirâseti'l-esânîd ve'l-ḥükmü ʿaleyhâ'sı (Amman 1999), Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî'nin Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh'ı (Kahire 1987) sayılabilir. Ayrıca isnad ve ricâle dair pek çok kitapta tahrîc usulüyle ilgili bilgilere rastlamak mümkündür. Günümüzde bilgisayar programları ve internet siteleri üzerinden de tahrîc yapılabilmektedir. Daha çok Arap dünyasında hazırlanan İslâmî ilimlerle ilgili bilgisayar programları aranan bilgiye kısa zamanda ulaşmayı sağlamaktadır. Çok sayıda kitap ihtiva etmesi, kullanım hızı ve kolaylığına bağlı olarak isnad, metin ve hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelerin hepsine birden ulaşmaya imkân tanıması, bilgilerin görsel malzemeyle desteklenmesi, matbu eserlerin yanında yazma eserleri de içermesi bu programların olumlu yanlarındandır. Öte yandan söz konusu programlarda bazan kitap isimlerine dikkat edilmemesi, bazı kaynakların farklı bir yerde gösterilmesi, bazı kayıtlarda basım hatalarının ve yanlış bilgilerin yer alması, kullanılan kitapların cilt ve sayfa numaralarının matbu nüsha ile uyuşmaması, bazı kitapların mukaddimelerinin çıkarılmış olması gibi eksiklikler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "ḫrc" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫrc" md.; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad

1403/1983, II, 212, 280, 282, 290, 295; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 90-91, 253; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 38-41, 47-48; II, 118, 277, 370, 382; III, 249-250, 299-300; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, I, 20-21, 27; Brockelmann, GAL, I, 447; Suppl., II, 619; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 196, 268; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1392/1972, s. 20-21, 49-55, 454; Abdülmevcûd M. Abdüllatîf, Keşfü'l-lis̱âm ʿan esrâri taḫrîci ḥadîs̱i seyyidi'l-enâm, Kahire 1984, I, 142-143; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh, Kahire 1987, s. 11-24; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, et-Teʾṣîl li-uṣûli't-taḫrîc, Riyad 1413, I, 51-53, 68-80, 87, 89; Mahmûd et-Tahhân, Uṣûlü't-taḫrîc ve dirâsetü'l-esânîd, Riyad 1996, s. 8-9, 12, 16; M. Mahmûd Bekkâr, ʿİlmü taḫrîci'l-eḥâdîs̱, Riyad 1996, s. 12-13, 15-19, 26-29; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara 1997, s. 15, 94, 182-185, 196-198; Hamza Abdullah el-Melîbârî - Sultân Sened el-Akâyile, Keyfe nedrusü ʿilme taḫrîci'l-ḥadîs̱, Amman 1998, s. 16, 18-30; Addâb Mahmûd Hameş, Muḥâḍarât fî ʿilmi taḫrîci'l-ḥadîs̱ ve naḳdih, Amman 1420/2000, s. 35-52; Hâlid b. Muhammed Mahmûd eş-Şermân, eṣ-Ṣınâʿatü'l-ḥadîs̱iyye fî kitâbi Şerḥi'l-âs̱âr, Riyad 1424/2003, s. 71-76; Ahmed Ürkmez, "Bir Muhalefet Aracı Olarak Tahrîc", Hadis Tetkikleri Dergisi, II/2, İstanbul 2004, s. 87-106; M. Yaşar Kandemir, "Hadîs", DİA, XV, 52-53; a.mlf., "Hatîb el-Bağdâdî", a.e., XVI, 458; Bilal Aybakan, "Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed", a.e., XXXIV, 395.

Mehmet Görmez

TAHRÎC

(التخريج)

Mezhep birikimini kaynak sayan fıkhî bilgi elde etme süreci anlamında terim.

Sözlükte “çıkmasını sağlama, çekip çıkarma” anlamındaki tahrîc fıkıh literatüründe naklî şer‘î delillerin yanı sıra mezhep birikimini de kaynak kabul eden fıkhî bilgi elde etme sürecini belirtmek için kullanılır. Tahrîci yapan fakihe muharric denir. Mezhebe müntesip ictihad, tercih ve tahrîc mezhep içi fıkhî istidlâlin temel unsurlarını oluşturur. Tahrîc müctehidin naslar karşısında yürüttüğü faaliyete benzemektedir; ancak tahrîci gerçekleştiren fakih, nasların yanı sıra mezhep imamlarına ait olanlar başta gelmek üzere mezhebi temsil eden görüş ve metinlere dayanmaktadır.

Tahrîc mezhep birikimini hiyerarşik düzen içinde değerlendirdiğinden tahrîce

mesnet teşkil eden bir görüşün belirlenmesi onun aynı konudaki diğer görüşe/görüşlere tercih edildiğini zımnen ifade eder. Genellikle tahrîcin mezhebin ilk nesillerinden gelen fıkhî birikimin sükût ettiği meselelerde işletildiği kabul edilir. Ancak hakkında mezhep imamının görüşü bulunan meselelerde de tahrîc yapılabilir ve uygulamada bunun örnekleri vardır. Böylece mezhep imamının tercih edilmeyen görüşü yerine tercih edilen, fakat ilgili mesele hakkında hüküm koymayan başka bir görüşünden tahrîc yapılmaktadır. Fıkıh usulünden tamamen bağımsız bir tahrîc metodolojisinden bahsetmek mümkün değildir. Fıkıh usulünde söz konusu olan kıyas, istihsan, mefhum, iktizâ gibi kavram ve metotlar tahrîc faaliyetinin öncelikli vasıtalarıdır. Ancak tahrîc mezhep içi istidlâl kaynağı insan ürünü beyanlardan meydana geldiği için özellikle vahyi anlamak üzere geliştirilen vasıtalar tahrîc usulünde hemen hiç yer almadığı gibi fıkıh usulünde mevcut olsa da naslar hakkında kullanılmayan bazı kavram tahlilleri tahrîc usulünde önemli bir yer tutar. Tahrîc ile elde edilen fıkhî bilgi, bunun dayanağını oluşturan mezhep birikiminin temel karakteristiğini

yansıtan bir şekil ve mahiyete sahiptir. Bu bilginin meşruiyeti söz konusu birikimin delil değeri içinde saklıdır (Kaya, s. 35-36). Tahrîc bir yandan nasları, diğer yandan mezhep birikimini anlama ve değerlendirmeye yönelik çeşitli metot ve prensipleri fıkıh usulünün diliyle kullanan bir bilgi elde etme süreci olduğundan pek çok müellif tarafından bir ictihad türü kabul edilmiş ve tahrîci yapacak fakihin ictihad ehliyetini taşıması gerektiği vurgulanmıştır.

Tahrîcin mezheplerin teşekkülünün ardından ortaya çıkan bir gelişme olmadığı anlaşılmaktadır. Mezheplerin teşekkül sürecinde de tahrîce başvurulmuş ve bu tür uygulamalar tartışma konusu haline gelmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bazı görüşlerin aslında onun talebeleri tarafından tahrîcle elde edildiğine dair dikkat çekici kayıtlar bulunmaktadır (Cessâs, III, 192). Ancak mezheplerin oluşum sürecinin sona ermesiyle birlikte mezhep kavramına ve mezhebe intisap anlayışlarına dair sınırların belirlenmesi tahrîc uygulamalarının gerek kaynak gerek metot açısından kurumlaşmasını sağlamıştır. Tahrîc fıkıh usulü ve fürû-i fıkıh literatürünün inşasında çok önemli bir role sahiptir. Fıkıh usulünde tartışılan birçok mesele hakkında mezheplerin ilk nesillerini teşkil eden imamların görüşlerini tesbit için tahrîce başvurulduğu anlaşılmaktadır. Her fıkıh mezhebi kendi fıkıh usulünü tahrîc sayesinde geliştirmiştir. Mezhep imamlarının görüşlerini bütün fıkıh sahasının problemlerine cevap verecek şekilde genişletmek, mezhebi temsil eden görüşler bütününde fıkıh sistematiği açısından görülen boşlukları doldurmak ve gelişen fıkıh terminolojisiyle yeniden ifadelendirmek tahrîc uygulamalarının ürünüdür. Fıkıh şerhleri tahrîc örneklerinin yoğun görüldüğü literatürdür.

Fıkıh usulü literatüründe tahrîc tartışmaları umumiyetle ictihada dair bölümler içinde yer almaktadır. Bu çerçevede en sık işlenen konu, tahrîcle elde edilen bilginin bu tahrîcin kaynağı olan görüşün sahibine izâfe edilmesiyle ilgilidir. Mezhep imamına ait bir görüşün kaynak kabul edilmesi suretiyle elde edilen tahrîc ürünü bilginin o mezhep imamının görüşü olarak vazedilmesi fıkhî görüş kavramının sınırları hakkında bir tartışma başlatmıştır. Bir müctehide ait ifadenin açık anlamı dışında hangi anlam kümesini kapsadığı hakkındaki tartışma pek çok fıkıh usulü eserinde tahrîc metotlarının işlendiği bölümlere dönüşmüştür (Kaya, s. 69-76, 85-86). Ayrıca mezheplerin teşekkülünden sonra gelişen fıkhî istidlâl türlerini

tasnif için kaleme alınan tabakat kitaplarında bir yandan tahrîc kavramının tanımı tartışılmış, diğer yandan muharriclerin hangi sıfatları taşıması gerektiği üzerinde durulmuştur (bk. ASHÂBÜ’t-TAHRÎC).

Bazı çağdaş yazarlar tahrîcin üç türünün olduğunu ifade eder: Fer‘î hükümlerden kaide elde etmek (tahrîcü’l-usûl mine’l-fürû‘), kaidelerden fer‘î hüküm elde etmek (tahrîcü’l-fürû‘ ale’l-usûl), fer‘î hükümlerden fer‘î hüküm elde etmek (tahrîcü’l-fürû‘ ale’l-fürû‘) (Bâhüseyin, s. 6, 8, 19-23, 51, 186; Ahmad, s. 2-3). Bu türler açıklanırken kullanılan “kaideler” (usul) kelimesinin kapsamına fıkıh usulü kaidesi ve küllî kaidenin yanı sıra çoğunlukla fürû-i fıkha ait zâbıtların dahil edildiği anlaşılmaktadır. Tasnifteki “fürû‘” kelimesi kaide kavramına nisbetle daha dar kapsamlıdır ve somut hükümleri belirtmektedir. Bu tasnifin mezhep birikimiyle tahrîc neticesinde elde edilen bilgi arasındaki şümul ve tazammun ilişkisine işaret ettiğini, fakat tahrîcin metotları ve kaynaklarını ele almadığını, dolayısıyla türlerini de ifade etmediğini belirten Kaya’ya göre (Mezheplerin Teşekkülünden Sonra, s. 38) tahrîcde kullanılan metotlar, kapsamları açısından farklı iki önerme arasındaki ilişkinin türlerine yahut benzer bir mantık işlemine indirgenemez.

Tahrîcin kaynakları ile tahrîc neticesinde elde edilen bilgiler arasındaki irtibatı konu edinen bazı eserler kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar, kavâid ve fürûk eserleri gibi fürû-i fıkıh sahasındaki mesele ve görüşlerin birbiriyle ve bir kısmı fıkıh usulü literatüründe ele alınan daha üst kavramlarla arasındaki ilişkileri göstermeyi hedeflemektedir. VII. (XIII.) yüzyılda ortaya çıktığı anlaşılan söz konusu eserlerin aynı dönemde kaleme alınan kavâid ve fürûk çalışmaları gibi didaktik amaçlı olduğu söylenebilir (a.g.e., s. 37). Şehâbeddin ez-Zencânî’nin Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl’ü, İsnevî’nin et-Temhîd fî taḫrîci’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl ve el-Kevâkibü’d-dürrî fîmâ yeteḫarrecü ʿale’l-uṣûli’n-naḥviyye mine’l-fürûʿi’l-fıḳhiyye’si, İbnü’l-Lahhâm el-Ba‘lî’nin el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾidü’l-uṣûliyye ve mâ yeteʿallaḳu bihâ mine’l-aḥkâmi’l-ferʿiyye’si, Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî’nin Miftâḥu’l-vüṣûl ilâ binâʾi’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl’ü bunlar arasında sayılabilir. Modern İslâm düşüncesinde her ne kadar mezheplerden bağımsız ictihadın gerekliliğine sürekli vurgu yapılmışsa da modern problemler karşısında çözüm üretmek isteyen İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu yoğun biçimde tahrîce başvurmuştur. Özellikle günümüzde borçlar hukukundan

ticaret hukukuna, iktisattan tıbba kadar pek çok alanda ortaya çıkan sorunlara önde gelen İslâm hukukçularının getirdiği çözümler, fıkıh mezheplerinin literatüründe yer alan belirli görüşlerden elde edilmiş tahrîclere dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, III, 192; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 378; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Dımaşk 1404/1984, tür.yer.; İbnü's-Salâh, Edebü'l-fetvâ ve şürûṭü'l-müftî ve ṣıfati'l-müsteftî ve aḥkâmühû ve keyfiyyetü'l-fetvâ ve'l-istiftâʾ (nşr. Rifʻat Fevzî Abdülmuttalib), Kahire 1413/1992, s. 40-49; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 107-110; İbn Hamdân, Ṣıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1404/1984, s. 13-28; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1418/1998, IV, 186-190; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Miftâḥu'l-vüṣûl (nşr. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah), [baskı yeri yok] 1406/1996 (Dârü's-saâde), tür.yer.; İsnevî, et-Temhîd fî taḫrîci'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Hasan Heyto), Beyrut 1400/1980, tür.yer.; a.mlf., el-Kevkebü'd-dürrî fîmâ yeteḫarrecü ʿale'l-uṣûli'n-naḥviyye mine'l-fürûʿi'l-fıḳhiyye (nşr. M. Hasan Avvâd), Amman 1405/1985, tür.yer.; İbnü'l-Lahhâm, el-Ḳavâʿid ve'l-fevâʾidü'l-uṣûliyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1375/1956, tür.yer.;

İbn Kemal, Ṭabaḳātü'l-müctehidîn, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602, vr. 155-156; Kınalı-zâde Ali Efendi, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye (nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed - Firâs b. Halîl Meşʻal), Amman 1425/2003, s. 17-24, 91-98; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1990, I, 436; Yaʻkūb b. Abdülvehhâb el-Bâhüseyin, et-Taḫrîc ʿinde'l-fuḳahâʾ ve'l-uṣûliyyîn, Riyad 1414, tür.yer.; Osman b. Muhammed el-Ahdar Şûşân, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl: Dirâse târîḫiyye ve menheciyye ve taṭbîḳıyye, Riyad 1419/1998, I, 39-64; Eyyüp Said Kaya,

Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Wael B. Hallaq, “Takhrij and the Construction of Juristic Authority”, Studies in Islamic Legal Theory (ed. Bernard G. Weiss), Leiden 2002, s. 317-335; Veliyyüddin b. Muhammed el-Ferfûr, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl: Dirâse muḳārene ve taṭbîḳ, Dımaşk 2003; Ahmad Atif Ahmad, Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law, Leiden 2006, tür.yer.

Tuncay Başoğlu

TAHRÎCÜ'l-MENÂT

(bk. MENÂT).

TAHRÎD

(التحريد)

Kasidede kafiye tef'ilelerinin vezni bozacak biçimde değişik gelmesi kusuruna verilen ad

(bk. KAFİYE).

TAHRİF

(bk. MUHARREF).

TAHRİF

(التحريف)

İslâm literatüründe önceki kutsal kitapların metninin veya anlamının bozulması karşılığında kullanılan bir terim.

Sözlükte “yönelmek, meyletmek, sapmak” mânasındaki harf kökünden türeyen tahrîf “iki şekilde yorumlanması mümkün olan bir sözü bir tarafa çekmek” (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥrf” md.), “kelimenin veya sözün anlamını benzer anlamlarla değiştirmek” (Lisânü’l-ʿArab, “ḥrf” md.) gibi mânalara gelir. İslâm literatüründe tahrif, sonraki dönemlerde yahudi ve hıristiyanların kendi kutsal metinlerini kasıtlı şekilde değiştirmelerini veya yanlış yorumlamalarını ifade etmek için kullanılmıştır. Kur’an’da bu bağlamda kullanılan tebdîl, leyy (dili eğip bükmek), kitmân (gizlemek) ve nisyan kelimelerinin yanı sıra Allah’ın âyetlerini satmak, elleriyle kitap yazmak gibi bazı ifade kalıpları da bu kapsamda değerlendirilebilir.

İslâm geleneğinde Tevrat ve İncil’in tahrifiyle ilgili tartışmalar, yahudi ve hıristiyanlar hakkında Kur’an’da yer alan bilgiler ve onlara yöneltilen eleştirilerle başlamıştır. Kur’an’da bu bağlamda çok sayıda âyet bulunmaktadır. Bunları tahrif, tasdik ve tashih âyetleri şeklinde ele almak mümkündür. Kur’an’da tahrif kelimesi Ehl-i kitap’la ilgili olarak kelimelerin anlam ve bağlamlarının çarpıtıldığını ve ilâ-hî kelâmın tahrif edildiğini açıklamak üzere dört yerde geçer (el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41). Dil bilimcilere göre bu ifadeler “sözün farklı bir şekilde yorumlanması, lafzının değil mânasının bozulması” anlamına gelmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥrf” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥrf” md.). Buna göre yukarıdaki dört âyet yahudilerin kendi kitaplarını kasten yanlış yorumladığına işaret etmektedir. Kelimenin sözlük anlamına uygun biçimde bazı müfessirler, Kur’an’da bahsedilen tahrifin yorum tahrifi diye anlaşılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bazı müfessirler ise yahudilerin “recm” kelimesini “had” kelimesiyle değiştirdiklerini, Hz. Muhammed’i müjdeleyen ifadeleri Tevrat ve İncil metinlerinden çıkarıldıklarını öne sürüp metin tahrifi yapıldığını söylemişlerdir. Taberî tahrifi mâna ve hükümlerin

değiştirilmesi olarak görürken (Câmiʿu'l-beyân, I, 367-369) Fahreddin er-Râzî, yalan yanlış yorumlarla veya kelime oyunlarıyla sözün anlamının başka yönlere çekilmesi şeklinde anlamıştır (Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 134-135; VIII, 114; XI, 187). Reşîd Rızâ ise ilgili âyetlerde geçen "mevâdıʻ" kelimesine "meânî" (anlamlar) diye mâna vermiştir. Bu durumda Nisâ sûresinin 46 ve Mâide sûresinin 13. âyetindeki ifadeler, "Onlar kelimeleri gerçek anlamlarından uzaklaştırıyorlar" mânasına gelmekte ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmek için yahudilerin yaptığı yorumlara işaret etmektedir. Reşîd Rızâ, Mâide sûresinin 13. âyetindeki tahrifi "takdim tehir, ekleme ve çıkarma yapma veya yanlış anlam verme" şeklinde açıklamıştır. Ona göre Tevrat ve İnciller'de hem mâna hem metin tahrifi yapılmıştır (Tefsîrü'l-menâr, V, 140; VI, 282, 389). İlk dönem kaynaklarındaki açıklamalar dikkate alındığında Kur'an'da geçen tahrifin "anlamı çarpıtmak, söze yanlış anlam vermek ve kelimeleri bağlamından uzaklaştırmak" gibi mânalara geldiği anlaşılmaktadır. İlgili âyetlerdeki "yüharrifû-ne" fiilinin "tahrif ediyorlar" şeklinde tercüme edilmesi yanlış anlamalara yol açabilmektedir; zira günümüzde tahrif kelimesi terim boyutu kazandığından belirtilen tercüme okuyucunun zihninde metnin bozulması yönünde bir çağrışım yapmaktadır. Aynı âyetlerdeki "mevâdıʻ"ın da "yer" şeklinde değil Reşîd Rızâ'nın işaret ettiği gibi "kelimelerin vazedildikleri şey, kelimelerin asıl anlamı, bağlamı" diye anlaşılması daha doğru görünmektedir. Bu durumda âyetler yahudilerin Tevrat'taki cümlelerin mânasını kasten çarpıttıklarını ifade etmiş olmaktadır.

Kur'an'da tahrifle ilişkilendirilen diğer bir kelime "bir şeyi yerinden alıp başka bir yere koymak" (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bdl" md.), "tahrif etmek" (Lisânü'l-ʿArab, "bdl" md.), "değiştirmek" (Ebü'l-Bekā, s. 31) anlamlarına gelen "tebdîl"dir. Kelime Kur'an'da, tahrifle ilgili olarak İsrâiloğulları'ndan bir grup âlimin kendilerine emredilen sözleri başka sözlerle değiştirdiklerini ifade etmek üzere iki yerde geçer (el-Bakara 2/59; el-Aʻrâf 7/162). İlk bakışta kutsal kitapların tahrifiyle ilgili görünmesine rağmen bu âyetler aslında İsrâiloğulları'nın bir şehre girerken Allah'ın kendilerine emrettiği "hıtta" sözü yerine başka bir sözü söylediklerini belirtir; dolayısıyla burada kitabın tahrifinden değil yahudilerin Allah'ın emrine karşı gelmesinden bahsedilmektedir. Her ne kadar yahudilerin tahrifçi bir karakter taşıdığını açıklasa da bu âyetler kutsal kitapların tahrifine işaret etmemektedir. "Dillerini eğip bükmek" (leyy) ifadesinin de

(Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46) kaynaklarda tahrifle ilişkilendirildiği görülür. Yahudilerin Hz. Peygamber'le konuşurken, "İşittik ve karşı geldik" gibi sözler sarfetmelerini, Tevrat'taki Resûl-i Ekrem'le ilgili işaretleri çarpıtmalarını veya dinî hükümleri yanlış yorumlamalarını ifade eden bu tabir yorum tahrifinden bahsetmektedir (Zemahşerî, I, 329; Fahreddin er-Râzî, X, 118-119; Reşîd Rızâ, III, 344-345). Ehl-i kitabı hakkı gizlemek (kitmân) ve unutmakla (nisyân) suçlayan âyetler de (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ktm", "nsy" md.leri) tahrifin mahiyeti hakkında ipuçları vermektedir. Müfessirlerin genel kanaatine göre Kur'an'da mevcut hakkı bâtılla karıştırma sözü delilleri yanlış yorumlayarak insanların zihnini bulandırmayı, hakkı gizleme ise insanların delillere ulaşmasına engel olmayı ifade eder (Taberî, I, 255-256; Fahreddin er-Râzî, III, 43; Elmalılı, I, 335). Şu halde bu âyetler de Tevrat'ın tahrifini değil Tevrat'ta yazılı bilgilerin insanlardan gizlenmesini anlatmaktadır.

Nitekim gerçekleri gizlemekle ilgili başka bir âyette (el-Bakara 2/159) yahudilerin yorum tahrifi yaptıklarından söz edilmektedir.

Kur'an'ın yahudilere yönelttiği başka bir eleştiri elleriyle yazdıkları kitabı, "Bu Allah'tandır" diyerek para karşılığında satmalarıdır (el-Bakara 2/79). Taberî'ye göre bu âyet yahudilerin, Tevrat'a aykırı yorumlar içeren bir kitap yazıp bu kitabı Tevrat'ı bilmeyen Araplar'a sattıklarına işaret etmektedir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber yahudilerin hoşlarına giden bazı şeyleri Tevrat'a ilâve ettiklerini, hoşlanmadıklarını çıkardıklarını, Muhammed ismini de Tevrat'tan sildiklerini söylemiştir (Câmiʿu'l-beyân, I, 378-379). Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre Tevrat'ın aslını korumayan yahudiler kendi yazdıkları tercümeleri, "Bu Allah'ın kitabıdır" diyerek Tevrat'ın yerine koymaya çalışıyor, Allah'ın iradesi ve emirleri yerine kendi görüş ve arzularına tâbi oluyor, böylece hak inancı bozuyorlardı (Hak Dini, I, 336). Bu âyette yahudilerin yazdıkları kitabın ismi verilmemiş, Tevrat'a alternatif bir kitap mı yoksa Tevrat üzerine yanlış yorumlar içeren bir tefsir mi olduğu açıklanmamıştır. Bazı suçlar için Tevrat'ta yer alan ölüm cezasının Talmud'da diyete çevrildiği bilinmektedir (Baba Kamma, 83b-84b). Dolayısıyla sözü edilen âyetler Tevrat hükümlerini bir bakıma askıya alan Talmud'la ilgili olabilir.

Tahrif meselesinde sıkça söz konusu edilen "Allah'ın âyetlerini az bir

ücretle satma” şeklindeki Kur’an ifadesiyse (el-Bakara 2/41, 79) hahamların rüşvet almak, insanları memnun etmek, liderliklerini devam ettirmek gibi maksatlarla Allah’ın kitabını tahrif ettikleri ve hükümlerini değiştirdikleri biçiminde yorumlanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Allah’ın âyetlerinin satılması metin tahrifinden ziyade yahudilerin kendi kutsal kitaplarına sadakatsizlik gösterdiklerini ifade etmektedir. Hz. Muhammed’in önceki kitaplarda müjdelendiğini belirten âyetler de tahrifle ilişkilendirilmiştir. A‘râf sûresinde (7/157) belirtildiğine göre son peygamberin nitelikleri yahudi ve hıristiyanların ellerindeki Tevrat ve İncil’de yazılıydı. Saf sûresinde ise (61/6) Îsâ’nın kendisinden sonra Ahmed isminde bir peygamberin geleceğini müjdelediği açıklanmaktadır. Müslümanlar bu âyetleri okuyup mevcut Tevrat ve İnciller’de Ahmed ismini göremeyince hem Tevrat’ın hem de İncil’in muharref olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak daha sonra yapılan araştırmalar neticesinde, özellikle de ihtidâ eden bazı hıristiyan bilginlerin katkılarıyla Ahmed ismine karşılık gelebilecek bazı kelimelerin Tevrat’ta ve İncil’de bulunduğu görüşü ağırlık kazanmıştır (bk. BEŞÂİRÜ’n-NÜBÜVVE; FARAKLİT). Tahrife dair âyetlerin yorumunda yahudilerin Tevrat metninde tahrif yaptığı iddiası genellikle recm ve Hz. Muhammed’le ilgili cümlelerin Tevrat’ta bulunmamasına dayandırılmıştır. Ancak müfessirlerin yahudilerin Tevrat’ta recm kelimesinin yerine had kelimesini koydukları yolundaki iddiası doğru olamaz; çünkü hadislerde belirtildiğine göre Tevrat’ta recm hükmü yer almaktaydı ve yahudiler söz konusu hükmün geçtiği cümleyi okurken recm kelimesinin üstünü kapatıyorlardı (Buhârî, “Tefsîr”, 64). Ayrıca recme dair âyet bugünkü Tevrat metninde de bulunmaktadır (Tesniye, 22/23-24). Bu durumda yahudilerin metinde tahrif yaptıklarını iddia eden müfessirlerin öne sürdükleri iki argüman da geçersiz olmaktadır.

Âyetlerde geçen tahrif ve diğer ilgili ifadelerde şimdiki zamanın (muzâri) kullanılmış olması bu eylemlerin Resûlullah’ın döneminde yapıldığını gösterir. Nitekim müfessirlerin büyük bir kısmı bu yönde düşünmektedir. Âyetler, Hz. Peygamber devrinde gerçekleşen bir tahriften söz ediyorsa bu tahrifin metinde değil yorumda olması gerekir; zira hadislerde de belirtildiği gibi dönemin yahudileri Tevrat’ı İbrânîce’sinden okur ve Arapça olarak tefsir ederlerdi (Buhârî, “İ‘tişâm”, 25). Tevrat’ın Arapça tercümesi o dönemde bir kitap halinde bulunmadığına göre yahudilerin Tevrat metnini tahrif ettiklerini söylemenin tek yolu İbrânîce Tevrat metninde değişiklik

yaptıklarını ileri sürmektir. Halbuki yahudi kutsal kitabı Resûl-i Ekrem'den yaklaşık beş asır önce bugünkü şeklini almıştı. Bu sebeple Hz. Peygamber devrinde yaşayan yahudilerin ne Arapça ne de İbrânîce kutsal kitaplarında metin değişikliği yaptıkları öne sürülebilir.

Müslüman âlimlerin Tevrat ve İncil'in tahrifi konusundaki görüşlerini üç grupta toplamak mümkündür: Metnin tamamı veya büyük çoğunluğu tahrif edilmiştir; Tevrat ve İncil'in metni değil yorumu tahrif edilmiştir; kısmî tahrif yapılmıştır. Tahrif meselesini geniş biçimde ele alan ilk müslüman âlim İbn Hazm'dır. İbn Hazm'a göre Tevrat ve İncil metninin büyük bir kısmı tahrif edilmiştir; bu metinlere güvenilemeyeceği gibi aslî şekillerine dönüştürülmeleri de mümkün değildir. Bununla birlikte Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı cümleler yahudi ve hıristiyanların aleyhine delil olmak üzere tahriften korunmuştur (el-Faṣl, I, 116, 155, 211-212). Şehâbeddin el-Karâfî de aynı görüştedir (el-Ecvibetü'l-fâḫire, s. 20-27, 78-88). İbn Haldûn ise Tevrat'ın metninin değil yorumunun tahrif edildiğini söyler. Onun verdiği bilgiye göre yahudilerin Tevrat'ta tahrif yaptıkları iddiasını ciddi âlimler kabul etmez; çünkü âdet, vahyedilmiş bir dine sahip insanların kutsal kitaplarına karşı böyle bir şey yapmalarına manidir (el-Muḳaddime, I, 17). Ancak el-Muḳaddime'deki bu ifade eserin pek çok Arapça nüshasında yer almamaktadır. Metin tahrifine karşı çıkan diğer bir müslüman âlim Makrîzî'dir. Makrîzî'ye göre Mûsâ Tevrat'ın tefsiri mahiyetinde bir kitap bırakmıştır. Mişna adı verilen bu kitap Titus'un (Romalı General) Kudüs'ü ele geçirmesi esnasında yok olmuş, daha sonra Hillel ve Şammay adında iki kişi kendi sözlerini de ekleyerek Mişna'yı yeniden kaleme almıştır. Yahudi yüksek mahkemesi olarak kabul edilen ve yetmiş üyeden meydana gelen Sanhedrin, Mişna'yı tefsir etmek için Talmud adında bir kitap yazmıştır. Sanhedrin üyeleri Talmud'a kendi görüşlerini katmışlar ve Mişna'daki pek çok şeyi saklamışlardır. Kur'an'da kendi elleriyle yazdıkları kitabı, "Bu Allah'tandır" diye para karşılığı sattıkları için eleştirilen kimseler (el-Bakara 2/79), Talmud'u yazan Sanhedrin'dir (el-Ḫıṭaṭ, II, 475). Dolayısıyla Makrîzî'ye göre tahrif edilen kitap Tevrat değil onun tefsiri olan Mişna'dır. Aynı görüşe katılan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye göre yahudiler hem lafız hem mâna tahrifinde bulunmuşlarsa da lafzî tahrif Tevrat'ın aslında değil tercümesinde ve misallerinde gerçekleşmiştir. Mâna tahrifi ise kişisel yargılarla metne yanlış anlam verilmesi, yani te'vilde yanlışlık yapılmasıdır. Yahudilerin tahriflerinden

biri cehennem ateşinin kendilerine çok az bir müddet zarar vereceğini söylemeleridir (Âl-i İmrân 2/24; krş. bk. Roş-Haşana, 17a). Yahudiler recm âyetini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini gösteren işaretleri de gizlemişlerdir (el-Fevzü'l-kebîr, s. 12-18).

Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî ve diğer bazı müslüman âlimlerin savunduğu üçüncü görüşe göre Tevrat ve İncil'in metni kısmen tahrif edilmiştir. İbn Teymiyye, tahrifin dinî kurallarda değil tarihî bilgilerde meydana geldiğini söyleyerek bu konuda yeni bir iddia ortaya atmıştır. Görüşünü de Tevrat'ta Allah'ın hükmünün bulunduğunu açıklayan (el-Mâide 5/43) ve hıristiyanların İncil'e uymalarını emreden (el-Mâide 5/47) âyetlerle desteklemiştir. İbn Teymiyye'ye göre

Hz. Peygamber'in zina eden bir yahudi erkek ve kadının Tevrat hükmünce recmedilmesini istemesi de (Buhârî, "Tefsîr", 64) Tevrat'ın tamamının tahrif edilmediğini gösterir. İbn Teymiyye, Kur'an ve hadislerden çıkardığı başka delilleri de açıkladıktan sonra Tevrat ve İncil'in çok az bir kısmının tahrife uğradığı sonucuna ulaşmıştır. Bununla birlikte Tevrat İncil'e göre daha az tahrif edilmiştir (el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ, s. 424-425, 442, 450-451). Makdisî'ye göre tahrif ilk defa Hz. Mûsâ döneminde gerçekleşmiş, Mûsâ'nın beraberindeki yetmiş yaşlı İsrâilli, Sînâ dağından döndüklerinde kendilerine tavsiye edilenleri değiştirmiştir. Daha sonra Üzeyr'in (Ezrâ) öğrencilerinden biri Tevrat'a eklemelerde bulunmuştur; dolayısıyla mevcut Tevrat metni muharreftir (el-Bedʾ ve't-târîḫ, III, 90; V, 29). Bîrûnî de Tevrat nüshaları arasındaki pek çok çelişkiye dikkat çekerek mevcut Tevrat'a güvenilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre kutsal metinlerin yazarları Tevrat'taki kelimelerin gerçek anlamlarını değiştirip doğruluktan sapmışlardır. Îsâ Mesîh hakkında verdiği bilgilerde tutarsızlık ve çelişkiler bulunduğu için İnciller'in durumu da aynıdır. Bu sebeple Bîrûnî, İnciller'in hiçbirinin peygamber kitabı sayılmadığını ileri sürmüştür (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 26-29). Tevrat ve İnciller'de metin tahrifi yapıldığını kabul eden diğer bir müslüman âlim Şehristâ-nî'dir. Ona göre yahudilerin tahrif, tebdil ve tağyir ettikleri kısımların dışında Tevrat'ta Hz. Muhammed'e ve onun getirdiği kurallara işaret eden deliller bulunmaktadır. Fakat onlar bu delilleri yanlış anlayıp yorumlamış, böylece hem metin hem de yorum tahrifi yapmıştır (el-Milel, II, 17-18). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Tevrat ve İncil metinlerindeki tahrifin temelde Resûl-i Ekrem'le ilgili tebşîrata dair

olduğunu söylemiştir. Kur’an önceki kitaplarda Hz. Muhammed’in müjdelendiğini açıkça ifade ettiği halde (el-A‘râf 7/157; es-Saf 61/6) mevcut Tevrat ve İnciller’de Muhammed ismi bulunmadığına göre bu metinler muharreftir. Cüveynî ayrıca mevcut Tevrat’ı Ezrâ’nın milâttan önce 545 yılında yazdığını, İnciller’in ise hıristiyanların ihmali yüzünden hemen yazıya geçirilmediği için aslî hüviyetini kaybettiğini belirtir (Şifâʾü’l-ġalîl, s. 29, 31, 39).

Kur’an’ın kendini önceki kitapların tasdikçisi diye nitelemesi (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/3; el-Mâide 5/48; Fâtır 35/31), yine önceki kitaplarda yazılı olduğunu söylediği cümlelerin mevcut Tevrat ve İnciller’de bulunması, bu kitapların tamamının tahrif edildiği görüşünü çürütmektedir. Kur’an ile önceki kitaplar arasında görülen çelişkiler ise metnin bozulmadığı, sadece yorum tahrifi yapıldığı yönündeki görüşleri geçersiz kılmaktadır. Rabbânî Yahudilik kaynaklarında Mûsâ’ya verilen Tevrat’ın tahrif edildiğine dair birçok bilgi bulunduğu hatta Mûsâ’ya verilen Tevrat’ın kaybolduğu ve bugünkü Tevrat’ın, Ezrâ tarafından tesbit edildiği belirtildiği gibi Batı’da XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Kitâb-ı Mukaddes’in tenkidî tedkiki araştırmaları, bugünkü Tevrat’ın otantik ve orijinal olmadığını, zaman içinde farklı kişilerce kaleme alındığını ortaya koymaktadır (bk. TEVRAT). Kur’an’da yer alan tahrife dair eleştiriler yahudilere yöneliktir; ancak bundan İnciller’in tahrif edilmediği sonucu çıkmaz. Çarmıh hadisesinin ve kelâmın Tanrı olduğuna ilişkin cümlelerin İnciller’de yer alması müslümanları bu İnciller’in muharref olduğunu düşünmeye götüren gerekçelerdir (bk. İNCİL). Ayrıca hıristiyanların da kabul ettiği gibi Hz. Îsâ herhangi bir kitap yazmadığına veya yazdırmadığına göre kendisinden sonra yazılan İnciller, Îsâ’nın gözetimi ve kontrolü olmadan kaleme alınmış demektir. Hıristiyan inancında İnciller’in otantikliği ilham anlayışına dayandırılır. Buna göre İncil yazarları eserlerini kutsal ruhun gözetimi altında yazmış, yine kutsal ruhun etkisiyle bu İnciller otantikliğini korumuştur. İslâm inancına göre ise sırf ilhamla yazıldığı iddiası herhangi bir kitaba kutsallık veya otantiklik kazandırmaz. Şu halde mevcut İnciller gerçek İncil olma özelliği taşımaz. Öte yandan son araştırmalar, en eskileri olduğu kabul edilen Matta ve Markos da dahil olmak üzere, hiçbir İncil’in havârilerce yazılmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla müslümanlara göre hem Tevrat hem de İnciller kısmen tahrife uğramış kitaplardır. Tevrat’ta Allah’ın hükmünün bulunduğunu belirten âyetin yanı sıra (el-Mâide 5/43)

Ehl-i kitabı tasdik etmeyi de yalanlamayı da yasaklayan hadis (Buhârî, “Şehâdât”, 29; “İʿtiṣâm”, 25; “Tevḥîd”, 42), bu kitapların tamamının tahrif edilmediğini göstermektedir. Müslümanlar açısından Tevrat ve İnciller’in ne kadarının ve hangi kısımlarının tahrif edildiğini belirleyecek tek ölçü son ilâhî kitap olması ve tahriften uzak kalması itibariyle Kur’an’dır; Tevrat ve İnciller’in sahihliği Kur’an’ın mesajına ve ruhuna uygun olmalarıyla sınırlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. M. Mahmûd el-Halebî), Kahire 1968, I, 255-256, 367-369, 378-379; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, I, 153; III, 90; V, 29; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye (nşr. Pervîz Ezkâî), Tahran 2001, s. 26-29; İbn Hazm, el-Faṣl fi’l-milel ve’l-ehvâʾ ve’n-niḥal, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 116-224; II, 2-81; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Şifâʾü’l-ġalîl (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 29-78; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1995, I, 329; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), II, 17-18; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, III, 43, 134-135; VIII, 114; X, 118-119; XI, 187; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Ecvibetü'l-fâḫire, Beyrut 1406/1986, s. 20-27, 78-88; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Cevâbü’ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır v.dğr.), Riyad 1414, s. 424-425, 442, 450-451; İbn Haldûn, el-Muḳaddime (nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), Dârülbeyzâ 2005, I, 17; Makrî-zî, el-Ḫıṭaṭ, II, 475-476; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 31; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr (trc. Mehmed Sofuoğlu), İstanbul 1980, s. 12-18; Elmalılı, Hak Dini, I, 335-336; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, III, 344-345; V, 140; VI, 282, 389; Abdülmecîd eş-Şerefî, el-Fikrü’l-İslâmî fi’r-red ʿale’n-naṣârâ, Tunus 1986, s. 493-521; Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri, İstanbul 1988-89, I, 185-186; II, 297-298, 495-496; W. M. Watt, Early Islam, Edinburgh 1990, s. 77-85; H. Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism, Princeton 1992, s. 19-35; Şaban Kuzgun, Dört İncil: Farklılıkları ve Çelişkileri, Ankara 1996; C. Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden 1996, s. 223-248; a.mlf., “Medieval Muslim

Polemics against the Jewish Scripture", Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey (ed. J. Waardenburg), New York 1999, s. 143-159; Mustafa Göregen, İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 90-150; Baki Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, İstanbul 2002, s. 227-264; a.mlf., "Tevrat'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", AÜİFD, XXXVI (1997), s. 359-404; Ramazan Biçer, İslâm Kelâmcılarına Göre İncil, İstanbul 2004, s. 87-126; D. A. Carson - D. J. Moo, An Introduction to the New Testament, Grand Rapids-Michigan 2005; I. Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği I-II" (trc. Cihad Tunç), AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 151-170; V (1982), s. 249-278; Necmettin Gökkır, "Kur'ân-ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrîfi Meselesi", İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, İstanbul 2000, s. 221-256; J. M. Gaudeul - R. Caspar, "Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı" (trc. Ali Erbaş), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Adapazarı 2003, s. 131-167; Muhammet Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrîfi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", Usûl: İslam Araştırmaları, sy. 2, Adapazarı 2004, s. 33-54.

Muhammet Tarakçı

TAHRÎK-i TULÛ-i İSLÂM

(تحيك طلوع إسلام)

Hindistan’daki Kur’âniyyûn ekolünün Hâfız Muhammed Eslem Cerâcpûrî ve talebesi Gulâm Ahmed Pervîz tarafından oluşturulan en etkili kolu

(bk. KUR’ÂNİYYÛN; PERVÎZ, Gulâm Ahmed).

TAHRÎM SÛRESİ

(سورة التحريم)

Kur’ân-ı Kerîm’in altmış altıncı sûresi.

Medine döneminin ikinci yarısında nâzil olmuştur. Müteharrim, Nebî ve Nisâ sûresi diye de anılır. Âyet sayısı on iki olup fâsılası “ا، ر، م، ن” harfleridir. Hz. Peygamber’in aile hayatını, dolayısıyla kadının din ve inanç yönünü konu edinen sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde incelemek mümkündür. Birinci bölüm, “Ey peygamber! Hanımlarının bir kısmını memnun etmek için Allah’ın sana helâl kıldığı şeyleri neden kendine haram kılıyorsun?” sorusuyla başlar. Sûrenin adının kaynaklandığı tahrîm (haram kılma) olayı hakkında tefsir ve hadis kaynaklarında yer alan farklı rivayetlerin değerlendirilmesinden anlaşılacağı üzere Resûl-i Ekrem ile hanımları arasında bir kırgınlık meydana gelmiş, Resûlullah da eşleriyle bir ay kadar beraber olmamaya -yemin mahiyetinde-karar vererek ayrı bir yerde yatmıştı. Bunun yanında hanımlarından Hafsa’ya aile hayatına veya kendisinden sonra yönetimi Ebû Bekir ile Ömer’in yürüteceğine dair sır niteliğinde bazı şeyler söylemiş, fakat Hafsa bunları Âişe’ye anlatmış, ayrıca Hafsa ile Âişe kıskançlıkları yüzünden Resûl-i Ekrem’e karşı bir nevi tavır almıştı. Sûrenin ilk bölümünde, yapılan yeminin gerektiğinde bozulabileceği ve kefâretinin ödeneceği belirtilir. Ardından söz konusu olaya değinilerek huzursuzluğa sebep olan Hafsa ile Âişe’ye -isim zikredilmeksizin-hitap edilir ve tövbe etmeleri öğütlenir; aksi takdirde Allah’ın, Cebrâil’in, samimi müminlerin ve meleklerin Resûlullah’a yardımcı olacağı ifade edilir. Hz. Peygamber’in hanımlarını boşaması durumunda Cenâb-ı Hakk’ın kendisine daha üstün nitelikli hanımlar vereceği bildirilir (âyet: 1-5).

İkinci bölümde cehennemin dehşetinden söz edilerek müminlere hem kendilerini hem de sorumlulukları altında bulunan yakınlarını ondan korumaları istenir. İnkâr yolunu tutanlara kıyamet günü mazeret ileri süremeyecekleri uyarısında bulunulduktan sonra tekrar müminlere hitap edilir; samimi bir tövbe ile Allah’a yöneldikleri takdirde günahlarının

bağışlanacağı ve cennete girecekleri müjdelenir. Ardından Resûl-i Ekrem'e kâfirler ve münafıklarla amansızca mücadele etmesi emredilir (âyet: 6-9). Sûrenin üçüncü bölümünde kadının dinî hayatı ve ebedî kurtuluşuyla ilgili önce olumsuz, sonra olumlu örnekler zikredilir. İnkârcılarla uzun süre mücadele eden Hz. Nûh'un karısı ile ahlâksızlığa karşı büyük mücadele veren Hz. Lût'un karısı kocalarının yolundan gitmeyip inkâra sapmış ve ebedî felâkete mâruz kalmıştır. Bunun yanında, âlemlerin rabbiyle yarışma iddiasında bulunacak kadar kendini büyük gören Firavun'un karısı ile Hz. Îsâ'yı babasız dünyaya getirmesi sebebiyle ağır ithamlara mâruz kalan İmrân kızı Meryem'in bütün güçlüklere rağmen gönülden Allah'a bağlanarak kadınlara üstün örnek teşkil ettikleri ve ebedî mutluluğa hak kazandıkları belirtilir (âyet: 10-12).

Tahrîm sûresi nâzil olduğu sırada müslümanların refah düzeyi nisbeten yükselmişti. Buna rağmen Hz. Peygamber aile fertleriyle birlikte sade bir hayat yaşıyordu. Resûl-i Ekrem'in hanımları arasında bazı kıskançlıkların görülmesi tabii olduğu gibi bir kısmının ashap hanımlarına bakarak daha rahat bir hayat istemesi de yadırganacak bir durum değildir. Fakat Ahzâb sûresinin bu konuya temas eden âyetlerinde (33/28-29) peygamber hanımlarının dünyevî refahı istedikleri takdirde Resûlullah'tan boşanıp serbest kalabilecekleri, sabır ve kanaati ilke edinip Allah'ı, resulünü ve âhiret mutluluğunu tercih etmeleri halinde ise Cenâb-ı Hakk'ın büyük mükâfatına nâil olacakları ifade edilmiştir. Müfessir Taberî bu âyetlerin Tahrîm sûresinin gelişiyle bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür (Câmiʿu'l-beyân, XXI, 187-188). Tahrîm sûresinin, kendilerine kitap indirilen diğer peygamberlere nisbetle Resûlullah'a has bir mazhariyet olarak nitelendirilen ve Kur'an'ın özünü teşkil eden kısa (sık sık fâsılalarla ayrılan, mufassal) sûrelerden olduğu bilinmektedir (İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 313-314). Tahrîm sûresini okuyan kimseye Cenâb-ı Hakk'ın tevbe-i nasûh nasip edeceği yolunda rivayet edilen hadisin (Zemahşerî, I, 684-685) mevzû olduğu belirtilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 723).

Ebû Dayf Mücâhid Hasan, Sûretü't-Taḥrîm adıyla tefsir ve tahlil mahiyetinde bir çalışma yapmış (Kahire 1987); Ahmet Şark Tahrîm Sûresinin Eğitim Açısından Yorumu (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Bilâl Işık Tahrîm Sûresinde Aile İçi İlişkiler (1999, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Abdülhakîm Mahmûd

“Tefsîrü sûreti’t-Taḥrîm” başlığı altında sûrenin muhtevası hakkında değerlendirmelerde bulunduğu makaleler yayımlamıştır (Mecelletü’l-İslâm ve’t-taṣavvuf, I/10 [Kahire 1959], s. 21-25; I/11, s. 19-22; I/12, s. 18-21; II/1, s. 20-22; II/3, s. 16-19; II/5, s. 15-17).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXI, 187-188; XXVIII, 198-203; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 438-441; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684-685 [nâşirlerin notu]; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, XVIII, 117-122; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 723; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXVIII, 472; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî feżâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 311-314.

Bekir Topaloğlu

TAHRÎME

(التحريمة)

Namaza başlama, iftitah tekbiri anlamında bir fıkıh terimi

(bk. TEKBİR).

TAHRİR

(تحریر)

Osmanlı malî teşkilâtında vergi tesbiti amacıyla yapılan sayım.

Sözlükte "yazma, kaydetme, deftere geçirme" anlamına gelen tahrîr kelimesi terim olarak, Osmanlı maliye teşkilâtında vergilerin ve bu vergileri verenlerin ismen tesbiti için değişik dönemlerde farklı şehirlerde gerçekleştirilen sayımları ve bu sayımların kaydedildiği defterleri ifade eder.

Sanayi öncesi tarım toplumu yapısının hâkim olduğu çeşitli devlet ve imparatorluklarda ülkenin vergi ve vergi nüfusu potansiyelini belirlemek maksadıyla sayımlar yapılmıştır. Mısır'da ve Akdeniz havzasının kadîm medeniyetlerinde, Roma'da, Ortaçağ Avrupa devletlerinde de bu usul bilinir. İslâm devletlerinde de buna benzer bazı uygulamalara rastlanır. Fakat Osmanlı tahrir sistemi genel çaplı olması yanında ayrıntı ve düzen bakımından kendine has bir özellik taşır. Osmanlılar'ın hangi tarihte bu tür sayımlara başladığı kesin şekilde bilinmemekle birlikte günümüze ulaşan en eski sayımı ihtiva eden 835 (1431) tarihli Arvanid Sancağı Defteri ile diğer bazı belgelerden, sayım sonuçlarının kaydedildiği defter usulünün XIV. yüzyılda mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Erken dönem tahrir defterlerinde ilk sayımdan sonraki sayımlarda yapılan işlem "ta'dîl-i kānûn-ı çifthâ ve bennâkân" biçiminde tanımlanır (Cook, s. 51). Bundan da bir önceki defterde mevcut verilerin güncelleştirildiği ve kanunların değiştirildiği sonucu çıkarılabilir. Yeni tahrir neticesinde hazırlanan deftere "defteri cedîd", öncekine "defteri atîk", daha öncekine "defteri köhne" denir. Osmanlılar'da tahrir timar sistemiyle doğrudan bağlantılı bir özellik göstermiş ve bu sisteminin yürürlükte olduğu (sâlyânesiz) eyalet ve sancaklarda uygulanmıştır (meselâ XVI. yüzyılda Rumeli, Anadolu, Rum/Sivas, Erzurum, Karaman, Zülkadriye/Dulkadir, Diyarbekir, Halep, Şam, Musul gibi eyaletler), XVI. yüzyılda fethedilen Mısır, Yemen, Bağdat, Lahsâ gibi sâlyâneli eyaletlerle yerel beylerin yönetmesine izin verilen, Diyarbekir, Van eyaletleri içinde yer alan, sayıları zaman içinde değişen

(on-on bir kadar) hükümet-sancaklarda tahrir yapılmamıştır. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren timar sisteminin önemini kaybetmeye başlamasıyla klasik tahrir usulü yeni veya yeniden fethedilen bazı yerler müstesna terkedilmiştir. Selânikî'ye göre (Târih, I, 176) Ferhad Paşa ilk sadrazamlığı sırasında (1591-1592) vilâyet tahririni yasaklamış ve gerekirse otuz yılda bir yapılması usulünü getirmiştir.

Osmanlılar, bir yörede ilki fethin hemen ardından olmak üzere çeşitli vesilelerle tahrir yaparlardı. Kaynaklarda tahrirlerin hangi zaman aralığı ile yapıldığına dair verilen rakamlar gerçeği tam yansıtmaz. Genel olarak kaynaklarda tahririn otuz yılda bir tekrarlanması gerektiğine işaret edilir. Bununla birlikte fetih sonrası gerçek tahririn ardından yeni bir padişahın tahta geçmesi durumunda da genel tahrirlerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında (1454-1455) gerçekleştirilen Rumeli, Anadolu ve Rum beylerbeyiliklerine ait tahrir neticesinde tertip edilen Anadolu ve Rumeli'deki sancaklarla ilgili pek çok defter bulunmaktadır. Yine Kanûnî Sultan Süleyman dönemiyle II. Selim devri başlarında ülke çapında tahrirler yapıldığı, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve III. Murad gibi hükümdarların ilk yıllarında da pek çok eyaletin tahrir edildiği anlaşılmaktadır. Yavuz Sultan Selim döneminde 924'te (1518) İbn Kemal'in eminliğinde Karaman'da gerçekleştirilen tahrire ait bir defterin başında Fâtih'in bir emrine atfen reâyânın dirlik ve düzenliği için "müceddeden yazılmak emrolunduğu" bildirilmektedir. III. Murad devrine ait bir kayıtta, "Hâlâ cülûs-ı saâdet-me'nûslarında her vilâyet müceddeden …" tahrir edildiği yazılıdır. Bununla beraber II. Selim devri başlarında yazılan yerlerin çoğu aradan fazla zaman geçmediğinden III. Murad devri başlarında yazılmazken her iki hükümdar döneminde de tahriri yapılan sancaklara rastlanmaktadır (Budin, Sirem, Simontornya vb.). Diyarbekir eyaletinin ve Doğu Anadolu'da bazı yerlerin son tahriri Kanûnî Sultan Süleyman devri sonlarında (1560-1566), Karaman eyaletinin son tahriri III. Murad devrinde (1583-1584), Rum/Sivas beylerbeyiliğinin son tahriri 982-984 (1574-1576) yıllarında, Anadolu beylerbeyiliğinin son tahriri bazı sancaklarda (Saruhan, Bolu, Sultanönü, Hudâvendigâr, Karahisarısâhib, Hamîd, Teke vb.) II. Selim devri sonlarında, bazılarında (Aydın, Çankırı, Kastamonu vb.) III. Murad devrinde gerçekleştirilmiştir. Rumeli'de pek çok eyalet ve sancağın (Bosna, Budin, Hersek, İzvornik, Novigrad, Peçuy, Segedin, Semendire, Sirem, Tımışvar, Vidin vb.) son tahrirleri III. Murad

döneminde yapılmıştır. I. Ahmed devrinde az sayıda da olsa hem klasik anlamdaki tahrirlerin neticesinde tertip edilen hem de avârız sayımlarının sonuçlarını yansıtan defterlere rastlanmaktadır.

Devletin büyük malî külfetlerle karşılaştığı dönemlerde deftere kayıtlı olmayan gelirlerin bulunması için genel tahrir yapılabilirdi. Öte yandan fethin hemen ardından gerçekleştirilen tahrirler sağlıklı olmayıp daha ziyade eski kayıtlara dayandığından ve fethedilen bir yörenin düzeninin istikrara kavuşması zaman aldığından birkaç yıl içinde aynı yerde tahrir tekrarlanırdı. Buna örnek olarak Yavuz Sultan Selim devrinde ele geçirilen Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki bazı sancakların 924 (1518) ve 928 (1522-23) yıllarında yazılması gösterilebilir (Göyünç, s. 38-42). Macaristan'da 1540-1590 arasında yaklaşık on yıllık aralıklarla tahrir yapıldığı tesbit edilmektedir (Dávid, s. 7-13). Klasik dönemde fetih tahriri dışında bazı yerlerin tahrirleri yaklaşık yirmi beş-otuz beş yıllık aralıklarla yapılırken bazı yerlerde çok daha kısa aralıklarla yapıldığı dikkate alınırsa tahrirlerin sancakların durumuna göre merkezî hükümetin gerekli gördüğü zamanlarda gerçekleştirildiği söylenebilir.

Osmanlı belgelerinde tahririn amacı ülkedeki reâyânın oturduğu yerleri ve işlerinin bütün özelliklerini, mallarının ve ürünlerinin kaynaklarını, timar sahiplerinin gelirlerini, reâyâ ile timar sahipleri arasındaki uzlaşmazlıkları hükümdarın (devlet) bilmesi olarak belirtilir. Bunun yanında şeriata ve yerleşik kanuna aykırı bid'at ve zulümlerin önlenmesi, avârız vergisinin yüklenmesi durumunda hâne sayısının bilinmesi, vakıfların durumunun ortaya konulması gibi amaçlar da söz konusudur. Zaman içerisinde daha önce tâbi oldukları eski kanunların Kānûn-ı Osmânî ile değiştirilmesini talep eden halkın bu talepleri de dikkate alınmıştır. Tahrir sırasında hiçbir kişinin ve gelir getiren hiçbir nesnenin defter harici bırakılmaması ("efrâd-ı nâstan bir ferd ve ebvâb-ı mahsûlâttan bir habbe cüz'î ve küllî hâric-ez-defter nesne kalmayıp") il yazıcılarına gönderilen hükümlerde en sık vurgulanan hususlardandır. Tahrir sırasında yollanan emirlerde sayımların titizlikle yapılmasına yardım eden dirlik sahiplerinin terakkî ile ödüllendirileceği, ihmal gösteren mahallî idarecilerin azledileceği yönündeki uyarılar da yer alır.

Merkezden aldığı görevlendirme tâlimatıyla tahrir yapacağı sancağa giden

ve yüksek mevkide görevli bir kişi olan eminle (il yazıcısı, muharrir vb.) kâtipten oluşan tahrir kurulu dirlik sahipleri yahut vekilleri ve kadılarla birlikte teftişe başlardı. Kadılar kendi kazaları yazılırken tahrir eminine yardımcı olmakla mükellefti. Eminler tecrübeli devlet adamlarından seçilirdi. Meselâ XV. yüzyılda Timurtaş Bey, Umur Bey, Mihaloğlu Ali Bey, Tursun Bey, Baltaoğlu Süleyman Bey; XVI. yüzyılda nişancılık yapmış olan Celâlzâde Mustafa ve Trabzon sancak beyi Ömer Bey gibi şahsiyetler dikkati çekmektedir. XVI. yüzyılda maliye tecrübesine sahip eyalet defterdarlarının yanında sancak beyi, kadı gibi yöneticilerin de tahrir eminliği yaptıkları görülmektedir. Yanlarında yazım görevini yerine getirmek üzere defterdarlık, defterhane,

kapıkulu ocakları vb. birimlerde kâtiplik yapanlardan seçilen bir kişi bulunurdu. Tahrir heyeti, eski defterin (defteri atîk) bir nüshası ile karşılaştırmalı olarak vergi mükellefi reâyâyı kaydederken eski defterdeki verileri güncelleştirirdi. Önceki tahrirden yeni tahrire kadar geçen sürede vefat eden kişileri siler, bulûğ çağına gelenleri eklerdi. Kişilerin medenî hallerinde ve fizikî yapılarında meydana gelen değişiklikler de tesbit edilirdi. Çeşitli sebeplerle vergi muafiyeti tanınan kişiler ve gruplar bu durumu gösteren belgelerini kurula sunarlardı. Teftiş sırasında emine merkezden verilen defterde yer alan ürünlerin hâsılat rakamları, reâyâ ve dirlik sahiplerinden edinilen bilgiler ışığında ortaya çıkan, her bir üründen alınan üç yıllık vergi miktarı ile karşılaştırılır ve uygun bulunduğu takdirde bu üç yılın ortalaması yıllık gelir olarak deftere kaydedilirdi.

Tahrir sürecinde mahallî âyan, eşraf, bilgi sahibi kişiler yanında bilhassa yeni ele geçirilen yerlerde Osmanlılar'la uzlaşarak konumlarını sürdüren eski yönetici veya dirlik sahiplerinin de rol oynadığı anlaşılmaktadır. Meselâ XV. yüzyıl ortalarında Rum beylerbeyiliği içerisinde yer alan ve genellikle on-on beş köyün birleşmesiyle oluşan, "divan" ve "bölük" denilen bazı idarî birimlerin tahririnde bu birimlerin aynı zamanda dirlik sahibi olan divanbaşı ve kethüdâ gibi yöneticilerinin verdikleri bilgiler esas alınırdı. Yine tahrir sürecinde il yazıcılarına merkezden gönderilen emirlerde yetkilerini aşmamaları hatırlatılmakta, kanunlara aykırı değişiklikler bid'at kabul edilip kaldırılmaktaydı. Tahrir sırasında kurulla dirlik sahipleri ve halk arasında bazan tartışmalar meydana gelmekteydi. II. Bayezid devrinde zâhiren dinî özellik gösteren isyanların çıkmasında ve

yayılmasında tahrir sonuçlarından memnun olmayan timar sahiplerinin rolü vardır. Bu durum Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemindeki isyanlarda da görülmektedir. Geçim darlığı yüzünden reâyânın tahrir esnasında köylerinin gerçek hâsılatını gizlemesi, köylerini terkederek deftere yazılmaması, timar sahibinin raiyyetlerini tahrirden kaçırması vb. olaylar yaygın biçimde meydana gelmekteydi. Öte yandan güvenlik sorunu tahrir sürecini etkileyen unsurlardan biriydi. Meselâ 1642 yılı avârız tahriri sırasında Aydın sancağı il yazıcısına gönderilen bir fermanda sağlıklı bir sayım için öncelikle silâhlı reâyâ-nın silâhlarının toplanması emredilmiştir (Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri, s. 57-62). Tahrir işlemi olağan durumlarda bir iki yıl kadar sürmekle birlikte bu işlem tahrir edilen alanın büyüklüğü, tahrir sürecinde ortaya çıkan problemler, tahrir heyetinin halkın arzusuyla değiştirilmesi, il yazıcısının vefatı gibi sebeplerle uzayabilirdi. Bu süreçte vakıf köylere sonradan gelip yerleşenlerin durumu, kanuna aykırı vergi alınması, yazım sırasında ortaya çıkan fazlalığın (zevâid) nasıl tahsis edileceği, tahrir davetine icâbet etmeyen köylülerin durumlarının tahkiki, tahriri zamanında bitirmeyen eminlerin uyarılması vb. meselelerle ilgili olarak gerek tahrir heyetine gerekse mahallî idarecilere merkezden çeşitli fermanlar gönderilirdi (BA, MD, nr. 5, s. 2-7, 16 vd.). Emin ve kâtipler görevleri karşılığında her hâneden 2'şer akçe toplardı. Tahrir sonunda müsveddeler iki nüsha olarak temize çekilir, biri defterhânede saklanırken diğeri ait olduğu beylerbeyiliğe gönderilirdi. Tahrir neticesinde mufassal, icmal/mücmel ve evkaf defterleri tertip edilirdi.

Tahrir sonucunda hazırlanan tahrir defterleri (arşiv kataloglarında tapu tahrir defterleri), Osmanlılar'ın klasik dönem denilen XV ve XVI. yüzyıllarda timar sistemini uyguladıkları bölgelerde vergi mükelleflerine ait çeşitli bilgileri, bunların yaşadıkları yerlerden toplanması beklenen vergileri, bu vergilerin hangi kişi veya kurumların tasarrufunda bulunduğunu tesbit eden ve genellikle sancak esasına göre düzenlenen resmî belgelerdir. Bu defterlerde vergi mükellefiyetini ve toplanacak tahminî vergi miktarını sağlıklı biçimde belirlemek için sayımı yapılan bölgedeki vergiden muaf kişiler de yazılırdı. Tahrir işlemiyle görevli kurul görevini tamamladıktan sonra bu tür bilgiler mufassal deftere yazılırdı. Bir köyün vergi mükelleflerinin yazımı sırasında bunların dirlik sahibine ödemekle yükümlü oldukları vergilerin bir yıllık toplamı da deftere kaydedilirdi. Köylü çiftçilerin her birinin ne kadar vergi ödeyeceği

belirtilmezdi. Çift, ekinlü-bennâk, caba-bennâk vb. şeklinde yazılan kişilerden bu statüleri gereği ne kadar vergi alınacağı belliydi; ancak üretimle ilgili vergiler veya ârızî vergilerin kimden ne kadar tahsil edileceği deftere yazılmamıştır. Zira Osmanlı tahrir defterlerindeki bu tür veriler, gerçekte tarhedilen veya toplanan vergi yekününü değil tahminî vergi miktarlarını göstermekteydi. Konu hakkındaki bir kanun hükmüne ve yerleşik kanaate göre üretimden alınan vergilere dair veriler tahrir işleminden önceki üç yılın üretim miktarları esas alınarak hesaplanırdı. Tahrir heyeti bu miktarı tesbit ederdi, fakat akçe değeri ve köylerin toplam gelir rakamları merkezde belirlenirdi.

Mufassal tahrir defterlerinin düzenlenmesinde zaman içerisinde birtakım değişiklikler meydana gelmişse de XVI. yüzyılda klasikleşmiş biçimiyle bu defterlerin tertip tarzı şu şekilde tanımlanabilir: Defterin başında genellikle bir mukaddime ve sancak kanunnâmesi yer alır. Rum beylerbeyiliği gibi bazı eyaletlerde her sancağın ayrı bir kanunnâmesi olmadığından kanunnâme metni merkezî sancağın defterinin (TK, TD, nr. 14, vr. 3a-4b) başında bulunur. XVI. yüzyılın son çeyreğine ait son klasik tahrir defterlerinin başında ayrıntılı fihristler vardır. Bunların ardından merkez kazadan başlayarak sancağı oluşturan kaza ve nahiyeler sıralanır. Bir kazada önce eğer varsa merkez konumundaki (“nefs” diye anılan) şehir veya kasaba, yoksa yine merkez durumundaki bir köy yazılır. Şehir ve kasabaların mahalleleri, bu mahallelerde kayıtlı yetişkin erkeklerin adları ve baba adları, meslekleri belirtilir. Yetişkin nüfus evli-bekâr (müzevvec-mücerret veya hâne-mücerret) ayırımına göre verilir. Mahallelerin yazımından sonra şehir/kasabanın geliri (hâsıl), bunu oluşturan unsurlar (genellikle pazar, boyahane, bozahane kapan, gümrük, liman şehirlerinde iskele vb. mukātaaları; bazı kasabalarda tarım üretiminden gelen öşür vb.). buradaki kuruluşlar, bağ, bahçe, zemin vb. sıralanır. Ardından kazadaki köylere geçilir. Köyler bütün olarak yazılabildiği gibi geliri hisselere ayrılmış köyler hisseler halinde ayrı parçalar şeklinde kaydedilebilir (hisse-i evvel, hisse-i sânî vb.). Köyün adı, hâsılının nasıl tahsis edildiği (timar, zeâmet, has, vakıf, mülk vb.) belirtildikten sonra köydeki veya hissedeki yetişkin erkekler, baba adları ve konumları gösterilir (meselâ Ali veled-i Mehmed, çift). Gayri müslimler genellikle hâne (müzevvec-mücerret) ayırımına göre yazılırken müslümanlar tasarruflarındaki toprak miktarını (tam çift, nîm/yarım çift, ekinlü-bennâk, caba-bennâk vb.) ve medenî

durumlarını (hâne, mücerret) belirten işaretlerle kaydedilir. Anadolu'da XVI. yüzyıl ortalarına kadar gayri müslimler de müslümanlar gibi çift resmi kategorilerine göre yazılmış, bu tarihten itibaren onlar için resm-i çift vb. yerine ispençe denilen vergi konulduğundan defterlere müzevvec-mücerret diye geçirilmiştir. Şahısların kaydından sonra çiftlik, hassa çiftlik, zemin, mevkuf zemin vb. toprak parçaları yazılır. Ardından köyün/hissenin toplam geliri, bu geliri oluşturan vergiler (resm-i çift,

ispençe, resm-i bennâk, resm-i mücerred; buğday, arpa, darı, pamuk, pirinç, meyve, sebze, bağ, keten, kendir, bal vb. öşürleri; bâd-ı hevâ, deşt-bânî, koyun vergisi vb.) gelir. Köylerin yanı sıra bunların yakınındaki mezraalar, yaylaklar vb. de gelirleriyle birlikte yazılır. Kısaca mufassal defterde bulunabilecek veriler şunlardır: Bir sancakta yer alan kasaba ve köyler (karyeler), mezraalar, çiftlikler, pirinç arkları, değirmenler, çeşitli sınaî tesisler vb.; yerleşim birimlerinde yaşayan vergi mükellefi erkek nüfus (muaf kişiler ve gayri müslimlerle, meskûn yerlerde hâne sahibi dul kadınlar dahil), çoğu yerlerde reâyânın işlediği toprakların büyüklüğü (ekilebilir toprak miktarı), timar sistemi içerisinde bulunmayan avârız ve XVI. yüzyıldan itibaren cizye vb. vergiler hariç reâyâdan toplanan çift, bennâk, caba, mücerret, ispençe vergileri, öşürler, bâd-ı hevâ türü ârızî vergiler (cürüm ve cinayet, evlenme, müjdelik vb.); vergilendirilen koyun ve kovan sayısı.

Özet halindeki defterler (icmal/mücmel), bilhassa XVI. yüzyılda mufassal defterde yer almayan dirlik sahiplerinin isimlerini ve gelir toplamlarını içerir. XV. yüzyılda bu tür bilgiler yanında bazı yerlerde dirlik sahiplerinin askerî yükümlülüklerinin de mufassal defterlere kaydedildiği dikkati çeker. Esasen bu devirde mufassal defterlerin bir kısmı dirlik esasına göre düzenlenmiştir. Aynı dönemde timar sahiplerinin isimleri ve gelirlerinin yazıldığı icmal defterlerine de rastlanır. Yine bu defterlerde dirliği oluşturan yerleşimlerin vergi nüfusu toplam rakam halinde yazılmıştır. Mufassal defterlerde olduğu gibi icmal defterlerinin içerik ve yapısında da zamanla değişiklikler meydana gelmiştir (meselâ Hic-rî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid'de dirlik sahiplerinin askerî yükümlülükleri kayıtlı iken daha sonra yer almaması gibi). XV. yüzyılın sonlarından itibaren timar icmallerinde padişahtan başlayarak dirlik sahipleri derecelerine göre sırayla belirtilmiş, her dirlik sahibinin gelir sağladığı köyler, bu köylerin toplam

gelir rakamı, bu köyden dirlik sahibine düşen pay ve sonuçta dirlik sahibinin toplam geliri verilmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk yıllarına has görünen bir başka icmal daha vardır. "Muhâsebe-i vilâyet defteri" diye adlandırılan ve 1530 yılına tarihlenen, fakat muhtemelen 1520'lere ait tahrirlerin sonuçlarını yansıtan bu tür mufassal icmaller, "Alaman seferi" öncesinde imparatorluğun genel durumunu öğrenmek amacıyla derlenmiştir. Bunlarda bir sancak ve kazadaki dirlikler padişah hasları, beylerbeyi hasları, hisar muhafızı timarları, timar ve zeâmetler evkaf ve emlâk şeklinde toplu halde kayıtlı olup her kategoride bulunan yerleşim birimlerinin nüfusu hâne, mücerret vb. şeklinde toplam rakam olarak verilmiş ve yine toplam vergi geliri yazılmıştır. Bir kazanın yazımı bittikten sonra orada mevcut toplam kasaba, cami, köy, mezraa, zâviye vb. sayısı, muaf kişilerle vergiye tâbi nüfus özetleri çıkarılmıştır. Bu işlem sancak ve eyalet düzeyi içinde gerçekleştirilerek genel verilerin kolayca görülebilmesi amaçlanmıştır. Ancak mufassal defterlerle yapılan mukayeseler bu tür defterlere verilerin kaydı sırasında önemli yanlışlıkların yapılabildiğini göstermiştir (Emecen, sy. 16 [1996], s. 37-44). Tahrirler neticesi hazırlanan diğer bir defter çeşidi de evkaf defterleridir. Bu defterlerden vakıf olarak tahsis edilmiş yerleşim yerleri hakkında bazan mufassal defterlerde yer almayan veriler elde edilebilmektedir. Yine bazı yerlerde, vakfa tahsis edilen yerleşim birimlerinin nüfus ve hâsılı hakkında mufassal defterdekinden farklı bilgiler yoksa da vakıf gelirlerinin harcandığı yerler hakkında ayrıntılar mevcuttur. Evkaf defterleri, mufassalları tamamlaması açısından bölgeden bölgeye ve zaman içerisinde farklı özellikler gösterir.

Defterler ilk başlarda, meselâ Fâtih Sultan Mehmed döneminde tevkī‘ hattıyla kaleme alınırken II. Bayezid devrinden itibaren siyâkat yazısı hâkim olmaya başlamış, vergi miktarları ve nüfusa ilişkin sayılar bazı yerlerde veya bazı dönemlerde normal Arap rakamlarıyla, diğerlerinde divan rakamlarıyla kaydedilmiştir. Tahrir defterlerindeki terimler, ölçü ve tartı birimleri standart olmayıp sancaktan sancağa farklılıklar gösterebilir. Bazan aynı eyalet ya da sancak içinde bile farklı öşür oranlarına rastlanır. Dolayısıyla bu defterlerdeki bilgiler, ancak başlarında yer alan veya o yöreye ait olduğu bilinen kanunnâmeler ışığında anlaşılabilir. Tahrir defterleri timar ve arazi meselelerinde temel başvuru kaynağı sayıldığından

iki tahrir arasında veya son tahrirlerin ardından meydana gelen anlaşmazlıklarda, problemlerde nişancı tarafından defterde tashihlerin yapıldığı görülür. Yine son tahrirlerin ardından vakfedilen gelirlerle ilgili belgeler, ihtilâflı konulara dair arzuhal ve hüccetler, çeşitli hususlardaki ilmühaberler, mülknâme, ferman ve buyruldular gibi mufassal ve evkaf defterlerine iliştirilmiş pek çok resmî belge mevcuttur. Bu defterlerin devletin bir nevi hazinesi niteliğini taşıdıkları için sıkı koruma altında tutulduğu, defter emininin nezâretinde Defterhâne'de saklandığı, işlemlerin de burada yapıldığı bilinmektedir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Tapu-Tahrir Defterleri Katalogu'nda 1110 adet mufassal, icmal, evkaf, piyade, müsellem vb. defter bulunmaktadır. Aynı arşivin Bâb-ı Âsafî Defterhâne-i Âmire Defter Katalogu'nda büyük kısmı parçalar halinde 851 adet mufassal, icmal, evkaf vb. tahrir defteri muhafaza edilmektedir. Maliyeden Müdevver Defterler Katalogu'nda da klasik tahrir ve avârız tahrir defterleri vardır. Mufassal avârız defterlerine Tapu-Tahrir Katalogu'nda da rastlanmaktadır. Ayrıca Kâmil Kepeci Tasnifi'nde (Mevkūfat Kalemi) çok sayıda mücmel avârızhâne defteri mevcuttur. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi'nde 203 mufassal, 162 icmal ve elli bir evkaf defteri bulunmaktadır. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet yazmaları arasında da mufassal, icmal ve evkaf defterlerine rastlanır. Özellikle son tahrirlere ait defterler bazan çok geniş bölgeleri kapsadığından birden fazla cilt halinde muhafaza edilmektedir (Sivas ve Tokat, TK, TD, nr. 10, 12, 14; Amasya, TK, TD, nr. 26, 30, 34; Rum-ili Sol-kol, TK, TD, nr. 187, 194; Halep, TK, TD, nr. 36, 39; Şam, TK, TD, nr. 99, 177, 195).

XVI. yüzyıl sonlarında iki cepheli savaşlar ve içeride Celâlî isyanlarının patlak vermesiyle yaşanan karmaşa ortamında halkın ve timar sahiplerinin düştüğü kötü durum köylülerin yerlerini yurtlarını terkedip daha korunaklı yerlere kaçmaları, ateşli silâh kullanan askerlerin devreye sokuluşu, merkezî hazine gelirlerinin arttırılması ihtiyacı vb. sebeplerle timar sistemi eski önemini kaybedince klasik tahrir usulü de terkedilmiştir. Avârız vergisinin merkezî maliye açısından giderek ön plana çıktığı ve olağan duruma geldiği, timar olarak tasarruf edilen mîrî arazinin mukātaa haline geldiği bu süreçte avârız vergisinin toplanması bakımından önem arzeden avârız tahrirleri yapılmaya başlanmıştır. Esasen XVI. yüzyılda avârız

sayımları yapılmış, ancak genelde avârız ve cizye yükümlüleri birlikte kaydedilmişti. Müslüman avârız yükümlüleri veya daha önce muaf olan kesimler için tutulan müstakil avârız defterlerinin ilk örneği 1600-1601 yıllarına aittir. Bu defter daha önce yardımcı askerî güç olarak hizmet eden piyade ve müsellemleri içerir. Tokat'a ait bu defterde piyade ve müsellemlerin yanında avârız

ödeyemeyecek derecede fakirlerle Celâlî korkusundan kaçanlar da yazılıdır (BA, MAD, nr. 1294).

XVII. yüzyılın ilk çeyreğine ait başka müsellem ve piyade defterleri de vardır. 1620'den sonra avârız defterleri daha kapsamlı hale gelmiştir. Bundan maksat, avârız yükümlülüğünü bir bölgedeki bütün vergi mükelleflerine âdil biçimde yaymaktı. 1616 tarihli Halep defteri en erken tarihli defterlerdendir. Bu tür defterler en çok 1642 yılı civarında görülür. Ancak yapılan genel sayım yüzünden devrin sadrazamı Kemankeş Kara Mustafa Paşa epeyce tepki çekmiştir. Naîmâ'ya göre onun azlinin ve katlinin sebeplerinden biri de hazine gelirlerini arttırmak için yaptığı çeşitli ıslahatlarla bu çerçevede yapılan avârız ve cizye tahriri sırasında halka yapılan zulümlerdir (Târih, III, 977-978). XVII. yüzyılın ileri dönemlerinde de avârız ve cizye tahrirleri yapılmış, bu tür sayımların neticesinde mufassal ve icmal defterleri tertip edilmiştir. Sancaklar veya eyaletler arasında farklar olmakla birlikte defterlerin ortak özellikleri vardır. Mufassal defterlerde kasaba ve köylerde askerî ve ulemâ kesimiyle reâyâ ayrı ayrı yazılmıştır. Bazı defterlerde toplam rakamlar, bazılarında ise bunların kaç avârız hânesine tekabül ettiği gibi bilgiler mevcuttur. Kişilerin meslekleri, özürlülük halleri, muafiyetleri vb. hususlar da defterlerde yazılıdır. Bölgelerin bir kısmında (Şarkîkarahisar, Erzurum vb.) hânelerin yanında bazı kişilerin tasarrufundaki bağlar ve araziler de kaydedilmiştir (BA, MAD, nr. 299, 5152).

Mufassal avârız defterleri esas olarak yerleşim birimlerindeki hâneleri kayda geçirmiştir. Bazan bu hâneler nefer, hâne ve mücerret gibi kategoriler şeklinde zikredilir, fakat asıl olan, avârız vergisini ödeyebilen yetişkin hâne sahibi erkekleri ve bazı hallerde dul kadınları kaydetmektir. Bunların arasında yaşlılık, fakirlik, avârız ödemeye yeterli toprağı bulunmama ve hastalık gibi sebeplerle hâneye dahil olmayanlarla avârız yükümlülüklerini

belirli hizmetler karşılığında yerine getirdiklerinden vergiden muaf tutulanlar da zikredilir. Defterlerde ayrıca hâne sahibi askerî sınıf mensuplarının (askerî, ulemâ, seyyidler, zâviyedarlar vb.) yazılı olduğu (BA, MAD, nr. 3880, 5152), ancak özet defterlerde (BA, MAD, nr. 6422; KK, nr. 2602) bu hânelerin ilgili birimin hâne sayısına dahil edilmediği tesbit edilmektedir. Bazı eyaletlerin mufassal defterlerinde sadece avârız ödeyebilen nüfusun belirlenmesiyle kalınmamış, sancak temelinde özet halinde bunların kaç nefer ve kaç hâne (avârız hânesi) olduğu da belirtilmiştir (BA, MAD, nr. 3074). Diğer bölgelerde ise bu tesbit işi icmal defterlerinden izlenebilmektedir. Sivas'a bağlı Amasya sancağı defterinde dul kadınlar (havâtîn-i tul) kategorisi özellikle dikkati çeker. Klasik tahrir defterlerinde gayri müslim nüfusun yoğun olduğu yerlerde hâne reisi konumundaki kadınlar ise "bîve" (dul) adı altında yazılmıştır. XVII. yüzyılda avârız tahrirleri hem Anadolu'da hem Suriye'de hem de Balkanlar'da çeşitli sancaklarda birçok defa yapılmış, XVIII. yüzyılda da sürmüştür. Tanzimat dönemi öncesinde II. Mahmud'un kurduğu yeni ordu için asker tedariki gündeme gelince erkek nüfusun durumunu tesbit amaçlı, geniş çaplı nüfus tahrirleri yapılmıştır. Bu tahrirlerde erkek nüfus yaş ve dış görünüş kategorilerine göre tesbit edilmiş, altı aylık periyotlarla nüfusun geçirdiği vukuat da (ölüm, doğum, göç) yazılarak ana kütük defterlerine kaydedilmiştir. Bu gelişme ileride modern nüfus sayımlarının başlangıcını oluşturacaktır. Ayrıca Tanzimat'tan sonra temettuat denilen mal ve varlık sayımlarını içeren defterlerin hazırlandığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ömer Lutfi Barkan - Enver Meriçli), Ankara 1988, Ömer Lutfi Barkan'ın girişi, s. 1-144; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954; 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937-1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1993, Halil İnalcık'ın girişi, I, 1-7; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 176; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, III, 977-978; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 38-42; M. A. Cook, Population Pressure in Rural

Anatolia: 1450-1600, London 1972, s. 51; N. Beldiceanu, XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devletinde Tımar (trc. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1985, tür.yer.; Feridun M. Emecen, "Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Tahrir Defterleri", Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990: Bildiriler, İstanbul 1991, s. 149-155; a.mlf., "Mufassaldan İcmale", Osm.Ar., sy. 16 (1996), s. 37-44; H. W. Lowry, Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, İstanbul 1992, tür.yer.; L. T. Darling, Revenueraising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1500-1660, Leiden 1996, tür.yer.; Erhan Afyoncu, Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire: XVI-XVIII. Yüzyıllar (doktora tezi, 1997), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., "Türkiye'de Tahrir Defterlerine Dayalı Olarak Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bazı Görüşler", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, I/1, İstanbul 2003, s. 267-286; G. Dávid, Osmanlı Macaristan'ında Toplum, Ekonomi ve Yönetim: 16. Yüzyılda Simontornya Sancağı (trc. Hilmi Ortaç), İstanbul 1999, s. 7-13; Oktay Özel, "Avârız ve Cizye Defterleri", Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik (haz. Halil İnalcık - Şevket Pamuk), Ankara 2000, s. 35-50; a.mlf., "17. Yüzyıl Osmanlı Demografi ve İskan Tarihi İçin Önemli Bir Kaynak: Mufassal Avârız Defterleri", TTK Bildiriler, XII (1999), III, 735-743; Halil İnalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu", TTK Belleten, XXIII (1959), s. 575-610; T. Halasi-Kun, "Some Notes on Ottoman Mufassal Defter Studies", JTS, X (1986), s. 163-166; C. Heywood, "Between Historical Myth and 'Mythohistory': The Limits of Ottoman History", Byzantine and Modern Greek Studies, XII, Oxford 1988, s. 315-345; R. Murphey, "Ottoman Census Methods in the Mid-sixteenth Century: Three Case Studies", St.I, LXXI (1990), s. 115-126; M. Kiel, "Remarks on the Administration of the Poll Tax (Cizye) in the Ottoman Balkans and the Value of Poll Tax Registers (Cizye Defterleri) for Demographic Research", EB, sy. 4 (1990), s. 206-249; Mehmet Öz, "Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler", VD, sy. 22 (1991), s. 429-439; Kemal Çiçek, "Osmanlılardan Önce Akdeniz Dünyasında Yapılan Tahrirler Hakkında Bazı Gözlemler", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 6, Ankara 1995, s. 51-89; Zeki Arıkan, "Tahrir Defterlerinde Geçen Deyimler", Osm.Ar., sy. 16 (1996), s. 1-13; Fatma Acun, "Osmanlı Tarihi Araştırmalarının Genişleyen Sınırları: Defteroloji", Türk Kültürü

İncelemeleri Dergisi, sy. 1, İstanbul 2000, s. 319-332; Suraiya Faroqhi, "Taḥrīr", EI^2 (İng.), X, 112-113.

Mehmet Öz

et-TAHRÎR ve’t-TENVÎR

(التحرير والتنوير)

Muhammed Tâhir İbn Âşûr’un (ö. 1973) Kur’an tefsiri.

Eserin önsözünde belirtildiğine göre ilk adı Taḥrîrü’l-maʿne’s-sedîd ve tenvîrü’l-ʿaḳli’l-cedîd min tefsîri’l-kitâbi’l-mecîd olup sonraları müellifi tarafından et-Taḥrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr şeklinde kısaltılmıştır. İbn Âşûr, Zeytûne Üniversitesi’nde verdiği tefsir derslerini önce Mecelletü’z-Zeytûne’de periyodik olarak yayımlamış (Belkāsım el-Gālî, s. 75), ardından bunları bir araya getirip eserini oluşturmuştur. İbn Âşûr, tefsirin başında kendi yöntemini analırken daha önce yazılan tefsir kitaplarındaki yorumları olduğu gibi benimsemediğini, bunlara karşı bir tavır da almadığını ifade etmekte, kendisinin hiçbir kaynakta görmediği bazı mânaları kitabında kaydettiğini belirtmektedir. Özellikle meânî, beyân ve bedîʻ sanatlarını içeren belâgatın Kur’an’ın hemen her âyetindeki yansımalarını ortaya koymaya ağırlık verdiğini zikretmekte ve bu hususun eski tefsirlerin hiçbirinde yer almadığını söylemektedir. Müellif ayrıca âyetler arasındaki muhteva ve üslûp ilişkisine (tenâsübü’l-âyât) önem verdiğine dikkat çekmekte, sûreler

arasındaki tenâsübü anlatmanın ise müfessirin görevi olmadığını vurgulamaktadır.

et-Taḥrîr, sunuş niteliğindeki bu kısımdan sonra Kur’an ilimlerinden bahseden on bölümle (mukaddime) başlar. Burada tefsirin tarifi, müstakil bir ilim olduğu, tefsir ve te’vil arasındaki fark, tefsir ilminin dayandığı belâgat, lugat, tefsire dair rivayetler, usûl-i fıkıh ve kelâm ilmi, dirâyet tefsirinin meşruiyeti ve işârî tefsirin eleştirisi, Kur’an tefsirinde hedeflenen amaçlar, nüzûl sebepleri, kıraat farklılıkları, Kur’an’da yer alan kıssalar, Kur’an’ın isimleri, âyet ve sûrelerinin tertibi, Kur’an’ın hakiki, mecazi, kinayeli mânaları ve iʻcâzı konuları yer alır. Bu kısmın sonunda “Mübtekerâtü’l-Kur’ân” (Kur’an’ın orijinal yönleri) başlığı altında Kur’an’daki darbımeseller, özlü anlatımlar (îcâz), birden çok anlam taşıyan

kelimelerin yer aldığı ifadeler vb. konulara yer verilir, ardından yine Kur'an'ın etkili anlatım özelliklerinin bir kısmına temas edilir (krş. Vural, s. 122).

Eser, klasik dirâyet tefsiri niteliğinde görülmekle birlikte kendine özgü bir iç plana sahiptir. Müellif bir sûrenin tefsirine geçmeden önce onun ismi veya isimleri hakkında bilgi verir, Mekkî yahut Medenî olduğunu, nüzûl sırasını ve sebebini, önceki sûre ile münasebetini ve âyet sayısını belirtir. Daha sonra sûrenin muhtevasını özetler veya maddeler halinde sıralar. Âyetleri bölümlere ayırarak açıklamaya çalışır. Eserde Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin tefsirleriyle Süyûtî'nin el-İtḳān'ı başta olmak üzere daha çok dirâyet tefsirlerine, ayrıca hadis, fıkıh ve fıkıh usulü, kelâm, tasavvuf ve siyer kaynaklarına bolca atıflar yapıldığı görülür. Bunların dışında kitapta istişhâdda bulunmak amacıyla Câhiliye devrinden itibaren Arap şiirine başvurulmuş, eserde 2682 beytin yer aldığı tesbit edilmiştir (a.g.e., s. 254-259). Arap atasözlerini de kullanan İbn Âşûr tefsirinde bütün kıraat vecihlerini zikretmiş, İbn Atıyye'nin görüşüne muhalefet ederek şâz kıraatlerin fesahate aykırı olmadığını söylemiştir (Birrî, s. 52). Müellifin genç yaşta Muhammed Abduh'un sohbetlerine katılması ve bazı görüşlerini benimsemesi, tefsirinde ondan etkilendiği düşüncesini akla getirse de et-Taḥrîr'de böyle bir etkinin varlığından söz etmek mümkün değildir. İbn Âşûr eserinde bazı orijinal tesbitlerde bulunsa da genel olarak klasik yöntemden ayrılmamıştır. Eserin sonunda verilen bilgiye göre otuz dokuz yıl altı ayda tamamlanan tefsir otuz cüz, on beş mücelled halinde yayımlanmıştır. İlk cüz Tunus'ta basılmış (1956), sonraki cüzler Kahire'de (1965-1966) ve 1968'den itibaren yine Tunus'ta basılmaya devam etmiştir. Tam neşri ilk defa 1984'te Tunus'ta gerçekleştirilmiş olup sonraki yayımlar tıpkıbasımdır (Vural, s. 87).

BİBLİYOGRAFYA

M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1420-1421/2000, I-XXX; Subhî Atîk, et-Tefsîr ve'l-maḳāṣıd ʿinde'ş-Şeyḫ Muḥammed Ṭâhir İbn

ʿÂşûr, Tunus 1989, tür.yer.; Bibliyoġrâfyâ fîmâ bi-müʾellefâti'ş-Şeyḫ Muḥammed eṭ-Ṭâhir İbn ʿÂşûr, Tunus 1993, tür.yer.; M. Azîz b. Âşûr, "Muḥammed eṭ-Ṭâḥir İbn ʿÂşûr", Dâʾiretü'l-maʿârifi't-Tûnisiyye, Kartâc 1990, I, 40-46; Ömer Dumlu, "Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri", Örneklerle Tefsirin Dünü Bugünü Sempozyumu, Samsun 1993, s. 157-176; Belkāsım el-Gālî, Şeyḫü'l-Câmiʿi'l-aʿẓam Muḥammed eṭ-Ṭâhir İbn ʿÂşûr: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Beyrut 1417/1996, s. 75; Mahmûd Şemâm, Aʿlâm mine'z-Zeytûne, Tunus 1996; Havvâs Birrî, el-Meḳāyîsü'l-belâġıyye fî tefsîri't-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 2002, s. 52; Faruk Vural, Tahir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ergin Çoban, Taberî ve Tahir İbn Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usûl Açısından Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ahmet Coşkun

TAHRÎRİYYE

(تحريريّة)

Abdülbâki Nâsır Dede'nin (ö. 1821) kendi geliştirdiği mûsiki yazısına dair eseri.

Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Abdülbâki Nâsır Dede'nin Türkçe kaleme aldığı mûsikiyle ilgili iki eserinden biridir. 1209 (1794) yılında tamamlanan eser müellifin bildirdiğine göre Sultan III. Selim'in emriyle kaleme alınmıştır. Eserde Abdülbâki Nâsır Dede'nin kendi adıyla anılan, ebced mûsiki yazısını esas alarak düzenlediği harflere dayalı nota sistemi açıklanmış ve bazı mûsiki eserleri bu yeni yazıyla kaydedilmiştir. Tahrîriyye mukaddime, notalı bölüm ve hâtime olmak üzere üç kısımdan ibarettir. Müellif eserin başında, Tedkīk u Tahkīk adlı risâlesini padişaha takdim ettikten sonra o zamana kadar mûsiki yazım kuralları hakkında hazırlanmış herhangi bir eserin bulunmadığını söyler ve eserine Tahrîriyye adını verdiğini kaydeder (eserin diğer nüshasında bu isim Tahrîriyyetü'l-mûsikī şeklinde de geçmektetedir). Tahrîriyye'nin "Şürû'" adlı giriş bölümünde Abdülbâki Nâsır Dede mûsiki yazımının, nağmelerin işareti olan harflerin yazımıyla bu harflerin altına vuruş sayısını rakamla ve sözlerini hecelere taksim ederek yazmaktan ibaret olduğunu söyler. Daha sonra yegâhtan tiz hüseynîye kadar otuz yedi perdeden oluşan harf mûsiki yazısı bir tablo halinde verilir, ardından bu yazının nasıl kullanılacağı örneklerle anlatılır ve bu sistemde yer alan "sus" işareti üzerinde durulur. Bu arada Nâsır Dede'nin "teneffüs" adını verdiği, nokta ile gösterilen sus işaretinin Türk mûsikisi tarihinde ilk defa bu nota sisteminde kullanıldığını ifade etmek gerekir. Bu notanın bir diğer özelliği de harflerin noktasız yazılmış olmasıdır.

Eserin notalı bölümünde yeni nota sistemiyle III. Selim'in sûzidilârâ makamındaki

Mevlevî âyini, düyek peşrevi ve saz semâisi, Vardakosta Ahmed Ağa'nın aynı makamdaki devr-i kebîr saz semâisi bulunmaktadır. Burada önce

âyinin sözlü kısmı yer alır. Bu âyin notası da mûsiki tarihinde notaya alınan ilk Mevlevî âyini olarak bilinmektedir. Ardından yazılan peşrevin başındaki, "Âyîn-i şerîf'in bend-i evvelinden sonra serhâne ve mülâzimesi ve bend-i sânîsinden sonra orta hâne ve son hânesi terennümsâzdır" ifadesinden bu kısmın aynı âyinin terennümü olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki saz semâisi de adı geçen âyinin terennümü içerisindedir. Bu bölümün son eseri, âyîn-i şerîf icrasında devr-i Veledî esnasında icra edileceği belirtilen üç hâne ve bir mülâzimeden oluşan devr-i kebîr peşrevidir. Ancak Mevlevî âyinleri üzerinde Türkiye'de yapılan iki ayrı nota neşriyatındaki (Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Âyinleri, İstanbul 1935, X, sy. 486-507; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, sy. 175-183) sûzidilârâ âyini notalarıyla Tahrîriyye'deki notaların tamamen farklı olduğu görülmektedir. Tahrîriyye'nin son bölümünde eser besteleme konusu ele alınmakta, bazı mûsiki yazılarında görülen eksikliklerden söz edilmekte ve özellikle mûsiki yazımının eğitim gerektirdiği vurgulanmaktadır. Burada bir üstadın eğitiminden geçen, beste çalışmaları yapan ve sazında belli bir düzeye ulaşan kişilere bu eğitimin verilebileceği ifade edilmektedir. Eserin tesbit edilen iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1242/2; Esad Efendi, nr. 3898). Nüshaların her ikisi de müellif hattıdır. Türkiye'de eser üzerine ciddi bir çalışma yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkî Nâsır Dede'nin Müzik Yazısı "Tahrîriye" (haz. Recep Uslu - Nilgün Doğrusöz Dişiaçık), İstanbul 2009; N. Ali - M. Sîret, Cevâhirü'z-zevâhir, İstanbul 1310, II, 95-96; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Mûsikisi, İstanbul 1953, V, 528-530; Fatma Âdile Başer, Türk Mûsikîsinde Abdülbâkî Nâsır Dede (1765-1821) (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 31-55; a.mlf., "Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhi Mûsikişinas Abdülbâki Nâsır Dede", MM, sy. 462 (1998), s. 32; E. Popescu-Judetz, Türk Mûsiki Kültürünün Anlamları (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1996, s. 42-46; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Mûsikî Literatürü Tarihi,

İstanbul 2003, s. 131; Müzik Ansiklopedisi (haz. Ahmet Say), Ankara, ts., III, 914.

Nuri Özcan

TAHSÎB

(التحصيب)

Hacda Mina’dan Mekke’ye dönerken Ebtah (Muhassab) mevkiinde konaklama anlamında bir fıkıh terimi

(bk. EBTAH).

TAHSİL

(bk. TÂLİM ve TERBİYE).

TAHSİN EFENDİ, Hasan

(1847-1912)

Osmanlı hattatı.

Hâfız Hasan Tahsin Hilmi Efendi 1847'de İstanbul'un Çukurcuma semtinde doğdu. Kılıç Ali Paşa Camii serdevirhanı Hâfız İsmâil Efendi'nin oğludur. Sıbyan mektebinde okurken mektebin hocası İsmâil Efendi'nin yanında hıfzını tamamladı. Bir süre Tophane müftüsü Hoca Bekir Efendi'nin derslerine devam ederek dinî bilgilerini ilerletti. Mehmed Şefik Bey'den sülüs ve nesih, Sâmi Efendi'den ta'lik meşketti. Galatasaray Sultânîsi hat hocası Mehmed İzzet Efendi tarzında rik'a yazdı. İzzet Efendi ile birlikte öğrencilere yönelik olarak hazırladıkları Sülüs, Nesih ve Ta'lik Meşk Mecmuası İstanbul'da neşredilmiştir (1306, 1323). Mühendis, Sanayi, Kız Sanayi mektepleri, Cihangir İnâs Rüşdiyesi, Dârülmuallimât-ı Âliye, Galatasaray Mektebi Sultânîsi ve ölümüne kadar Dârüşşafaka'da olmak üzere çeşitli okullarda hüsn-i hat dersleri verdi. Uzun süre Mahmud Bey Matbaası'nın hatlarını yazdı. Ayrıca hat öğrencilerine bu matbaada ders verdi. Mahmud Celâleddin Efendi uslûbuna yakın bir tavırda yazdı. 14 Şubat 1912 tarihinde bir ömür yaşadığı Çukurcuma semtinde vefat etti ve Eyüp'te Kırkmerdiven Kabristanı'nda defnedildi. İbnülemin Mahmud Kemal, Tahsin Efendi'nin, oğlu Mahmud Cemâleddin Bey'den naklen üç dört kadar mushaf-ı şerif yazdığını, üzerinde bir imzaya rastlanmamakla birlikte Cağaloğlu'ndaki Mahmud Nedim Paşa'ya ait türbenin celî sülüs kitâbesinin de ona ait olduğunu zikreder. Çeşitli müze ve özel koleksiyonlarda eserleri bulunmaktadır. Yazılarının altına genellikle "el-Hac Hâfız Tahsin el-Hilmî" veya kısaca "el-Hâfız Tahsin" şeklinde imza atmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 421-423; M.Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 170, 210-211, 259, 261; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 241.

M. Hüsrev Subaşı

TAHSİN EFENDİ, Tokatlı

(1851-1915)

Osmanlı hattatı.

Hâfız Hasan Tahsin Efendi 1851'de Tokat'ta doğdu. Meydan Camii imamı Osman Efendi'nin oğludur. 1867 yılında İstanbul'a giderek medrese tahsili gördü. Kayserili Derviş Ali Rızâ Efendi'nin Beyazıt Camii'ndeki derslerine devam edip ilmiye icâzeti aldı. Ayrıca Hattat Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'den sülüs ve nesih meşketti ve icâzet aldı. Muhsinzâde'nin hocası Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den de faydalandı. Beyazıt'ta Ali Paşa Mescidi'nde imam-hatiplik görevine başladı (1869). Mercan yangınında caminin yandığı güne kadar kırk beş yıl burada görevini sürdürdü. Bunun dışında rüşdiye mekteplerinde hat ve Arapça hocalığı yaptı. Beyazıt Devlet Kütüphanesi 1884'te

açıldığında ikinci ve ardından birinci hâfız-ı kütüb oldu. Ölümüne kadar yirmi dokuz yıl boyunca burada yöneticilik görevini sürdürdü. Kütüphanenin 15.000 ciltlik bölümünün katalogunu hazırladı. Sülüs ve nesih dalında çeşitli formlarda eserler veren Tahsin Efendi'nin elinden çıkmış pek çok yazı, elli yıl gibi uzun bir süre zarfında bir araya getirdiği nâdide yazma eser hat koleksiyonu ve içinde değerli kalemtıraş, makta', divit ve hokkaların bulunduğu zengin bir arşivle birlikte önce Beyazıt'ta, daha sonra Sultanahmet'te oturduğu iki ayrı evde geçirdiği yangınlar yüzünden büyük ölçüde yok oldu. Uğradığı bu felâketlerin üzüntüsüyle kendisine inme indi. Bir yıl sonra 13 Aralık 1915 tarihinde vefat etti. Eyüp'te Bahariye sırtlarında Kâşgarî Dergâhı yakınında kendisinden önce genç yaşta vefat eden kızının yanına defnedildi.

Tahsin Efendi koleksiyonunda yer alıp söz konusu iki yangından kurtarılabilen eserler Halil Edhem Arda'ya geçmiş, bunun bir kısmı daha sonra Topkapı Sarayı Müzesi'ne intikal etmiştir. İbnülemin Mahmud Kemal ve kardeşi Ahmed Tevfik çocukluk yıllarında sülüs ve neshi ondan meşketmiş ve icâzet almıştır. Bu vesile ile kendisini yakından tanıyan

İbnülemin onun ilmî ve tasavvufî meclisleri seven, mûsiki ve şiire âşina, halim selim bir zat olduğunu söyler. Hayatı boyunca yazdığı, kıta ve levha boyutlarında, usta düzeyinde pek çok eser bırakmış, İbnülemin'e göre birkaç nüsha, M. Uğur Derman'a göre ise 120 kadar mushaf-ı şerif yazmıştır. Çeşitli müzeler ve özel koleksiyonlar yanında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan İbnülemin koleksiyonunda eserleri vardır. Hasan Tahsin Efendi'nin 1894'te okunaklı, 362 yaprak, her sayfada on üç satır, güzel bir nesihle cüzler halinde yazıp tamamladığı 35,6 × 24,4 cm. ebadındaki bir mushaf-ı şerifi, devrin usta müzehhiplerinden Osman Yümnî Efendi tarafından 1904'te klasiğe yakın tarzda tezhip edilmiş, eser iki kap arasına alınarak tek cilt haline getirilmiştir. Bu Kur'ân-ı Kerîm önce Fuat Şemsi Bey'de iken bugün Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonu içinde bulunmaktadır (nr. 100-0352). Çadırcılar semtinde yer alan hanın dış cephesindeki celî sülüs "Sarnıçlı Han" ibaresi de onun eseridir. Tahsin Efendi yazılarına genellikle "Tahsin el-İmam","Hâfız Hasan Tahsin" veya kısaca "Tahsin" şeklinde imza atmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 424-427; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 206-207; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 249.

M. Hüsrev Subaşı

TAHSÎNİYYÂT

(التحسينيّات)

Hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen ve insanı mükemmeli aramaya teşvik eden -zarûriyyât ve hâciyat düzeyine çıkmamış- düzenlemeleri ve bunların sağladığı faydaları ifade eden fıkıh usulü terimi

(bk. MAKĀSIDÜ’ş-ŞERÎA; MASLAHAT).

TAHSİS

(التخصيص)

Âm bir lafızla, kapsadığı fertlerden bir kısmının kastedildiğinin bir delille açıklanması anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden temyiz etmek, özgülemek” anlamındaki tahsîs kelimesi fıkıh usulü terimi olarak âm bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını ifade eder. Fıkıh usulünün önemli konularından birini oluşturan tahsis elfâz bahisleri içinde aynı isimle veya âm, hâs gibi başlıklar altında geniş biçimde incelenir. Mutlakın takyidinin bir tür tahsis olup olmadığı usulcüler arasında tartışılmıştır (bk. MUTLAK). Hanefî usulcülerinin açıklamalarından hareketle bu ekolde benimsenen tahsis anlayışını belirtmek üzere, “âm lafızla, baştan beri fertlerinden bir kısmının kastedildiğinin müstakil ve mukārin (eş zamanlı) bir delille açıklanması” şeklinde bir tanım yapılabilir (Cessâs, I, 142; Abdülazîz el-Buhârî, I, 306; İbn Melek, s. 77). Mütekellimîn usulcülerinden Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, “hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmının mukārin bir delille ondan çıkarılması” biçiminde Hanefîler’inkine yakın bir tanım vermekle birlikte (el-Muʿtemed, I, 252) aynı ekole mensup usulcüler bunu kendi temel yaklaşımlarına uygun hale getirmeye çalışmışlardır. Meselâ Fahreddin er-Râzî tanımdaki “mukārin bir delil” ifadesine yer vermeyerek tahsisi “hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmının ondan çıkarılması” biçiminde genişletmiş, Kādî Beyzâvî, Râzî’nin tarifindeki hitap kelimesini “lafız”la değiştirmiştir (Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 7; Beyzâvî, II, 374-375). Aynı ekolün temsilcilerinden Mâlikî İbnü’l-Hâcib tahsisi “âmmı müsemmeyâtından bir kısmına hasretmek” diye tanımlamış (Muḫtaṣarü’l-müntehâ, II, 129), Tâceddin es-Sübkî burada geçen müsemmeyâttan maksadın âmmın müşterek fertleri olduğunu belirterek müsemmeyâtından yerine “fertlerinden” kaydını koymuştur (Cemʿu’l-cevâmiʿ, II, 31). Ancak neshi de kapsar genişlikte olduğu dikkate alınıp bu tariflere “hükmün istikrar kazanmasından önce” şeklinde bir kayıt konması uygun olur. Öte yandan Hanefî ve mütekellimîn usulcülerinin, özü itibariyle tahsisin

“âmmın fertlerinden bir kısmının çıkarılması ve kapsamının daraltılması” anlamına geldiği noktasında birleştikleri ve tanımlarında görülen farklılıkların bilhassa âmmın tanımı, delâleti, bu delâleti daraltacak delillerin geliş zamanı ve delâlet derecesiyle ilgili ihtilâflardan kaynaklandığı göz önüne alınarak tahsis, “daha başlangıçta şâriin umumdan maksadının onun fertlerinin tamamı değil bir kısmının olduğunun açıklanması” veya “umumla ilgili hükmün meşruiyetinin başından beri bir kısım fertlerine ait olduğunun beyan edilmesi” şeklinde tarif edilebilir (Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli’l-fıḳh, s. 218).

Fakihler, hüküm veya haber içeren bütün umum lafızlarında tahsisin mümkün olduğu hususunda birleşmiştir. Zira bu aklen imkânsız olmadığı gibi dilde kullanıldığı da tümevarım metoduyla sabittir. Usulcüler arasında tahsisin mümkün olduğu düşüncesi o kadar yaygındır ki, “Bir kısmı tahsise uğramayan hiçbir âm yoktur” sözü darbımesel haline gelmiştir (Teftâzânî, I, 71). Tahsisin umum ve şümul anlamı taşıyan lafızlar için mümkün olduğu noktasında görüş birliği vardır. Mefhumların tahsise konu teşkil etmesi ise bunların umum vasfına sahip olup olmadığı meselesiyle ilişkilidir. Hanefîler’de “nassın delâleti” adı verilen mefhûm-i muvâfakat, bazı mütekellimîn usulcüleriyle İbnü’l-Hümâm gibi

Hanefîler’e göre umum niteliğine sahip bulunduğundan tahsise konu olur. Bâkıllânî, Şîrâzî ve Gazzâlî gibi usulcülere göre ise mefhum ve fahve’l-kelâmla amel etmek lafızla değil sükûtla amel etmek mânasına gelir, dolayısıyla bunlar umum niteliğini taşımaz ve tahsise konu olmaz.

Âmmın kapsamındaki fertlerden bir kısmını onun dışına çıkaran delil veya karîneye “muhassıs” adı verilir. Gerçek muhassıs, mütekellimin âm lafızla onun fertlerinden bir kısmını kastetme yönündeki iradesi olmakla birlikte bu iradeye delâlet eden lafzî veya gayri lafzî delillere de mecazen muhassıs denmiştir. Hanefî usulcüleri bir delilin âmmı tahsis edebilmesi için onun hem âmdan ayrı (müstakil) hem de onunla eş zamanlı olmasını şart koşmuştur. Delilin müstakil oluşundan maksat, tahsis delilinin bizzat bir mâna veya hüküm ifade edecek tarzda olmasıdır. Zira tek başına bir anlam veya hüküm ifade etmeyip kendinden önceki sözün bir parçası olması beyan niteliğine aykırıdır. Hanefîler muttasıl lafızlarla âmmın daraltılıp fertlerinden bir kısmını ifade eder hale getirilmesine “kasr” adını verirler.

Usul âlimlerinin çoğunluğu, ister âmma muttasıl ister ondan müstakil olsun beyan ifade ettiği sürece her lafzın tahsis delili sayılacağını ileri sürmüştür. Bu görüş dilcilerin anlayışıyla da örtüşmektedir. Tahsis delilinin eş zamanlı olması (mukārenet) veya gecikmesi (terâhî) hususundaki görüş ayrılığı, âm nassın nüzûl veya vürûd vaktinden itibaren uygulanmasına ihtiyaç duyulduğu zamana kadar geçen süreyle ilgilidir. Bu süreden sonra gelen delilin tahsis değil nesih sayılacağı konusunda usulcüler ittifak etmiştir. Hanefî usulcülerine göre tahsis beyanı âmdan önce ve -belirtilen süre içinde de olsa- âmdan sonra olamaz. Usulcülerin çoğunluğu ise tahsis delilinin âmdan önce, onunla beraber ve ondan sonra gelebileceğini, ancak âmdan sonraki sürenin ihtiyaç ve uygulama vaktiyle sınırlı olduğunu, bu vakitten sonra gelen beyanların tahsis değil nesih sayılacağını söylemiştir.

Hanefîler, yalnız müstakil delilleri muhassıs kabul ettiği için tahsis delillerini bu açıdan ayırıma tâbi tutmazken mütekellimîn usul âlimleri bunları âm lafza bitişik ve ondan ayrı oluşlarına göre iki kategoride incelemişlerdir. Muttasıl tahsis delilleri, tek başına mâna ifade etmeyen ve kendisine bitiştiği sözle alâkası bulunan lafızlardır. Bu deliller çoğunluk tarafından istisna, şart, sıfat ve gaye olarak sayılmış, İbnü’l-Hâcib bunlara bedelü’l-ba‘zı, Şehâbeddin el-Karâfî hal, temyiz, zaman zarfı, mekân zarfı, câr ile mecrur, mef‘ûl li-eclih ve mef‘ûl maahı, Birmâvî ise atf-ı beyânı ilâve etmiştir. Munfasıl tahsis delilleri ise tek başına bir mâna ifade edebilen ve kendinden önce herhangi bir söze ihtiyaç duymayan delillerdir.

Tahsis delillerini Cessâs Kur’an, sünnet, icmâ, akıl, haber-i vâhid ve kıyas; Gazzâlî his, akıl, icmâ, hususi nas, mefhum, Hz. Peygamber’in fiil ve takriri, âdet, sahâbî mezhebi ve hususi sebep diye sıralarken Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî, Alâeddin es-Semerkandî ve Karâfî gibi usulcüler aklî ve naklî (şer‘î, sem‘î); Fahreddin er-Râzî ve Kādî Beyzâvî akıl, duyu ve naklî; Sadrüşşerîa söz, akıl, his ve âdet şeklinde ayırıma tâbi tutmuştur. Hissin tahsis delili olmasından maksat, duyuların âm lafzın kapsamına giren bütün fertlerin mütekellim tarafından kastedilmediğine delâlet etmesidir. Meselâ, “Biz onlara kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin toplanıp getirildiği, güvenli, dokunulmaz bir yeri (Mekke) mekân vermedik mi?” (el-Kasas 28/57) ve, “-Belkıs’a-her şey verilmiş ve onun büyük bir tahtı var” (en-Neml 27/23) meâlindeki âyetlerde geçen “her şey” ifadesi sözü edilen bölge ve kişinin

içinde bulunduğu zaman ve mekân boyutuyla sınırlı olup şâri‘ bu sınırlandırmayı baştan itibaren kastetmiştir; zira duyular, Mekke halkına ve Belkıs'a varlık âlemindeki her ürünün veya her şeyin verilmediğini gösterir. Bu örneklerde his yoluyla tahsisin kabul edilmemesi durumunda şâriin haberlerinde gerçeğe aykırılık söz konusu olurdu. Aklın tahsis delili olmasından maksat ise âm lafızla onun fertlerinden bir kısmının kastedildiğine aklın hükmetmesidir. Meselâ, "O her şeyi yarattı" âyetindeki (el-En‘âm 6/101) "her şey" tabirinin umumi ifadesi Allah'ın zât ve sıfatlarını da içermekle birlikte O'nun zât ve sıfatlarının yaratılması aklen mümkün değildir. Bu durumda söz konusu âyet, "Allah -kendi zât ve sıfatları dışında-her şeyin yaratıcısıdır" şeklinde tahsis edilir.

Usul âlimleri şer‘î delillerle tahsisi her delil bakımından ayrı ayrı tartışmıştır. Kur'an'ın Kur'an'la tahsisi görüş birliğiyle kabul edilmiştir. Usulcülerin çoğunluğu Kur'an ile mütevâtir sünnetten birinin diğerini tahsis edebileceği görüşündedir. Hanefîler'e göre meşhur sünnet hem Kur'an'ı hem sünneti tahsis edebilir. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile usulcülerin çoğunluğuna nisbet edilen bir görüşe göre haber-i vâhid gerek kitap gerekse mütevâtir veya âhâd sünnette yer alan âm nassı tahsis edebilirken bazı Şâfiî ve Hanbelîler'le Iraklılar'dan bir gruba, bazı kelâmcılara ve Mu‘tezile'ye nisbet edilen bir görüşe göre ise haber-i vâhid Kur'an ve mütevâtir sünneti tahsis edemez. Îsâ b. Ebân'a göre Kur'an veya mütevâtir sünnetin umumi ifadesi kendisi gibi kati nasla tahsis edildikten sonra haber-i vâhid tarafından da tahsis edilebilir. İcmâın tahsis delili olması, Kur'an ve Sünnet'in bazı umumi ifadelerinin aslında hususi bir mânaya delâlet ettiğinin icmâ yoluyla bilinmesi demektir. İcmâı kaynak kabul eden büyük çoğunluk onun tahsis delili olacağını da kabul etmiştir. Usul âlimleri kıyası mutlak şekilde tahsis delili kabul eden veya reddedenler, bazı şartlarla kabul edenler ve bu konuda tevakkuf edenler şeklinde çeşitli gruplara ayrılmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Şîrâzî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi usulcüler genelde örf ve âdetin delil olmadığını, dolayısıyla tahsis etme gücünün de bulunmadığını ileri sürmüştür. Hitabın gelişiyle eş zamanlı olan amelî örfün âm nassı tahsis edeceği Hanefîler'le Mâlikîler'in çoğunluğunca kabul edilir. Başta Şâfiîler gelmek üzere usul âlimlerinin büyük bir kısmı, İslâm hukukunda gerçek delilin ancak şâriin lafızları olduğu gerekçesiyle bunu uygun bulmaz. Fakihlerin ekserisi, maslahat-ı mürselenin sübût veya delâleti kati olan âm nassı tahsis

edemeyeceği kanaatindedir; ancak Necmeddin et-Tûfî'nin maslahat hakkındaki düşünceleri dolayısıyla mürsel maslahatların tahsis delili olup olamayacağı meselesi bu bağlamda önemli tartışma konularından biri haline gelmiştir (bk. Koca, İLAM Araştırma Dergisi, I/1 [1996], s. 93-122; MASLAHAT; TÛFÎ). Öte yandan usul kitaplarında hususi sebep, siyak, zamir, âmmın şart, istisna, sıfat veya bir hükümle takyit edilmesi, hâssın âmmın hükmüne uygun olması ve hâssın âm üzerine atfedilmesi gibi bazı karîneler tahsis delili sayılıp sayılmamaları açısından geniş bir şekilde incelenmiştir.

Tahsisle ilgili önemli tartışma konularından biri de tahsisten sonra âm lafzın fertlerinden ne kadarına delâlet edeceği ve tahsisin sınırının ne olacağı meselesidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ileri sürdüğü, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kādî Beyzâvî'nin benimsediği görüşe göre âm lafızlar geride çok sayıda fert kalıncaya kadar tahsis edilebilir. Basrî ile diğer bazı usulcüler bunu belirsiz çokluk,

İbnü'l-Hâcib âmmın ifade ettiği fertlere yakın bir çokluk, İbn Abdüşşekûr çoğunluk, Bahrülulûm el-Leknevî yarıdan fazla şeklinde açıklamıştır. Pezdevî, Alâeddin es-Semerkandî, Sadrüşşerîa, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve İbnü'l-Hümâm gibi Hanefî usulcüleri ise belirsiz çoğul sîgalarının geride üç fert kalıncaya kadar tahsis edilebileceğini ileri sürmüştür. Buna karşılık Mâlikî ve Şâfiî usulcülerinin büyük bir kısmı âm lafzın geride bir fert kalıncaya kadar tahsis edilebileceğini söylemiştir. Bu bağlamda tartışılan diğer bir konu tahsise uğrayan âm nassın mânasının hakikat mi yoksa mecaz mı olacağıdır. Bir lafzın âm olarak kabul edilebilmesi için onun istiğrak ifade etmesini şart koşanlara göre hangi şekilde tahsis edilirse edilsin ve tahsisten sonra geriye kalan ister tek ister birden çok fert olsun âm lafız mecaz sayılır. Zira cüzün yok olmasıyla bütün de yok olur ve bunun sonucunda ortada âm diye bir lafız kalmaz. Âm lafızda çokluk şartını yeterli bulanlara göre ise tahsisten sonra geride kalan fertlerin miktarı üçten aşağı ise âm lafız mecaz, üç ve daha yukarı ise hakikat olur.

Hanefîler'den Cessâs ve Alâeddin es-Semerkandî, Şâfiîler'den Gazzâlî, Râzî ve Âmidî, Mâlikîler'den İbnü'l-Hâcib ve Hanbelîler'den Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî başta olmak üzere usul âlimlerinin çoğunluğu, âmmın

tahsisten sonra geride kalan fertler hakkında hüccet sayılabilmesi için tahsis edilen kısmın belli olmasını şart koşmuştur. Bu gruba göre tahsise uğrayan fertler belirsiz ve kapalı ise tahsisten sonra geride kalan fertler bilinemeyeceği için âmmın bu meçhul fertler hakkında hüccet sayılması da söz konusu değildir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî başta olmak üzere Hanefî usulcülerinin çoğunluğu, tahsis edilen kısım ister mâlûm ister meçhul olsun âmmın tahsisten sonraki kısım hakkında delil olmaya devam edeceği kanaatindedir. İbnü's-Selcî, Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye göre âm lafız tahsisten sonra geride kalan kısım hakkında mücmel hale gelir ve açıklanmaya (beyan) ihtiyaç duyar. Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tercih ettiği görüşe göre âm lafız tahsisten önce beyana muhtaç değilse tahsisten sonraki kısım hakkında delil olmaya devam eder; ancak tahsisten önce beyana muhtaçsa (mücmel) tahsisten geriye kalan kısım hakkında delil sayılamaz. Esasen bu ihtilâf, âm lafzın anlamının tahsisten sonra hakikat mi yoksa mecaz mı sayılacağına ilişkin görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. Hakikat olduğunu savunanlar âmmın geriye kalan fertler hakkında delil olmaya devam edeceğini, mecaz olduğunu savunanlar ise âmmın geriye kalan fertler hakkında delil olmaktan çıkacağını ileri sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫṣṣ" md.; et-Taʿrîfât, "taḫṣîṣ" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 142-143, 428-429, 753; Tâcü'l-ʿarûs, "ḫṣṣ" md.; Cessâs, el-Füṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 40, 142-238, 245, 251-254, 293; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 105-130; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 14, 25, 252-358; II, 811; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, I, 75-85, 389-405; Bâcî, İḥkâmü'l-füṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 248, 253-255, 269; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 167-477; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 356-439; II, 445-446, 1314; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 30-

315; II, 2-339; III, 12, 111, 117, 119, 147; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 11-99, 124-279; II, 29-54, 82; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 54-57, 99-122, 163-181; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 71, 104-112, 117-143; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984, s. 279-299, 302-322; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/3, s. 7, 11-19, 107-323; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 209-210, 213-214, 258-264, 291, 293-296, 299, 303-304, 310, 315; III, 83, 104-105; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, I, 171-185; II, 106-156; Beyzâvî, Minhâcü'l-vüṣûl (İsnevî, Nihâyetü's-sûl içinde), II, 374-375, 400, 407, 449; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1406/1986, I, 195; Tûfî, Risâletü'ṭ-Ṭûfî fî riʿâyeti'l-maṣlaḥa (Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü't-teşrîʿi'l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîh içinde), Kahire 1955, s. 106-144; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 306-307; III, 9-10, 27, 108; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmizi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 32-149; II, 20-42; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1416/1996, I, 71; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 31-59; İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, İstanbul 1292, s. 77; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Beyrut 1403/1983, I, 232; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400-1402/1980-82, II, 356-358; III, 277-377, 489-495; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, I, 301, 344, 352; II, 306; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 12-29, 90-183; Mustafa Zeyd, el-Maṣlaḥa fi't-teşrîʿi'l-İslâmî ve Necmüddîn eṭ-Ṭûfî, Kahire 1964, s. 206-240; Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli'l-fıḳh, Küveyt 1388/1968, s. 188, 218, 246; a.mlf., Meṣâdirü't-teşrîʿi'l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîh, Küveyt 1392/1972, s. 99-145; M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü'l-aḥkâm, Beyrut 1401/1981, s. 295, 296-322; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1982, s. 209-213; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, tür.yer.; a.mlf., "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 93-122; a.mlf., "İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsis",

İslâmî Araştırmalar Dergisi, XVI/3, Ankara 2003, s. 430-443; İdrîs Hammâdî, “Mefhûmü’t-taḫṣîṣ ʿinde’l-uṣûliyyîn”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’l-ʿulûmi’l-insâniyye, sy. 16, Fas 1412/1991, s. 23-32; Mahmûd Sâlih Câbir, “Taḫṣîṣü’l-ʿâm bi’l-ʿörf ʿinde’l-uṣûliyyîn”, Dirâsât, XXVIII/1, Amman 1422/2001, s. 86-104; Muhammed el-Garâyibe, “Taḫṣîṣu ʿâmmi’n-naṣṣi’ş-şerʿî bi’l-ʿörf”, el-Mecelletü’l-Ürdüniyye fi’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, I/1, Amman 1426/2005, s. 31-54.

Ferhat Koca

TAHT

(تخت)

Hükümdarlık makamını ifade eden terim.

Sözlükte “yatmak veya oturmak amacıyla hazırlanmış zeminden yüksek yer” anlamındaki Farsça taht kelimesi (Arapça’sı serîr, kürsî, arş) “hükümdarlık, hükümdarın koltuğu ve makamı” mânalarında terim olarak kullanılır. Bu anlamda taht hükümdarlık ve saltanat alâmetidir. Tahtın bulunduğu yere pây-taht (başşehir) denir. Kitâb-ı Mukaddes’te “kralın tahtı, Allah’ın tahtı” ifadeleri yer alır, Dâvûd ve Süleyman peygamberlerle Firavun’un tahtlarına arş adı verilir (Luka, 1/32; I. Krallar, 1/46; Yeremya, 22/30). Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Süleyman, Yûsuf ve Sebe Melikesi Belkıs’ın tahtından bahsedilirken kürsî ve arş kelimeleri kullanılmış (Yûsuf 12/100; en-Neml 27/23, 38, 41, 42; Sâd 38/34), Âyetü’l-kürsî diye bilinen âyette (el-Bakara 2/255) kürsî Allah’a nisbet edilerek O’nun kürsîsinin gökleri ve yeri kuşattığı, ilâhî kudret ve ilminin bütün kâinatı kapladığı bildirilir. Hadislerde, Resûl-i Ekrem’in Cebrâil’i ilk defa Hira dağında gökle yer arasında bütün ufku kaplamış bir taht üzerinde otururken gördüğü belirtilir (Buhârî, “Tefsîr”, 65/5; Müslim, “Îmân”, 257, 258).

İslâm öncesinde Arap, Türk, Roma ve Sâsânî hükümdarlarının saraylarında altın ve mücevherlerle süslü, genellikle ahşaptan yapılmış tahtları vardı. Tahtın hükümdarın meclisinde bulunan kişilerle aynı seviyede olmaması gerekirdi; otağ ve salonlarda diğer resmî erkânın mevkiinden daha yüksek bir yere konulurdu (İbn Haldûn, II, 117). Türkler’de doğu yönü kutsal

kabul edildiği için hakanlar tahtta doğuya yönelerek otururlardı. Uygur tahtları sekiz köşeli birer setten ibaretti (Esin, VI/10-11 [1968], s. 150). Göktürk Kağanı İstemi Han Bizans elçisi Zémarque’yi, gerektiğinde bir atla çekilebilen iki tekerlekli altın bir taht üzerinde otururken huzuruna kabul etmişti (Chavannes, s. 301). Taht önemli savaşlarda orduyla birlikte götürülürdü. İslâm öncesinde Araplar’da tahtın ilk defa Irak’ta hüküm süren Tenûhîler’in üçüncü hükümdarı Cezîme el-Ebraş tarafından kullanıldığı

rivayet edilmektedir (Cevâd Ali, V, 210).

Kasır ve saraylarda halife, hükümdar ve diğer yöneticilerin devlet adamlarını, elçileri kabul ettiği, taht odası adı verilen bir bölüm vardır. Emevî devrine ait önemli eserlerden Kusayru Amre'nin taht odasının batı duvarında "Altı Kral" panosu yer almakta, arka duvarında tahtına oturmuş Emevî halifesinin denizlere de hâkim olduğunu gösteren bir sahne resmedilmektedir. Karahanlılar tarafından yaptırılan, daha sonra Gazneli, Gurlu ve Büyük Selçuklular'ın kullandığı, XI-XII. yüzyıl sivil mimarisinin önemli örneklerinin başında gelen Tirmiz Sarayı'nın eyvanlarında iki katlı yüksek ve geniş taht odası üç taraftan alçak koridorlarla çevrili olup kare pâyeler üzerine tonoz örtülü idi. I. Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı Kubâdâbâd Sarayı'nın taht odası kabul salonuna açılıyor, aralarında törenler sırasında sultanı topluluktan ayırmak için gerektiğinde çekilebilen perde bulunuyordu.

İslâm tarihinde taht üzerinde oturma geleneğini başlatan ilk hükümdarın Muâviye b. Ebû Süfyân olduğu kaydedilir (Ya'kūbî, II, 232). Daha sonra bütün İslâm devletlerinde halife ve sultanlar tahtı hâkimiyet ve hükümdarlık sembolü diye kullanmıştır. Abbâsî davetinin önemli isimlerinden Ebû Müslim-i Horasânî, Ebü'l-Abbas es-Seffâh adına biat alırken bir tahtta oturuyordu (Zehebî, VI, 57). Abbâsîler döneminde veliaht ilân edilenler bazan halifeyle birlikte, bazan da yalnız başlarına özel günlerde tahta oturabilirlerdi (İbn Kesîr, IX, 163). 305'te (917-18) Muktedir-Billâh, Bizans elçisini abanoz ağacından yapılmış, ayaklarının altına altın iplerle işlenmiş bir halı serilmiş, sağ ve sol tarafına yedişer adet kıymetli mücevherden oluşan birer salkımın konulduğu tahtın üzerinde kabul etmişti (İbn Kesîr, XI, 136). Nâsır-ı Hüsrev, Fâtımî halifesinin 4 arşın yüksekliğinde, üç tarafı tamamen altından muhteşem bir tahtı olduğunu kaydeder (Sefernâme, s. 85-86). Gazneli hükümdarlarının çok değerli ve gösterişli tahtları bulunduğu gibi eşlerinin de tahtları vardı. Beyhakī, Sultan Mes'ûd'un yakut, zümrüt, inci, fîrûze gibi kıymetli taşlarla süslü altın tahtından bahseder (Târîḫ, s. 540).

Selçuklu sultanlarının elçileri kabul merasiminde iyi elbiseler giymiş, altın işlemeli ve mücevher kakmalı silâhla techiz edilmiş, güzel yüzlü yirmi gulâm tahtın etrafında dururdu (Nizâmülmülk, s. 67). Sultanlar evlenme

merasimlerinde de taht üzerinde otururlardı. Tuğrul Bey, Halife Kāim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide Hatun ile evlenirken nikâh töreninde tahta oturmuş, gelinin oturması için altından, kendisine de gümüşten bir taht yaptırmıştı. Selçuklu sultanları sefer sırasında tahtı beraberlerinde götürürlerdi. Sultan Alparslan, Malazgirt Savaşı'ndan sonra İmparator Romanos Diogenes ile beraber tahta oturmuştu. Sencer, Irak'taki meseleleri halletmek için Rey şehrine ilerlediğinde yeğeni Mahmûd b. Muhammed Tapar'ı yanında tahta oturtmuştu. Hükümdarlar seferlerde değişik tahtlar kullanıyordu. Melik Sencer, 510'da (1117) Gazne'ye hâkim olduğunda ele geçirdiği ganimetler arasında altın ve gümüşten on yedi taht bulunuyordu. Sultan Alparslan oğlu Melikşah'ı veliaht ilân ettiğinde ona kırmızı altınla süslenmiş bir taht üzerine oturmasını söylemişti. Koltuklarına girilerek tahta oturtulan sultana devlet ileri gelenleri biat edip elini öpüyordu. Sultanlar veliaht tayinlerinde de tahta otururdu. Sultan II. Kılıcarslan, oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i veliaht tayin etmeye karar verdiğinde devlet erkânını yüce tahtın önüne çağırarak bu durumu açıklamış, onlar da Gıyâseddin Keyhusrev'e biat edip tahtın sağında ve solunda durmuştu. Sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev, Dîvân-ı Mezâlim'de davalıların şikâyetlerini taht üzerinde dinlerdi. Anadolu Selçuklu sultanları elçileri tahtta oturarak karşılıyordu. Alâeddin I. Keykubad, Sultan Celâleddin Hârizmşah'ın elçilerini kabulü sırasında mücevher kakmalı altın tahtına oturmuştu. Sultanlar meşveret meclislerinde, şeyhlerin ve büyüklerin katıldıkları toplantılarda da tahta otururlardı.

Memlükler'de biri sultanın elçileri kabulü ve cülûs merasimleri başta olmak üzere önemli günlerde, diğeri normal günlerde kullanılan iki taht vardı (Uzunçarşılı, Medhal, s. 303). Delhi Türk Sultanlığı'nda sultan başşehirde olmadığı zamanlarda bile devlet adamları kabul dairesine girerken tahtı selâmlardı. Genelde taht ahşaptan yapılır ve üzeri altınla kaplanırdı. Sultan Muhammed b. Tuğluk'un her parçası ayrı bir kişi tarafından taşınan tahtı altındandı, ayakları mücevherlerle süslüydü. Bu taht bayram günlerinde kuruluyor, diğer günlerde daha az gösterişli olan bir taht kullanılıyordu. Taht üzerine bir minder konur, sultanın başucuna denk gelen kısma da mücevherlerle süslü bir çetr yerleştirilirdi. Hükümdar annelerinin de tahtları olduğu ve bazı törenlerde bu taht üzerine oturdukları bilinmektedir. Muhammed Şah Tuğluk'un annesi Mahdûme-i Cihan, oğlunun tahta çıkması münasebetiyle tebrikleri mücevherlerle süslü bir taht üzerinde

kabul etmişti.

Osmanlılar'da cülûs merasimi padişahın öldüğü yerde veya başşehirde yapılırdı. Topkapı Sarayı'nda Bâbüssaâde önüne kurulan tahta oturan şehzade resmen padişahlığını ilân ederdi. Cülûs merasimi esnasında tahtın sağında ve solunda iki üç kişiden oluşan has odalılar bulunurdu. Dîvân-ı Hümâyun toplantılarından sonra padişahın izniyle Arz Odası'na girilir, bu sırada padişah tahtta otururken içeri girenleri karşılardı. Padişah serdarlığa tayin edilen vezir ve paşaları Arz Odası'nda taht üzerinde kabul ederdi. Padişahlar sefere çıktıklarında tahtlarını birlikte götürür, taht arz çadırında kurulurdu. Kanûnî Sultan Süleyman 1532'de Macaristan seferi sırasında Habsburg İmparatoru I. Ferdinand'ın elçilerini arz çadırında altın bir taht üzerinde kabul etmişti. Surre-i hümâyunun gönderilmesi esnasında da padişahın

tahtı yine Bâbüssaâde önüne kurulurdu. Saray mensubu ve görevlileriyle bayramlaşma töreni arefe günü yapıldığından padişahlar bu merasimde arefe tahtı denilen özel bir tahta otururlardı. I. Ahmed bu amaçla 1610'lu yıllarda abanoz, fildişi ve sedef kakmalı, gölgelikli bir taht yaptırmıştı. İç hazinede muhafaza edilen altın işlemeli taht, bayram törenlerinde otuz kadar baltacı tarafından getirilip Bâbüssaâde önünde sütunlar arasına konur, bayramlaşmanın ardından kaldırılıp hazineye teslim edilirdi. Baltacılar bu tören sırasında tahtın arkasında dururdu. Padişah tahta oturduğunda çavuşlar tarafından yüksek sesle alkışlanırdı. Bazı durumlarda yeni taht yaptırılıyordu. Vezir İbrâhim Paşa tarafından III. Murad'a hediye edilen ceviz ağacından yapılmış bayram tahtının üzeri som altından bir levha ile kaplıydı. Bu taht son zamanlara kadar padişahlar tarafından bayram tebriklerini kabullerde ve cülûs merasimlerinde kullanılmıştır. III. Murad, I. Ahmed ve IV. Murad'ın yaptırdığı sütunlu tahtlar meşhurdur. Padişahların katıldığı evlenme ve sünnet düğünlerinde taht kurulduğuna dair örnekler vardır. Selçuklular'da olduğu gibi Osmanlılar'ın ilk dönemlerinde düğünlerde gelinin taht üzerine oturtulduğu kaydedilmektedir (Uluçay, s. 112-113). Fâtih Sultan Mehmed, oğulları Bayezid ile Mustafa Çelebi için Edirne'deki sünnet düğününde serîr-i saltanata oturmuş, Makbul İbrâhim Paşa'nın düğün töreninde İbrâhim Paşa Sarayı'nın bir köşesinde mehterhâne meydanına bakan yerde Sultan Süleyman için bir taht hazırlanmıştı. Yine Şehzade Mustafa, Mehmed ve Selim'in sünnet

düğününde Kanûnî için aynı yerde bir taht kurulmuştu. Osmanlı padişahları yabancı devlet elçilerini Arz Odası'nda tahtta oturur vaziyette karşılardı. II. Bayezid 897'de (1492) Mantova elçisini zengin halı ve brokarlarla kaplanmış bir taht üzerinde kabul etmişti. Kanûnî 1533'te bir elçiyi kabulünde altın dokumalı kumaşla örtülü, değerli taşlarla kaplı yüksekçe bir tahtta oturmuştu. Kanûnî Sultan Süleyman, Sigetvar seferinde vefat ettiğinde geçici olarak tahtın altına defnedilmişti (Selânikî, I, 39). IV. Murad'ın Revan Seferi esnasında kale muhafızı Emîr Gûneoğlu teslim olup huzura geldiğinde padişah onu otâğ-ı hümâyun içindeki taht-ı Süleymânî'de kabul etmişti (Hasan Beyzâde, III, 1068). IV. Mehmed'in 1084'te (1673) Edirne dışındaki padişah çadırında da bir taht bulunmaktaydı (Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar, II, 80). Bazı isyan hareketlerinde kapıkulunun saraya girip padişahla görüşmek istediğinde tahtın Bâbüssaâde önüne çıkarıldığı, padişahın âsileri burada dinlediği bilinmektedir. IV. Murad, orta kapıdan içeri girip Dîvân-ı Hümâyun'a gelen ve kendisiyle görüşmek isteyen âsilerle Bâbüssaâde önüne kurdurduğu taht üzerinde konuşmuş, hatta bazı âsiler tahtın yakınına kadar gelerek padişahı tehdit etmişti. Padişah daha sonra yine taht üzerinde olduğu halde Akağalar Kapısı önünde dört âsi elebaşısıyla görüşüp onlara nasihat vermişti. Bu durum, özellikle âcil konuların konuşulduğu ayak divanına padişahın katılımı durumunda tahtının da çıkarıldığını göstermektedir. Taht kelimesi tarihî ve edebî metinlerde "taht-ı âlî-baht-ı Osmânî, taht-ı Süleymânî" gibi tamlamalar şeklinde sıkça kullanılmıştır. Padişahın bulunduğu başşehir İstanbul'da kadılık yapanlara "taht kadısı" denirdi. Osmanlı padişahlarının kullandığı tahtlardan bazıları bugün Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, I, 258; II, 144, 232; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 197, 362, 499, 508; III, 519; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 540; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehap Tarzî), İstanbul 1950, s. 85-86; Nizâmülmülk, Siyasetnâme (trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, s. 67; Süryani Mikhail, Vekāyiname: 1042-1195 (trc. H. D. Andreasyan), TTK Ktp., II,

190; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım v.dğr.), İstanbul 2008, II, 117-118; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 57; XXII, 231; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 159-160; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, IX, 163; XI, 136; Makrîzî, es-Sülûk, II, 373; III, 329, 362; IV, 287; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 39, 48; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, III, 1068; A. Galland, İstanbul’a Ait Günlük Anılar (1672-1673) (nşr. Ch. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, II, 80; Uzunçarşılı, Medhal, s. 303; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 186-187, 202, 325, 437; Nurhan Atasoy, İbrahim Paşa Sarayı, İstanbul 1972, s. 15, 17, 21; a.mlf. - Filiz Çağman, Turkish Miniature Painting, İstanbul 1974, s. 28, 32, 35, 37, 45, Plate, 11, 14, 18, 23; Reşat Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul 1975, s. 92, 93, 100; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 203, 210-211; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 80-82; Zeynep Tarım Ertuğ, Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Ankara 1999, s. 108, 140, 144-145, 148-150; Çağatay Uluçay, Harem II, Ankara 2001, s. 112-113; Zühre İndirkaş, Türkler’de Hükümdar Tacı Geleneği, Ankara 2001, s. 137-139, 141, rs. 118-122,124-125; Dündar Alikılıç, “Osmanlı Saray Teşrifâtı ve Törenleri”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 876, 879-880, 882; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı’nda Teşkilat: 1206-1414, Ankara 2006, s. 58-62; Gülru Necipoğlu, 15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı, Mimarî, Tören ve İktidar (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2007, s. 136-139, 144-145, 148, 190, 196; Erdoğan Merçil, Selçuklular’da Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007, s. 73-83; E. Chavannes, Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri (trc. Mustafa Koç), İstanbul 2007, s. 301; Emel Esin, “Orduğ: Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri”, TAD, VI/10-11 (1968), s. 135-175; Süheyl Ünver, “Anadolu Selçuklu Hanedanı Tahtları Üzerine”, TTK Bildiriler, VII (1972), I, 404-412; Münir Aktepe, “Nadir Şah’ın Osmanlı Padişahı I. Mahmud’a Gönderdiği Taht-ı Tâvus Hakkında”, TD, sy. 28-29 (1975), s. 117-118.

Erdoğan Merçil

TAHTACILAR

Batı ve Güney Anadolu’da bulunan Alevî inançlı Türkmen topluluğu.

Günümüzde büyük çoğunluğu Batı Anadolu’da yaşayan Tahtacılar’ın XIII. yüzyılın ilk yarısında yazılı kaynaklarda zikredilen Ağaçeri Türkmenleri’nin bir devamı olduğu

ileri sürülmektedir. Bunların Anadolu’daki yerli bir kavmin veya hıristiyan bir topluluğun kalıntıları olduğu veya XVI. yüzyılın sonlarında İran’dan geldiği yolundaki görüşler inanılır bulunmamaktadır. Bu topluluğun, Oğuzlar’ın Anadolu’ya göçleri sırasında ormanlık alanlara yerleştiği için “ağaç eri” (orman adamı) denilen gruba mensup olduğu genel kabul görmüştür. Muhtemelen ağaç kesip tahta işiyle uğraşmalarından dolayı Osmanlı döneminde bu adla anılmışlardır. Nitekim bazı yörük topluluklarının birtakım hizmetler karşılığı vergi muafiyeti kazandıkları ve bu hizmetin adının daha sonra bu topluluklara verildiği, resmî belgelerde ellici, yaycı/yağcı, buğurcu vb. ekonomik işlevleri dolayısıyla tanımlandıkları bilinmektedir.

Tahtacılar esas itibariyle Türkmen asıllı olup Türkçe’den başka bir dil bilmezler, dinî âyinlerini de Türkçe yaparlar. Tahtacı oymakları hakkında verilen listelerde adı geçen on iki oymak arasında Beydili adı da bulunur. Beydili bir Oğuz/Türkmen boyudur. Tahtacılar’ın Çaylaklı, Tomaklı, Nacarlı gibi öz oymaklarının “Üsküdarlı” sayılması onların Osmanlılar döneminde Üsküdar’daki Mihrimah Sultan Camii evkafına bağlı Yeni İl bölgesi Türkmenleri’nden geldiğine delâlet eder. Bunların merkezi Sivas Kangal olan Yeni İl bölgesi Türkmenleri’ne mensubiyetleri, XIII ve XIV. yüzyıllarda Türkiye’de görülen Ağaçeri topluluğundan geldikleri ihtimalini ortadan kaldırmaz. XVI. yüzyılda tahrir kayıtlarında “Cemâat-i Tahtacıyân” adı altında zikredilen topluluk içinde Çobanlı, Nacarlı, Çaylak, Aydınlı, Enseli/Eseli, Sivrikülâhlı, Kokluca, Cingöz, Tomaklar, Evci, Çiçili, Mazıcı, Alçı, Gökçeli, Kahyalı gibi adlar taşıyan gruplar vardır. Tahtacılar’ın Batı bölgelerine XVIII. yüzyılda geldikleri düşünülmektedir. XVIII. yüzyıla ait kayıtlarda Tahtacı cemaati adı altındaki grupların Teke, Menteşe,

Hudâvendigâr ve Aydın'da bulunduğu dikkati çeker. Bu aşiretler, aslında bir dinî merkez olarak Hacıbektaş ocağına bağlı olmayıp iki ayrı bağımsız dede-ocağını tanırlar. Bunlardan ilki İzmir Narlıdere'deki Yanınyatır, diğeri Aydın Reşadiye'de Hacı Emirli ocağıdır. İlkine bağlı on iki oymaktan Çobanlı İzmir ve yöresindeydi; Çaylaklar, Aydın Çine'de Köyceğiz ve Madran dağlarında yaylamaktaydı. Üsküdarlı denilen gruba dahil olanlar Kütahya-Balıkesir yöresinde toplananlardır; Edremit'te Kazdağı'ndaki köylerde oturmaktadırlar. Bir bölümü daha önce Manisa, Bergama ve Menemen dolayına inmiştir. Eseliler Finike-Antalya, Alaabalılar Adana, Saimbeyli, Çiçililer Çanakkale, Gökçeliler Çukurova'da bulunmaktadır. Hacı Emirli ocağına bağlı olanlardan Şehepli/Şihaplı İzmir dolayında, Osmaniye Antalya ve Pozantı'da, Kabakçı Islahiye'de, Aydınlı ise Çukurova'da idi. Bu iki ocak Tahtacı dedelerinin mensubu bulunduğu sülâleler olup bunlardan sayılmayanlar onlara dedelik yapamamaktadır. Tahtacılar'ın en önemli ziyaret yerleri Durhasan Dede ile (Ceyhan) İbrâhîm-i Sânî (Islahiye) olup bunları kendi ataları sayarlar. Günümüzde Türkiye'de yoğun biçimde Adana, Mersin, Antalya, Aydın, Balıkesir, Isparta, Muğla, Denizli, İzmir, Gaziantep bölgelerinde yaşamaktadırlar.

Tahtacılar kendilerini genellikle Ca'ferî mezhebine bağlı kabul eder ve Bektaşîler'den ayrı bir topluluktur. On iki imam Şiîler'i gibi hareket ederler. Hz. Ali'ye aşırı bir sevgi duyarlar. Kapalı bir topluluk durumundadır, aralarına dışarıdan yabancı almazlar. Menâkıbü'l-esrâr adlı kitaplarına göre mezheplerinde üç sünnet, yedi farz mevcuttur. Bunlar namaz, oruç gibi ibadetlerle alâkalı değildir. Tahtacı cemaatinin başı dede olup cemaat üzerindeki nüfuzu mutlaktır. Bunlar ocakzade kabul edilir ve Hz. Peygamber soyundan geldiklerine inanılır. Dedenin yardımcıları mürebbi, rehber, musâhib, tâlip, pervane, kuyucu, süpürgeci, delilci/çerağcı, şemsî/sâki, sazcı gibi görevlilerdir. Kendilerine göre kutsal kitapları Eğribozlu Yemînî'nin Faziletnâme'si (nşr. Ahmed Hızır Ali Haydar, İstanbul 1325-1327), Menâkıbü'l-esrâr, Behcetü'l-ahbâr, Salnâme-i Sadreddin, Kumrunâme ve Hutbetü'l-beyân'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Taha Toros, Toroslarda Tahtacı Oymaklar, Mersin 1938; A. Yılmaz, Tahtacılarda Gelenekler, Ankara 1948; J. P. Roux, Les traditions des nomades de la Turquie méridionale, Paris 1970, s. 85-86; Ali Rıza Yalman (Yalkın), Cenupta Türkmen Oymakları (haz. Sabahat Emir), Ankara 1977, II, 511; Rıza Yetişen, Tahtacı Aşiretleri, İzmir 1986; K. Kehl, Die Tahtaci: Vorlaeufiger bericht über eine ethnisch-religiöse gruppe traditioneller holzarbeiter in Anatolien, Berlin 1988; Murat Küçük, Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-ı Tahtacıyan, İstanbul 1995; Yusuf Ziya Yörükân, Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar (haz. Turhan Yörükân), Ankara 1998; İsmail Engin, Tahtacılar: Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş, İstanbul 1998; Ali Selçuk, Tahtacılar, İstanbul 2004; Faruk Sümer, "Ağaçeriler", TTK Belleten, XXVI/103 (1962), s. 521-528; Altan Gökalp, "Takhtadji", EI^2 (İng.), X, 125-126.

Faruk Sümer

TAHTAKALE HAMAMI

Edirne’de XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen çifte hamam.

838 (1434-35) yılında II. Murad tarafından Dârülhadis Külliyesi’ne gelir sağlamak amacıyla yaptırılmıştır. Çevresindeki binalar yüzünden günümüzde sadece erkekler bölümünün soyunmalık kubbesi görülebilen hamamın kadınlar kısmı halen işlevini sürdürmektedir. Edirne’nin en büyük hamamı olarak önemini koruyan yapı zamanla yükselen yol kot seviyesi sebebiyle çukurda kalmıştır. Yapı doğu-batı yönünde uzanan dikdörtgen bir plan şemasına sahiptir. Hamamın güneyinde kadınlar kısmı, kuzeyinde erkekler kısmı bulunmaktadır. Her iki kısımda bölümler doğu-batı doğrultusunda sıralanmıştır. Kadınlar kısmı kare planlı bir soyunmalık, dikdörtgen planlı bir ılıklık ile enine dikdörtgen planlı iki eyvanlı, çifte halvetli bir sıcaklık bölümünden meydana gelmektedir. Erkekler kısmı yine kare planlı bir soyunmalık, dikdörtgen planlı bir aralıkla ılıklık ve dört eyvanlı, köşe halvetli bir sıcaklık mekânından oluşmaktadır. Hamamın batısında su deposunun da içinde bulunduğu dikdörtgen planlı külhan yer almaktadır. Duvarlarda taş ve tuğla, kemer ve örtülerde ise tuğla kullanılmıştır. Erkekler kısmı kadınlar kısmına oranla daha büyük boyutlu olan hamamda kadınlar kısmı soyunmalığı batıya doğru çıkıntı yapmaktadır. Yapıda mukarnaslı ve köşeleri kum saati formunda düzenlenmiş mermer kurnalar dikkat çekicidir.

Erkekler bölümüne giriş Saraçlar caddesi üzerinde bulunmaktadır. Pencereden bozma bir kapıdan girilen hamamın orijinal kapısı dükkânlar arasında kalmıştır. Edirne hamamları içinde en büyük açıklığa sahip Tahtakale Hamamı erkekler bölümü soyunmalığının üzeri 16 m. çapındaki sekizgen kaideli bir kubbe ile örtülüdür. Kubbeye geçişte mukarnaslı pandantifler kullanılmıştır. Kubbe ortasında sekizgen bir aydınlık feneri görülen yapı, ayrıca dört cephede kasnakta yer alan yuvarlak kemerli pencereler vasıtasıyla aydınlanmaktadır. Soyunmalığın dört duvarı önüne ahşap sekiler yerleştirilmiş olup altlarında sekileri sıcak tutması için küllükler ve ayakkabı nişleri bulunmaktadır. Yerden 70 cm. yükseklikteki bu sekilerin üzerinde ahşap balkon biçiminde ikinci kat sekileri yer

almaktadır. Soyunmalığın ortasında fıskıyeli bir havuz vardır. Bu bölüm, 1990'lı yıllarda

yapılan yanlış restorasyonlarla lokanta haline getirilerek dinlenme sekileriyle fıskıyeli havuz kaldırılmış, pencere hizasına kadar duvarlar Kütahya çinileriyle kaplanmıştır. Ilıklık ile soyunmalık arasında yan yana üç birimden oluşan aralık bölümü yer almaktadır. Soyunmalık ve ılıklık kapılarının açıldığı orta birim ilginç bir prizmatik üst örtüye sahiptir. Sağda ve soldaki mekânlar mukarnaslı kubbelerle örtülüdür. Bu hücrelerden sağdaki usturalık, soldaki helâ olarak düzenlenmiştir. Dört birimden oluşan ılıklık bölümü ortada mukarnaslı geçişli büyük bir kubbe ve bunun sağında dilimli yarım kubbe ile örtülü eyvanla enine genişlemektedir. Soğukluğun batısında biri diğerinden biraz daha büyük iki mekân bulunmaktadır. Bunlardan kubbeli mekâna geniş bir açıklıkla bağlanan ilk mekân aynalı tonozla örtülü olup bir kapı ile bitişiğindeki mukarnas dolgulu üst örtüye sahip küçük hücreye geçilmektedir. Sıcaklık bölümü merkezî bir kubbe etrafına yerleştirilmiş dört eyvanlı ve köşe halvetli bir mekândır. Sıcaklığa geçiş doğudaki eyvanın içinden sağlanmaktadır. Orta kısma büyük bir kemerle açılan dikdörtgen planlı eyvanlar dilimli yarım kubbelerle örtülüdür. Bu bölümde yakın zamana kadar aydınlanma için kandil ve fener koymaya yarayan ahşap çırağmanların olduğu bilinmektedir. Ancak son onarımlarda bunlar kaldırılmıştır. Kare planlı orta mekânın üzeri mukarnaslı pandantiflerle geçişi sağlanan kubbeyle örtülüdür. Kare planlı ve üzerleri kubbeyle örtülü halvet hücrelerine pahlı köşelerdeki kapılarla ulaşılmaktadır.

Kadınlar bölümüne giriş Tahtakale caddesinden sağlanmaktadır. Kadınlar bölümü soyunmalığının üzeri 9 m. çapında kubbe ile örtülüdür. Kubbeye geçiş Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Özellikle kubbe içinde ve geçişlerde geç devir kalem işleri izlerinden bu bölümün oldukça süslü olduğu anlaşılmaktadır. Kubbe ortasında yuvarlak planlı bir aydınlık feneri mevcuttur. Güneydeki kapı açıklığından geçilen dikdörtgen planlı ılıklığın üzeri sekizgen kaideli bir kubbeyle örtülüdür. Ilıklığın solunda yer alan küçük birim helâ olarak düzenlenmiştir. Sıcaklık ortada kubbe, iki yanda eyvanlı ve üç halvetli bir plan özelliği göstermektedir. Eyvanlardan güneydeki dilimli yarım kubbe ile, batıdaki basık bir beşik tonozla örtülüdür. Bunlardan kuzeydeki eyvanın ortadaki kubbe ile birleştiği yerde

altı adet ışık gözü bulunmaktadır. Kare planlı ve kubbe ile örtülü halvet hücrelerinden girişin karşısındaki aynı büyüklükte olup kubbeye geçişleri mukarnaslıdır. Girişin yanındaki hücre diğerlerine göre biraz küçüktür. Bu mekânın 1970 yılına kadar yahudi havuzu (batağı/çukuru) olarak kullanıldığı bilinmektedir. Batıda yaklaşık 24,50 × 2,50 m. ölçüsünde beşik tonoz örtülü bir külhan mevcuttur. Edirne hamamları içinde en büyük tonoz açıklığına sahip dikdörtgen planlı külhan oldukça önemlidir. Bir dönem lokanta olarak işletilen hamamın erkekler kısmı günümüzde boş ve bakımsız haldedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650 (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 1999, s. 46; Ahmed Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne: Edirne Bahçeleri (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 2000, I, 143; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 95; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 138-139; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 471-477; İlter Büyükdığan, "Onbeşinci Yüzyıl Anıtsal Yapılarında Üst Örtü-Geçit Alanı İlişkisi", Prof. Doğan Kuban'a Armağan (haz. Zeynep Ahunbay v.dğr.), İstanbul 1996, s. 74-78; a.mlf., "II. Murat Çağı Edirne Hamamlarında Üst Örtü ve Aydınlatma Düzenleri", Edirne: Serhattaki Payitaht (haz. Emin Nedret İşli - M. Sabri Koz), İstanbul 1998, s. 389-411; a.mlf., "Edirne Hamamlarının Restitüsyon Sorunları", STAD, sy. 10 (1991), s. 27-34; Sabih Erken, "Edirne Hamamları", VD, sy. 10 (1973), s. 408-409; Yılmaz Önge, "Eski Türk Hamamlarında Aydınlatma", a.e., sy. 12 (1978), 129, 134; Semavi Eyice, "Hamam", DİA, XV, 417, 419.

N. Çiçek Akçıl

TAHTÂNÎ, Kutbüddin

(bk. RÂZÎ, Kutbüddin).

TAHTÂVÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمّد الطهطاوي)

Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkātî et-Tahtâvî (ö. 1231/1816)

Mısırlı Hanefî âlimi ve müftüsü.

Circâ müdüriyetine bağlı Tahtâ'da doğdu. Mısırlı tarihçi Abdurrahman el-Cebertî babasının Anadolu'dan geldiğini ve kadılık yaptığı Tahtâ'da evlendiğini bildirir. Yine onun zikrettiği Dûkātî nisbesinden Tokatlı olduğu anlaşılmaktadır. Tahtâvî, ilk öğrenimini memleketinde gördükten ve hıfzını tamamladıktan sonra Kahire'ye gitti (1181/1767) ve Ezher'e girdi. Ahmed b. Muhammed el-Hamâkī, Hasan b. Nûreddin el-Makdisî, Muhammed el-Harîrî, Mustafa b. Muhammed et-Tâî ve Abdurrahman b. Ömer el-Arîşî'den fıkıh dersleri aldı. Kendisinden ed-Dürrü'l-muḫtâr'ı okuduğu hocası Arîşî bir görevle İstanbul'a gönderilince (1183/1769) kitabın kalan kısmını arkadaşlarıyla birlikte Hasan el-Cebertî'nin yanında tamamladı. Bu sırada hocasının oğlu Abdurrahman el-Cebertî ile arkadaşlık kurdu ve onunla birlikte Nûrü'l-îżâḥ'ı müellifi Şürünbülâlî'nin oğlundan öğrenen babasından özel olarak okudu. Tahtâvî, Hasan b. Gālib el-Cüddâvî, el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî ve Abdülalîm el-Feyyûmî'den hadis tahsil etti. Daha sonra Türk asıllı yüksek mevki sahiplerinin oturduğu mahalledeki Şeyhûniyye ve Sargatmışiyye medreselerinde ders vermeye başladı. Bu sırada vakfının yönetimine getirildiği Şeyhûniyye Camii ve Tekkesi'ni tamir ettirdi. Ezher'de her gün verdiği kursa

rağbet artınca Ezher'e yakın Ayniyye Medresesi'ne nakledildi. Nâzırü'l-mühimmât Muhammed Efendi Vidinlî, Lebûdiye semtinde evi yanındaki cami ve mektebi imar ettirince Tahtâvî'yi burada hadis okutmakla görevlendirdi. Tahtâvî, İbrâhim b. Muhammed el-Harîrî vefat ettiğinde (19 Cemâziyelevvel 1224/2 Temmuz 1809) Hanefî müftülüğüne tayin edildi. Ancak Nakî-büleşraf Ömer Mekrem, Mehmed Ali Paşa tarafından görevinden alınıp Dimyat'a sürgün edince (27 Cemâziyelâhir 1224/9 Ağustos 1809), Ezher şeyhlerinin onunla ilgili olarak devlet makamına

yazdığı arzuhali imzalamadığı için bu görevden alındı. Mehmed Ali Paşa, Hicaz'a Vehhâbîler üzerine 1811'de düzenlediği sefer esnasında her mezhepten bir âlimin orduda bulunmasını istedi ve Hanefîler'i temsilen Tahtâvî'yi seçti. Bir yıl sonra dönen Tahtâvî, kendi yerine Hanefî müftülüğüne tayin edilen Hüseyin b. Hasan el-Mansûrî vefat edince görevine iade edildi (1 Safer 1230/13 Ocak 1815). 15 Receb 1231 (11 Haziran 1816) tarihinde vefat eden Tahtâvî, Karâfe'de Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin mezarı yakınında yaptırdığı kabre defnedildi.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr. Haskefî'nin Hanefî fıkhına dair eseri üzerine yazılmıştır (I-IV, Bulak 1254, 1268, 1283; I-III, Bulak 1269; Kalküta 1264; I-IV, Kahire 1282, 1304). İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtâr adıyla aynı kitaba yazdığı meşhur hâşiyede çok faydalandığı eser Abdülhamîd el-Ayıntâbî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (I-VIII, İstanbul 1285-1288). 2. Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ. Şürünbülâlî'nin ibadetlere dair eseri üzerine hâşiyedir (Bulak 1269, 1279, 1290, 1318; Kahire 1304, 1315, 1320, 1321, 1328, 1360, 1372, 1389/1970; İstanbul 1327, 1329, 1330; nşr. Abdülkerîm el-Atâ, I-II, Dımaşk 2001). 3. Cevâb ʿan suʾâlin yeteʿallaḳu bi'r-ribâ (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 257, vr. 93-104). 4. Risâle fî ecvibe ʿani'l-esʾileti'lletî seʾelehâ ṣulaḥâʾü Yanyâ (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 706, vr. 42-46). 5. Keşfü'r-reyn ʿan beyâni'l-mesḥ ʿale'l-cevrebeyn (Mektebetü'l-Melik Abdullah b. Abdülazîz er-Rakamiyye, nr. 243). Tahtâvî'nin kaynaklarda Risâle fi'l-mesḥ ʿale'l-ḫuffeyn adlı bir eseri de anılır.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 367, 466, 525, 539-540; II, 60; III, 106-107, 280-281, 385-386, 499, 531-533, 573; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1422/2001, XIII, 157-160; Serkîs, Muʿcem, II, 1233-1234; Brockelmann, GAL Suppl., II, 428; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 184; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 81-82; Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1380/1961, I, 281-282; Halîl Merdem Bek, Aʿyânü'l-karni's̱-s̱âlis ʿaşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿ, Beyrut 1977,

s. 73-74; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 245; Mâlik M. Ahmed Reşvân, ʿUlemâʾü'l-Ezher beyne Bunâbârt ve Muḥammed ʿAlî, Kahire 1989, s. 372-374; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 504-506; M. Zâhid el-Kevserî, et-Taḥrîrü'l-vecîz fîmâ yebteġīhi'l-müstecîz (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1413/1993, s. 9-10, 71; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 157-158.

Phılıp Charles Sadgrove

TAHTÂVÎ, Ahmed Râfi‘

(أحمد رافع الطهطاوي)

Ahmed Râfi‘ b. Muhammed b. Abdilazîz el-Hüseynî el-Kāsımî et-Tahtâvî (1859-1936)

Mısırlı Hanefî âlimi.

Circâ müdüriyetine bağlı Tahtâ’da doğdu (1275/1859). Tanınmış bir seyyid ailesine mensuptur. İlk öğrenimini ve hıfzını memleketinde tamamladı. 1287 (1870) yılında Kahire’ye giderek Ezher’de tahsilini sürdürdü. Muhammed İlîş, Abdülhâdî el-Ebyârî, Zeyn b. Ahmed el-Mersafî, Abdülkādir er-Râfiî, Abdurrahman en-Nevâvî, Abdurrahman eş-Şirbînî, Muhammed el-Hudarî, Muhammed el-İnbâbî, Hasan et-Tavîl, Muhammed eş-Şerkāvî, Muhammed Ali el-Besyûnî gibi âlimlerden ders aldı. Ali b. Halîl el-Asyûtî, İbrâhim es-Sekkā ve Muhammed el-Üşmûnî’den hadis okudu. 1299’da (1882) Ezher şeyhi Muhammed el-İnbâbî’den icâzet ve tedrîs izni aldı. Mehdî el-Abbâsî Ezher şeyhi olduğunda Tahtâvî’ye dinî işlerle ilgili yüksek derecede bir görev vermek istediyse de Tahtâvî kabul etmeyerek memleketine döndü, öğretim ve telifle meşgul oldu. Kendisinden ders alanlar arasında Râgıb et-Tabbâh, Ebü’l-Feyz İbnü’s-Sıddîk el-Gumârî, kardeşi Ebü’l-Fazl İbnü’s-Sıddîk el-Gumârî ve Zâhid Kevserî gibi âlimler vardır. 1898’de Tahtâ’da Medresetü feyzi’l-mün‘im adlı özel bir medrese yaptırdı ve bir süre faaliyet gösterdikten sonra devlete devretti (1912). 1901’de ikinci dereceden, 1904’te birinci dereceden kisve-i teşrîfi’l-mazhariyye nişanıyla ödüllendirildi. 1908’de yerleştiği Kahire’de vefat etti.

Eserleri. 1. Bulûġu’s-sûl fî tefsîri “leḳad câ᾿eküm resûl” (Kahire 1305). 2. Kemâlü’l-ʿinâye bi-tevcîhi mâ fî “leyse kemiṡlihî şey᾿ün” mine’l-kinâye (Kahire 1313). 3. el-Ḳavlü’l-îcâbî fî tercemeti’l-ʿAllâme Şemsiddîn el-İnbâbî (Kahire 1314). 4. Refʿu’l-ġavâşî ʿan muʿḍılâti’l-Muṭavvel ve’l-ḥavâşî. Teftâzânî’nin el-Muṭavvel’i ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Siyâlkûtî’nin buna yazdıkları hâşiyeler üzerine yazılmış bir ta‘likattır. Beş cilt olup ilk cildi basılmıştır (Kahire 1333). 5. eṡ-Ṡaġrü’l-bâsim fî menâḳıbi

Sîdî Ebi’l-Ḳāsım (Kahire 1339). Müellifin mensup olduğu seyyid ailesinin atası Ebü’l-Kāsım Celâleddin b. Abdülazîz b. Yûsuf b. Râfi‘ el-Hüsey-nî et-Tilimsânî hakkındadır. 6. et-Tenbîh ve’l-îḳāẓ li-mâ fî ẕüyûli Teẕkireti’l-ḥuffâẓ. Zehebî’nin eserine Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Takıyyüddin İbn Fehd ve Süyûtî’nin yazdığı zeyiller üzerine kaleme alınan bir ta‘likat olup bu eserlerin sonunda basılmıştır (Dımaşk 1348).

Tahtâvî’nin diğer eserleri de şunlardır: Nefeḥâtü’ṭ-ṭîb ʿalâ tefsîri’l-H̱aṭîb, Şerḥu’ṣ-ṣadr bi-tefsîri sûreti’l-Ḳadr, Naẓmü’ddüreri’l-ḥisân fî tefsîri âyeti şehri Ramażân, el-Mesʿa’r-racîḥ ilâ fehmi şerḥi Ġarâmî Ṣaḥîḥ (İbn Ferah el-İşbîlî’nin hadis terimlerine dair eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır), en-Nesîmü’s-seharî ʿalâ Mevlidi’l-H̱uḍarî, Minṣatü’l-ibtihâc bi-ḳıṣṣati’l-isrâʾ ve’l-miʿrâc, Ferâʾidü’l-fevâʾidi’l-vefiyye bi-maḳāṣıdi ẖafiyyeti’l-elfiyye, Hidâyetü’l-müctâz ilâ nihâyeti’l-îcâz fi’t-teşbîh ve’l-kinâye ve’l-mecâz, er-Riyâżü’n-nediyye ʿale’r-Risâleti’s-Semerḳandiyye, eṭ-Ṭırâzü’l-muʿallem ʿalâ ḥavâşi’s-Süllem, Resâʾilü’l-muḥâḍara fî mesâʾili’l-münâẓara, el-Mesʿa’l-ḥamîd fî beyâni ve taḥrîri’l-esânîd (İrşâdü’l-müstefîd ilâ beyâni ve taḥrîri’l-esânîd). Tahtâvî ayrıca birçok esere ta‘likat yazmış, bazı eserleri ihtisar etmiştir (Zekî Fehmî, s. 515).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-H̱ıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1422/2001, XIII, 146-147; Ferec Süleyman Fuâd, el-Kenzü’s-semîn li’l-ʿuẓamâʾi’l-Mıṣriyyîn, Kahire 1917, s. 140-145; Serkîs, Muʿcem, II, 1245-1246; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-Şarḳıyye, Kahire 1369/1950, II, 72-74; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 119-120; Ziriklî, el-Aʿlâm

(Fethullah), I, 124; M. Zâhid el-Kevserî, et-Taḥrîrü’l-vecîz fîmâ yebteġīhi’l-müstecîz (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1413/1993, s. 79; Zekî Fehmî, Ṣafvetü’l-ʿaṣr fî târîḫ ve rüsûmi meşâhiri ricâli Mıṣr, Kahire 1995, s. 510-517; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer ve’l-ẖâmis ʿaşer el-hicrî fi’l-ʿâlemi’l-ʿArabî ve’l-İslâmî, Riyad 1419, II, 682-685; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî,

Ebûzabî 1425/2004, I, 631; II, 1277.

Phılıp Charles Sadgrove

TAHTÂVÎ, Rifâa Râfi‘

(bk. RİFÂA et-TAHTÂVÎ).

TAHVİL

(التحويل)

Devletin veya özel kuruluşların çıkardığı faizli borç senedi

(bk. FAİZ; SENET).

TAHVİL

(تحويل)

Farklı isnadları bulunan bir hadisi rivayet ederken isnadların birinden diğerine geçmeyi ve bunların ortak râvisinden sonra konulan özel işareti belirten hadis terimi.

Sözlükte “dönüştürmek, durumunu veya yerini değiştirmek” anlamındaki tahvîl, terim olarak “bir hadisi farklı isnadlarıyla birlikte rivayet ederken bir isnaddan diğerine geçmek” anlamına geldiği gibi isnadların birleştiği isimden sonra konulan özel işaretin de adıdır. Bir hadisin ayrı ayrı isnadlarının, bu isnadların her birinde bulunan müşterek râviden itibaren birleştirerek zikredilmesi isnadın ve metnin her seferinde tekrarlanmasını engelleme kolaylığı sağlar. Bu uygulama ilk döneme ait muteber hadis kaynaklarında görülmekle birlikte (meselâ bk. Buhârî, “Îmân”, 8; “ʿ İlim”, 2; Müslim, “Îmân”, 8; Ebû Dâvûd, “Ṭahâre”, 12; Tirmizî, “Ṭahâre”, 1; Nesâî, “Ṭahâre”, 60; İbn Mâce, “Sünne”, 2) özellikle isnadların uzadığı ve sayıca arttığı sonraki dönemlerde yaygınlaşmıştır. Tahvil, en yaygın şekliyle isnadların her birinde bulunan ortak râviden sonra senedler arasına konulan ve “hâü’t-tahvîl” yahut “hâü’l-havâle” olarak adlandırılan noktasız bir hâ (ح) harfiyle gösterilir. Mutlak anlamda tahvil denilince bu harf kastedilir. Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’indeki şu isnad (“Ṭahâre”, 1) bir tahvil örneğidir: “حدثنا قتيبو بن سعيد حدثنا أبو عوانة عن سماك بن حرب ح وحدثنا هنّاد حدثنا وكيع عن أسرائل عن سماك عن مصعب بن سعد عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ...”

Bu senedlerdeki ortak râvi Simâk b. Harb’dir. Tahvil işareti olan “hâ”nın hangi kelime veya ifadenin kısaltması olduğu konusunda bilgi bulunmadığı gibi rivayet sırasında okunup okunmayacağı, okunacaksa nasıl telaffuz edileceği de tartışmalıdır. Bu meselede önceki âlimlere ait herhangi bir açıklamaya rastlamadığını söyleyen İbnü’s-Salâh’ın (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 203) vicâde yoluyla elde ettiği birkaç nüshadaki kayıtlarla bazı çağdaşlarından naklettiği görüşler konuyla ilgili ilk bilgilerdir. Bu sebeple tahvil işaretinin bir usul meselesi olarak İbnü’s-Salâh’tan önce ele alınmadığı, meselenin daha çok müteahhirîn dönemi hadis âlimlerinin

ictihadları üzerinden tartışıldığı belirtilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, III, 595).

En yaygın görüşe göre tahvil işareti “tahvîl” veya “tahavvül” kelimelerinden alınmış olup “hâ” şeklinde uzatılarak okunur. İbnü’s-Salâh’a göre V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda yaşamış bazı muhaddislere ait nüshalarda tahvil işaretinin bulunması gereken yerlerde metnin oradaki şekliyle doğru olduğunu gösteren bir işaret olan “sahha” (صحّ) kelimesinin yazılmış olması tahvil işaretinin “sahha”nın kısaltması olduğunu akla getirse de bu işaretler aslında, hadisin farklı senedleri sıralanırken birinci senede ait metnin düştüğü zannını veya ikinci senedin birincisine karıştırılıp tek isnad haline getirildiği yanılgısını ortadan kaldırmak amacıyla konulmuştur (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 203-204). Mağribli muhaddislere göre tahvil işareti, “Hadisi sonuna kadar oku” mânasına gelen “el-hadîse” ibaresinin kısaltması olup “el-hadîs” diye okunur. Öte yandan bu işaretin iki isnadı birbirinden ayırması itibariyle “ayıraç, engel” anlamına gelen “hâil” veya “hâciz” kelimelerinin kısaltması olduğu, hadisten sayılmadığı için rivayet sırasında okunmayacağı da söylenmiştir. Tahvil işaretinin noktalı hâ (خ) olduğu da ileri sürülmüştür. Buna göre işaretin söz konusu şekli “isnâdü âhar” ibaresindeki “âhar” (آخر) kelimesinde, “bir isnaddan diğerine geçiş/çıkış” anlamındaki “hurûc” (خروج) kelimesinde ya da “ahberenâ” veya “habberenâ” gibi rivayet lafızlarında bulunan (Bedreddin ez-Zerkeşî, III, 595) hâ harfini ifade etmektedir. Ancak İbn Kesîr, noktasız hâ kullanımının neredeyse üzerinde icmâ edilmiş kadar meşhur olduğunu söylemektedir (Ahmed M. Şâkir, s. 134). Ayrıca çok yaygın olmasa da vav harfi de tahvil işareti olarak kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥvl” md.; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 203-204; Nevevî, Şerḥu Müslim (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1407/1987, I, 153-154; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, III, 595; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut

1403/1992, II, 216-218; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 88; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 387; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿisü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1414/1994, s. 134; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 133.

Emin Âşıkkutlu

TAHVİL

(تحويل)

Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne bağlı şubelerden biri.

Sözlükte "değiştirmek" anlamına gelen tahvîl kelimesi Osmanlı merkez teşkilâtında, "mahlûl" adı verilen boş timar ve zeâmetlerin el değiştirmesinde gerekli olan tahvil hükmünü hazırlayan şubenin adıdır. Ayrıca boş timar ve zeâmetlerin kayıtlarını, bazı nizamnâmeleri ve çeşitli önemli evrakı saklama görevi sebebiyle Kese Kalemi, burada tutulan nişan defterleri dolayısıyla Nişan Kalemi adlarıyla da bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nde timar sisteminin uygulandığı zamanlardan beri bu şubenin görevleri nişancıya bağlı divan kâtiplerince yürütülmüştür. Yukarıdaki isimler, Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nin XVII. yüzyılın ortalarından itibaren şubelere ayrılmasından sonra kullanılmaya başlanmıştır. Kalemin âmiri olan tahvil kesedarına belgelerde tesbit edilebildiği kadarıyla ilk defa XVIII. yüzyılın ortalarından sonra rastlanmıştır (BA, A.RST, nr. 1-11; 11 Rebîülevvel 1169/15 Aralık 1755 tarihli buyruldu). Kalemde hazırlanan evrakın kontrolünü yapan, kesedara bağlı ve onun yardımcısı durumundaki bir tahvil mümeyyizinin görev yaptığı tesbit edilmektedir. Diğer divan kalemleri gibi Tahvil Kalemi de beylikçi ve reîsülküttâbın idaresi altında olup buraya ait evrakın cinsine göre âmedci efendinin de kontrolü söz konusudur.

Tahvil Kalemi klasik dönemde daha çok timar ve zeâmet tevcihi işlemleriyle uğraşmaktaydı. Mahlûl timar ve zeâmetlerin tevcihi Tahvil Kalemi, Ruûs Kalemi ve Defterhâne tarafından tutulan kayıtlara

göre yapılırdı. Timar ve zeâmetlerin en son durumu ve boş olan timarların kayıtları Tahvil Kalemi'ndeki belgelerde mevcut olduğundan kendilerine timar tevcih edilen kişiler için timar mahallini belirleme işi ve belirlenen yerin tasarruf edilebilmesi için gerekli belgelerin Defterhâne ile beraber düzenlenmesi timar tevcihindeki en önemli görevdi. Timar tevcih işlemlerinde timar sistemindeki genel uygulamalara bağlı olarak zamanla

çeşitli değişiklikler meydana gelmiştir. XVI. yüzyılda merkezden timar tevcih edildiğinde öncelikle sadrazam buyruldusu gerekir ve buyruldu ruûs defterlerine işlenirdi. Timar tasarruf edecek kişiye buradaki kayda göre tahvil hükmü verilip bulunduğu beylerbeyiliğe gönderilir, beylerbeyinden alınacak tezkireden sonra Defterhâne'deki rûznâmçe defterlerine işlenerek berat tezkiresi verilirdi; bu tezkire ile merkezden berat alınıp timarın kesin tasarrufu sağlanırdı.

Daha sonraki yüzyıllarda timar tevcihinde bürokratik işlemler artmış, XVII. yüzyılın sonlarından itibaren timar tevcih edilmeden önce timarın o andaki durumu arzlar üzerine yazılan derkenarlarla hem tesbit hem de kontrol edilmeye başlanmıştır. Timarın Defterhâne'de kimin adına yazılı olduğu bulunarak ilgili evrak Tahvil Kalemi'ne gönderilirdi. Tahvil Kalemi'nde, mevcut bütün timarların kimler tarafından tasarruf edildiğini, tasarruf edenin eş-kâlini, ne zaman ve kimden boşalıp tahvil hükmü verildiğini gösteren asıl tahvil defterlerine bakılıp buradaki bilgi Defterhâne derkenarının altına yazılırdı. Onun altına da timarın halen kimin üzerinde bulunduğu ve başkasına tahvil hükmü verilip verilmediği belirtilirdi. Daha sonra Dîvân-ı Hümâyun kesedarının kontrolünden geçtiğini ve kaydın doğruluğunu ifade eden "sahihtir" kaydı düşülürdü. Defterhâne derkenarı ile tahvil derkenarındaki isimde herhangi bir değişiklik olmaması gerekirdi. Çünkü değişiklik işlemlerden doğan bir hatayı ya da hileyi meydana çıkarıyordu. XVIII. yüzyılda çeşitli tarihlerde çıkarılan nizamnâmelerde derkenarlarla yetinilmeyip kalemlerinin en büyük âmirleri olan reîsülküttâb veya defter emininden tevcih edilecek timar için kendi konularıyla ilgili olarak ayrıca i'lâm yazmaları istenmiştir. İşlemler tamamlandıktan sonra Defterhâne belgeye bakarak berat tezkiresi verirdi. Bu tezkire ile timar tevcih edilen kişinin timarını tasarruf edebilmesi için beratı yazılırdı. Defterhâne'den gelen berat tezkireleri Dîvân-ı Hümâyun kesedarında toplanır, kesedar Tahvil Kalemi ile Beylik Kalemi kâtiplerinden bazılarını bu işle görevlendirirdi.

Tahvil Kalemi'nde Beylik Kalemi ve bazı maliye kalemleri tarafından verilen beratlardan farklı şekilde bazı büyük taşra memuriyetlerinin beratları düzenlenmekteydi. Vezirlerin, beylerbeyilerin, yüksek dereceli vilâyet kadılarının, mevâlînin ve bunlara tahsis edilen arpalıkların, sancak beyleri ve alay beylerinin beratları Tahvil Kalemi tarafından hazırlanırdı.

Ayrıca Kırım hanlarının, Mekke-i Mükerreme emîrlerinin, Dîvân-ı Hümâyun tercümanlarının, Eflak ve Boğdan voyvodalarının beratlarının hazırlanması da bu kalemin görevleri arasındaydı. Hazırlanan beratların kayıtları yahut vezâreti kaldırılan kişilerin hükümleri kalemde bu konuda tutulan defterlere yazılırdı. Beratların, "Nişân-ı hümâyun yazıla ki" şeklinde bir cümle ile başlaması ve bu cümlenin beratların özetlerinin kaydedildiği deftere de işlenmesi sebebiyle bu defterler nişan defteri adıyla anılmaktaydı. Bunlar kalemin kıdemli kâtiplerinden biri tarafından tutulurdu (Münşeât Mecmuası, vr. 11a). Büyük taşra görevlerinin yanı sıra bazı tevliyetler, meşihatlar ve esnaf kethüdâlıklarının beratlarını da Tahvil Kalemi hazırlardı. Bunlar Dîvân-ı Hümâyun Kalemi kesedarı tarafından tesbit edilen, berat yazabilecek kabiliyete sahip Tahvil ve Beylik Kalemi kâtiplerine havale edilirdi. Yazılan beratların ilk kontrolü berat mümeyyizi tarafından yapılırdı.

Çeşitli kimselere devlet tarafından özel mülk şeklinde bağışlanan arazinin kayıtları Defterhâne'de tutulmakta, fakat bunların tasarrufu için bir nevi berat mahiyetinde olmak üzere merkezden verilen mülknâmeler Tahvil Kalemi'nce düzenlenmekteydi. Mülknâmelerin diğer beratlarda olduğu gibi cülûs veya zayi gibi sebeplerle yenilenmesi gerektikçe işlemleri yine Tahvil Kalemi'nde yapılır, ardından defterlere kaydedilirdi. Vergiye tâbi olan halkın çeşitli hizmetler karşılığında veya âfet, fakirlik, göç gibi durumlarda köylüyü toprağa bağlamak amacıyla tanınan vergi muafiyetleri için verilen muâfiyetnâmeler de bu kalemde hazırlanırdı. Sahibi tarafından bir arzuhal ile beratın yenilenmesi talebinde bulunulur, arzuhal, "Kaydı derkenar ola" yazısıyla Tahvil Kalemi'ne havale edilir, burada daha önce verilen beratın sûreti arzın ön yüzüne yazılır, buna göre mûcib buyruldusu çıkar ve beratı hazırlanırdı.

Tahvil Kalemi'nin görevlerinden biri de bazı resmî merasimler için yüksek rütbeli kimselere yazılan davet tezkirelerini hazırlamaktı. Ancak bütün tezkirelerin hazırlanması işi yalnız Tahvil Kalemi'nin sorumluluğunda olmayıp Sadâret Kethüdâlığı Kitâbeti, Sadâret Mektûbî Kalemi, Teşrifat Kalemi arasında davetiye gönderilecek kişilerin rütbesine göre paylaştırılırdı. Tahvil Kalemi genellikle ilmiye mensuplarına yazılan davetiyelerle ilgilenmekteydi. Mevlid törenlerinde resmî davet yazılması gereken kazaskerler, mevâlî ve Ayasofya şeyhi, Sultanahmed Camii şeyhi

ve nöbetçi şeyhlerin listesi şeyhülislâm tarafından kapı çuhadarı vasıtasıyla reîsülküttâba gönderilir, buna göre Tahvil Kalemi’nden davet tezkireleri hazırlanıp bir gün önce çavuşbaşıya verilir, divan çavuşları aracılığıyla yerlerine ulaştırılırdı (BA, KK, nr. 676, mükerrer 1, s. 12). Bayramlarda padişahla bayramlaşacak mevâlî ve sadreyne yazılacak davet pusulaları, arefe günü Tahvil Kalemi’nde hazırlanıp yerlerine ulaştırması için İstanbul kadısına gönderilirdi (Şem‘dânîzâde, II/A, s. 82). Kasabalar ve nahiye merkezleri gibi kadısı bulunan küçük yerleşim yerlerindeki pazarlar merkezden izin alınarak kurulduğundan kadı uygun bir gün tesbit edip merkeze arzeder, kabul edildiği takdirde Tahvil Kalemi’nden kadıya hitaben emir yazılır, bu emir kadı sicillerine işlenerek yürürlüğe girerdi.

XVIII. yüzyıl ortalarında Tahvil Kalemi’nce yapılan derkenarlardan 20 para, tahvil hükmünden 2 kuruş alınırdı. Tahvil hükümlerinden alınan resmin 1 kuruşunun üçte biri reîsülküttâba ayrılırdı. XIX. yüzyılda timarlara ait işlemlerden bütün kalemlerin payı timarın %20’si kadardı; bunun da %20’lik kısmı Tahvil Kalemi’nin payına düşerdi. Tahvil Kalemi’ne ayrılan miktarın yarısının %15’i reîsülküttâb, %31’i kesedar, %13’ü tatbikçi ve geri kalan %41’i kalem personeline verilirdi (BA, Buyruldu Defteri, nr. 2, s. 141). 12 Mart 1836’da yayımlanan bir hatt-ı hümâyunla Âmedî, Beylikçi, Tahvil ve Ruûs kalemleri Hariciye nâzırının maiyetinde bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Münşeât Mecmuâsı, TTK Ktp., nr. 70, vr. 11a; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 82; D’Ohsson, Tableau général, VII, 160; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 62; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 43-45; C. Findley, Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbıâlî 1789-1922 (trc. Latif Boyacı - İzzet Akyol), İstanbul 1994, s. 65-66, 74-76; Erhan Afyoncu, Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire (XVI-XVIII. Yüzyıllar) (doktora tezi, 1995), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 62-63; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilâtında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 53-55, 118-136, 158-162; Bilgin Aydın, Osmanlı

Bürokrasisinde Divan-ı Hümâyun Defter Formlarının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi (XV-XVI. Yüzyıl) (doktora tezi, 2003), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 101-102, 111-113; P. G. İnciciyan, “XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti: İmparatorluğun Devlet Ricali” (trc. O. Bogosyan), Hayat Tarih Mecmuası, I/3, İstanbul 1965, s. 68; Halil İnalcık, “Reisülküttâb”, İA, IX, 675; Pakalın, III, 381-382.

Recep Ahıshalı

TAHYÎR

(التخيير)

Mükellefin iki hüküm veya fiil arasında seçim yapmakta serbest olması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir kimseye iki veya daha fazla seçenek arasında tercih imkânı vermek” anlamındaki tahyîr kelimesi usûl-i fıkıhta ve fıkıhta sözlük anlamına uygun biçimde değişik bağlamlarda kullanılmıştır. Aynı kökten türeyen ihtiyâr ve tahayyur “iki durumdan daha iyi olanı istemek ve seçmek” (aynı anlamda isim olarak “hıyâr”/“muhayyerlik” kullanılır), hîre/hıyere/hayre “seçim yapmak” ve “seçilen”, istihâre “yapılması düşünülen bir işin Allah katında hayırlı olan şekliyle gerçekleşmesini istemek” demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de hıyere kelimesi iki âyette (el-Kasas 28/68; el-Ahzâb 33/36) ve bazı hadislerde geçmekte, tahyîr masdarından türeyen fiiller de birçok hadiste yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “ḫyr” md.). Hanımlarının bazı maddî talepleri ve aralarındaki kıskançlık sebebiyle üzüntü duyan Resûl-i Ekrem’in onlara bir ay süreyle yaklaşmamak üzere yemin edip bunu uygulaması üzerine (bk. ÎLÂ) nâzil olan ve Peygamber eşlerinden dünya nimetleriyle Allah, Allah’ın resulü ve âhiret arasında tercih yapmalarını isteyen âyetle (el-Ahzâb 33/28-29), haklarında hüküm vermesi için kendisine gelen kâfirler arasında hüküm verip vermeme konusunda Resûlullah’ı muhayyer bırakan âyet (el-Mâide 5/42) kaynaklarda “tahyîr âyeti” diye adlandırılmıştır. Tahrîm sûresinin (66) 5. âyeti de Ahzâb sûresindekiyle ilişkilendirilerek bazı kaynaklarda aynı adla anılmıştır.

Fıkıh usulünde teklifî hükümlerle ilgili terminolojinin çerçevesi çizilirken iktizâ (gerekli kılma) ve tahyîr (serbest bırakma) kavramları esas alınır. Bazı usul âlimleri, mükellefe sorumluluk yüklemeyen hükümleri “tahyîrî hüküm” adıyla ayrı bir kategori biçiminde değerlendirerek hükmü teklifî (iktizâî), tahyîrî ve vaz‘î diye üç kısma ayırmışlarsa da genelde tahyîr teklifî hüküm kapsamında ele alınıp teklifî ve vaz‘î şeklindeki ikili hüküm taksimi benimsenmiş ve usul literatüründe bu taksim yerleşmiştir (bk. HÜKÜM;

MUBAH). Kişinin gerek Allah'a gerekse insanlara ve topluma karşı görevleri değişik yönlerden tasnif edilirken kişiye zaman veya fiil açısından seçim imkânı tanınması tahyîr tabiriyle ifade edilir. Meselâ belli bir vakitte yerine getirilmesi gereken (mukayyet) vâcip için belirlenen zaman dilimi aynı cinsten başka bir ibadetin yerine getirilmesine elverişli ise (muvassa‘) mükellef onu bu dilim içinde istediği bir zamanda eda edebilir. Yine şâriin mükellefi birden fazla işten birini seçme hakkı tanıyarak yükümlü tutması halinde muhayyer vâcipten söz edilir. Bazı usul âlimleri vâcibin bu türleriyle karışmaması için mendubun tanımına "terkinin kınamayı gerektirmediği" veya "terki halinde herhangi bir bedele gerek bulunmadığı" şeklinde bir kayıt koyma ihtiyacı duymuştur. Beş kısım üzerine kurulan teklifî hüküm tasnifinde (vâcip, mendup, haram, mekruh, mubah) mükellefin yapıp yapmamakta muhayyer bırakıldığı fiiller mubah diye adlandırılmıştır. Buradaki tahyîr bir fiili yapıp yapmama arasında olup her iki davranış sebebiyle sevap kazanması veya ceza görmesi söz konusu değildir. Muhayyer vâcip ve muvassa‘ vâcip ile mükellefe bazı menduplar veya bunları yerine getirme biçimleri arasında seçim yapma imkânı tanınması durumunda ise tahyîr, mükellefe yapma veya yapmama konusunda değil yerine getirilecek fiiller veya eda zamanı ve şekilleri arasında bir seçim imkânının verilmesini ifade eder. Dolayısıyla tahyîr ibâhaya nisbetle daha kapsamlıdır; her ibâha tahyîrdir, fakat her tahyîr ibâha sayılmaz. 120 sığırı olan mükellefin zekât olarak üç yaşında üç tosun veya iki yaşında dört dana vermekte serbest bırakılması, hastalık vb. bir sebeple ihram yasaklarını ihlâl eden kimsenin bir koyun kurban etme, üç gün oruç tutma veya altı fakiri doyurma arasında muhayyer olması, anne ve babası ayrılmış çocuğun belirli bir yaşa gelmesiyle bakım ve gözetim (hidâne) süresinin dolması halinde anne veya babasını tercih hakkına sahip bulunması, yemin kefâretinde kişinin on fakiri doyurma, giydirme veya bir köle âzat etme arasında serbest bırakılması, öldürülen kişinin velilerinin katile kısas uygulanmasını isteme, ondan diyet talep etme, bir mal karşılığında veya karşılıksız onu affetme konusunda tercih hakkına sahip olması fürû-i fıkıhta rastlanan tahyîr örneklerindendir. Bazı durumlarda aslî hükmün gereğine uymamayı meşrû kılan geçici hükme göre amel etme mükellefin seçimine bırakılabildiği için tahyîr kavramı azîmet-ruhsat konularında da gündeme gelmektedir. Özellikle satım sözleşmesinde bazı hallerde taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme hakkına sahip olması (bk. MUHAYYERLİK), seçimlik borcun söz konusu

olduğu durumlarda borçlunun belirlenen seçeneklerden birini seçebilmesi borç ilişkileriyle ilgili tahyîr örnekleri arasında sayılabilir.

Ca‘feriyye mezhebinde Usûliyye ekolüne göre şer‘î deliller kitap, sünnet, icmâ ve akıl olup karşılaşılan meseleye dair bir dayanağın bunlarda bulunmaması halinde uygulama ilkelerine (usûl-i ameliyye) başvurulur. Bu ilkeler arasında istishâb, berâet-i asliyye, ihtiyat ve tahyîr başta gelir. Ca‘ferî usul kitaplarında çeşitli yönlerden incelenen tahyîr genel anlamda iki delilin, ahkâmın taalluk ettiği iki emârenin çatışması ve teliflerinin yahut ikisi arasında tercihin mümkün olmaması durumunda mükellefin birini seçebilmesini ifade eder. Bu durumda müctehid bizzat amel için iki hükümden birini seçme, müftü fetva isteyeni iki hüküm arasında serbest bırakma ve hâkim de iki hükümden birini belirleyip ona göre karar verme mevkiindedir. Bu çerçevede tahyîrin esasen şer‘î bir hüküm değil kolaylık prensibine dayalı şer‘î bir vazife olduğu belirtilmiş, bunun şer‘î bir hüküm olan muhayyer veya muvassa‘ vâcipteki tercihten ayrı sayılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Sünnî usul kaynaklarında da şer‘î deliller arasında çatışma bulunması halinde tercihin şartları ve tercih imkânı ortadan kalktığında her iki delilin geçersiz olup olmadığı, tahyîre yer bulunup bulunmadığı ve başvurulacak diğer delillerin neler olduğu gibi hususlar tartışılmıştır (bk. TEÂRUZ; TERCİH).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, “ḫyr” md.; Şerîf el-Murtazâ, eẕ-Ẕerîʿa ilâ uṣûli’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Kāsım Gürcî), Tahran 1363 hş., I, 57, 64, 88-89, 93-99, 139, 143-145, 320-322, 446-447, 802-804; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417, I, 148, 155, 198, 219-224, 234-241; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 65, 67-70; II, 392-407; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 90-91, 94-102, 114-115; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Mebâdiʾü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl (nşr. Abdülhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Kum 1404, s. 102-105, 230-234; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 9-114, 140-148; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus‘ab M.

Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 23-24, 455-472; M. Takī el-Hakîm, el-Uṣûlü’l-ʿâmme li’l-fıḳhi’l-muḳāren, Beyrut 1983, s. 503-509, 539-546; Abdüssemîʿ el-Enîs, “Ḥâdiṣetü’t-taḫyîr fî iṭâri’l-muʿâleceti’n-nebeviyye li-müşkilâti’l-ḥayâti’z-zevciyye”, el-Aḥmediyye, sy. 12, Dübey 1423/2002, s. 17-58; “Taḫyîr”, Mv.F, XI, 67-81; Hüseyin Kânî, “Taḫyîr”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 732-734.

Ahmet Özel

TÂİF

(الطائف)

Suudi Arabistan'da bir şehir.

Hicaz'ın üç önemli şehrinden biri olup Mekke'nin 88 km. doğusunda, Serât silsilesinden Gazvân dağının güney eteklerindeki dalgalı bir plato içine derin bir şekilde gömülmüş olan Vec vadisinde denizden yaklaşık 1700 m. yükseklikte kurulmuştur. Adını Amâlik'ın oğullarından Vec b. Abdülhay'dan alan Vec, Tâif vadisi ve Tâif şehrinin bulunduğu alanın tamamı için de kullanılır. Tâif, Hicaz'ın kış aylarında iklimi en soğuk yerleşim birimidir. Yazın mutedil havası sebebiyle günümüzde olduğu gibi Mekke eşrafının tarih boyunca sayfiye şehri özelliği kazanmıştır. Zengin su kaynaklarına, verimli topraklara sahip olan ve bazı coğrafyacılar tarafından Necid bölgesinden sayılan şehir aynı zamanda Arabistan'ın doğu, batı ve güneyden gelen yollarının kesişme noktasında yer almakta ve Haremeyn'e açılan doğu kapısı vasfını taşımaktadır. Vâdîabbas da denilen Tâif vadisi, Câhiliye devrinde Sakīf kabilesinin hâkimiyeti sırasında şehrin etrafının bir surla çevrilmesinden sonra Tâif (etrafı duvarla çevrili) olarak adlandırılmıştır (Tâif adının verilişiyle ilgili diğer rivayetler için bk. Yâkūt, IV, 9). Sur içinde iç kale bulunuyor, geceleri kapılar kapanıyordu. Surların başlangıçta Bâbü Benî Yesâr ve Bâbü Benî Avf adlı iki kapısı varken daha sonra Bâbü İbn Abbas, Bâbü'rî ve Bâbü'l-hazm isimli üç kapısı olmuştur. 1947'de şehir planında yapılan düzenlemeler sebebiyle önemli kısmı ortadan kaldırılıncaya kadar ayakta kalan surların bazı bölümleri aslına uygun biçimde restore edilmiştir (Abdülmecîd İsmâil Dağıstânî, s. 36).

Vec vadisindeki yerleşim Nûh tûfanı öncesine kadar çıkarılmakta ve Benî Mehlâil b. Kaynân'ın burada oturduğu rivayet edilmektedir (Taberî, I, 203). Tûfanın ardından ilk sakinleri Amâlika kavmidir. Bu dönemde bölgeye gelen Semûd kavminin Vâdilkurâ'ya geçmeden Amâlika'yı buradan çıkardığı söylenmektedir. Daha sonra başta Benî Hilâl olmak üzere çeşitli Arap kabilelerinin bir süre ikamet ettiği Tâif'in günümüzde izlerine rastlanan en eski sakinleri Kays Aylân'a bağlı kabilelerdir. Önce Benî

Advân b. Amr, ardından Benî Âmir b. Sa‘saa bölgeye geldi. Başlangıçta iyi geçinen ve aralarında akrabalık kuran iki kabilede baş gösteren mücadele Benî Âmir'in Benî Advân'ı Vec vadisinden çıkarmasıyla sonuçlandı. Tâif'in şehir olarak ortaya çıkmasında en büyük pay Benî Sakīf'in atası Kasî b. Münebbih'e aittir. İyâd'a mensup olan Kasî III. yüzyılın başlarında kabilesiyle birlikte Vecc'e gelerek buraya yerleşti. Kays Aylân'ın reisi Âmir b. Zarib el-Advânî'den eman alıp Hevâzin'e katıldı ve onun kızıyla evlendi. Kasî tarafından getirilen üzüm çubuklarının dikilmesiyle ziraat önem kazandı. Çeşitli meyve ağaçlarının yetiştiği bahçe ve bağlar oluşturuldu. Sulama işlerine önem verilip dere ağızlarına bent ve barajlar yapıldı. Hayvancılık ve tarımla uğraşan Sakīfliler, Tâif'i bayındır bir yerleşim merkezi haline getirdilerse de Âmiroğulları ile aralarında çıkan düşmanlık yüzünden şehri terketmek zorunda kaldılar. Ancak çobanlıkla uğraşan Âmiroğulları, tarım alanında başarılı olamayınca Vec'deki bağ ve bahçeleri işlemeleri için Sakīfliler'in Tâif'e dönmesine izin verdiler. Tâif'e dönmelerinin ardından giderek nüfusları artan Sakīfliler tekrar başlayan mücadeleyi kazandılar ve Âmiroğulları'nı vadiden çıkarıp şehirde hâkimiyeti ele geçirdiler (Bekrî, I, 78). Tâif, İslâmiyet'in hemen öncesinde bir vadinin iki eteğinde Sakīf ve Vaht adını taşıyan yerleşim alanlarından meydana geliyordu. Arabistan'ın o dönemdeki diğer şehirleri gibi bu iki yerleşim alanı da 200 ile 1500 metre arasında değişen uzaklıklarda kurulmuş, her birinde ayrı bir kabilenin oturduğu mahalleler halindeydi. Şehir nüfusunun çoğunluğu Sakīf'in kolları İlâc, Mâlik ve Cehm ile (Ahlâf) Avf'tan meydana geliyordu. Ayrıca kölelerin ve âzatlıların yanı sıra az sayıda yahudi bulunuyordu.

Tâif, Benî Sakīf'in hâkimiyetinden itibaren Arabistan'da hem dinî hem ticarî bir merkez olan Mekke'den sonra en önemli şehir haline geldi. Bostan ve bahçeleriyle ünlü Tâif başta Mekke olmak üzere civardaki şehirlerin meyve ve sebze ihtiyacını karşılıyordu. Tarım ve hayvancılık yanında çeşitli el sanatları ve ticarette de ilerlemişti. Kuru üzüm, şarap, zeytinyağı ve bal üretiminde meşhurdu ve deri işlemeciliğinde bütün Arabistan'da tanınıyordu. Mekke'den başka Bizans ve Sâsânîler ile ticarî ilişkiler kuruldu. Tâif'te üretilen malların önemli bir kısmının Suriye'den Horasan'a kadar pazarlanması işi Mekkeli tüccarlar tarafından yapıldı. Özellikle hac seferleri ve bu güzergâhta kurulan panayırlar ticarî canlılığı daha da arttırıyordu. Tâif'teki üretim bolluğu başta Ukâz olmak üzere yakın

bölgelerde panayırların kurulmasına zemin hazırladı. Başlangıçta bu panayırlara üretici sıfatıyla katılan Tâifliler giderek Arabistan'ın en maharetli tüccarları arasında anılmaya başlandı. Tâifli tüccarlar tarım ve ticaretten elde ettikleri geliri faiz karşılığı borç verirlerdi. İslâm öncesinde Arabistan'ın en ünlü tefecileri arasında çok miktarda Tâifli vardı. Tâif ile Mekke ve Yemen arasında sıkı ticarî ilişkiler kurulmuştu. Hîre-Tâif-Yemen kervan yolunu kontrol altına alma istekleri bazan silâhlı çatışmalara yol açıyordu. Bazı Tâifliler ticarî maksatlarla Mekke'de otururdu. Öte yandan Tâif'teki ekonomik canlılık, özellikle para işlerini yürüten çok sayıda yahudi için burayı önemli bir merkez haline getirmişti.

Tâifliler'le Mekke halkı arasında köklü bir akrabalık bağı vardı. Bu dönemde Kureyş ile Sakīf karşılıklı evlilikler yoluyla akrabalıklar

kurmuştu. Ayrıca Kureyş zenginlerinden pek çoğunun sayfiye şehri olarak kullandığı Tâif'te bağ ve bahçeleri vardı. Ancak bu yakınlık iki şehir arasında dinî ve siyasî alanda baş gösteren rekabeti önleyemedi. Mekke'nin Arabistan'da en önemli dinî merkez oluşundan duydukları rahatsızlık sebebiyle Tâifliler, Kâbe'ye karşılık içinde beyaz taştan Lât putunun bulunduğu bir mâbed inşa ettiler. Tâif, İslâm öncesi Arap toplumunda büyük saygı gören Lât putunun kutsal mekânı idi. Sakīfliler, Kureyşliler'le olan rekabet ve düşmanlık yüzünden bu beyaz taşı Mekke'deki siyah taşın (Hacerülesved) yerine koyuyor ve Kâbe gibi üzerinde örtü bulunan Beytürrabbe adlı bir binada koruyup tapınıyordu; bu sebeple Tâif de bir tür hac mekânı oldu. Bu çekişme siyasal ilişkilere de yansıdı. Tâifliler, Kâbe'yi yıkmak amacıyla Mekke üzerine giderken Tâif'e uğrayan ve kendilerinden bir kılavuz isteyen Ebrehe'ye Lât'a ve mâbedine dokunmaması şartıyla Ebû Rigāl'i kılavuz olarak vermek suretiyle onun ordusuna yardım eden tek putperest Arap kabilesi oldu. Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib ile mücadeleye girişen Sakīfliler, dördüncü Ficâr savaşında Kureyş-Kinâne ittifakına karşı müttefikleri Kays Aylân'ın yanında yer aldılar ve Kureyş'ten pek çok kişinin ölümüne sebep oldular.

Tâif'teki refah ve bolluk kültürel hayatın gelişmesine zemin hazırladı. Amr b. Zürâre, Gaylân b. Seleme ve Yûsuf b. Hakem es-Sekafî gibi okuma yazma bilenlerin yanı sıra Arabistan'da ün yapmış, İslâmiyet'in başlangıcında bölgede sayıları çok az olan Hâris b. Kelede ve oğlu Nadr

gibi hekimleri vardı. Tâif'te şair Ümeyye b. Ebü's-Salt gibi Hanîf dinine mensup kişiler de bulunmaktaydı ve bunlardan bazıları peygamber olarak görevlendirileceğini umuyordu. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, Kureyş liderlerinden Velîd b. Mugīre'nin, kendisi ve Benî Sakīf'in ileri gelenleri varken peygamberlik görevinin Hz. Muhammed'e verilmesini yadırgamasıyla ilgili sözlerine işaret edilmektedir (ez-Zuhruf 43/31). Resûl-i Ekrem risâletle görevlendirildiğinde Tâifliler'in ilk tepkisi olumsuz oldu. Resûlullah, peygamberliğinin onuncu yılının şevval ayında (Ocak 620) Mekke müşriklerinin tavırlarını gittikçe sertleştirmeleri üzerine davetini Mekke dışındaki bir merkeze götürmeyi düşündü ve yanına Zeyd b. Hârise'yi alarak Sakīfliler'i İslâm'a davet edip himayelerine sığınmak amacıyla Tâif'e gitti. Ancak Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkan Tâifliler kendisiyle alay edip onu taşlattılar. Resûlullah, Tâif'te yaşadıklarının kendisi için Uhud gününden daha şiddetli olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7; Müslim, "Cihâd", 111).

Tâif Gazvesi. Mekkeliler'le aralarındaki çekişmelere rağmen İslâm davetine karşı Mekke müşriklerinin safında yer alan Tâifliler bu tavırlarını hicretten sonra da sürdürdüler. Müşriklerin yanında başta Uhud ve Hendek gazveleri olmak üzere Medine'ye karşı yürütülen her mücadeleye katıldılar. Arap kabileleri içerisinde Hz. Peygamber'e düşmanlık konusunda en ileride olan Sakīfliler'in (Müsned, IV, 420) bu tutumları sebebiyle Tâif, bu yıllarda Resûl-i Ekrem'i ve müslümanları hicveden şairler ve İslâm karşıtları için bir sığınak vazifesi görüyordu. Dolayısıyla Benî Süleym ve Benî Hevâzin gibi Sakīfliler de Resûlullah'ın en önemli hedeflerinden biri haline gelmişti. Nitekim Resûl-i Ekrem'in amacını gizli tutarak yürüttüğü Mekke fethi hazırlıkları sırasında Hz. Ebû Bekir'in ordunun nereye gideceği yolundaki sorusuna kızı Hz. Âişe'nin, "Bilmiyorum; belki Süleym, belki Hevâzin, belki de Sakīfliler'e karşı gidecektir" şeklinde verdiği cevap da bunu göstermektedir. Hevâzinliler, Resûlullah'ın büyük bir ordu ile Medine'den yola çıktığını haber alınca onun kendi üzerlerine yürüyeceğini düşündüler ve savaş hazırlıklarına başladılar. Bu sırada Tâifliler surlarla çevrili şehirlerinin savunmasını güçlendirmeye çalışıyordu. Urve b. Mes'ûd ile Gaylân b. Seleme'yi mancınık, arrâde ve dabr gibi savaş araçlarının yapımını öğrenmeleri için Yemen'in Cüreş şehrine göndermişlerdi. Urve ve Gaylân'ın bu görevleri dolayısıyla Huneyn ve Tâif gazvelerine katılamamaları Tâifliler'in bu hazırlıklarını ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinden sonra Tâif yolu üzerindeki Nahle'de bulunan Uzzâ putunu yıktırması, aynı âkıbetin kendi putları Lât'ın da başına geleceğini düşünen Sakīfliler'i telâşlandırdığından hemen harekete geçtiler ve bu sırada müslümanlarla savaşa hazırlanan Hevâzin lideri Mâlik b. Avf'ın Evtâs'ta toplanan ordusuna katıldılar. Huneyn Gazvesi'nde (11 Şevval 8/1 Şubat 630) yetmiş kişiden fazla kayıp verdiler (İbn Hişâm, IV, 93). Yenilginin ardından kaçan Sakīfliler, Hevâzinliler'in büyük bir kısmı ve kumandanları Mâlik b. Avf Tâif'e sığındı. Savaştan kaçanların bir kısmı Evtâs'a, geri kalanlar Nahle'ye çekildi. Savaşın ertesi günü bir birliği Evtâs'a, bir birliği Nahle'ye sevkeden Resûl-i Ekrem kendisi ordusunun büyük kısmıyla Tâif üzerine gitmeye karar verdi. Tâif'e hareketinden önce Tufeyl b. Amr ed-Devsî'yi Mekke ile Yemen arasındaki Zülkeffeyn putunu yıkmak için gönderdi ve ondan kabilesinin Tâif Gazvesi'ne iştirakini sağlamasını istedi. Ardından Hâlid b. Velîd'i öncü birliklerin başında Tâif üzerine sevketti. Öte yandan Tâif'e ulaşan Sakīfli ve Hevâzinliler şehir surlarının kapılarını kapatarak savaş hazırlıklarına başladılar. Kuşatmanın uzun sürebileceğini düşünüp kalede bir yıllık erzak depoladılar ve taş toplayıp bunları atacak sapanlar hazırladılar (Vâkıdî, III, 907, 924). Tâif'e varan Hâlid b. Velîd, Sakīfliler'in kalelerine sığınıp savaş halinde beklediklerini görünce kalenin yakınındaki bir yerde karargâh kurdu ve onlarla görüşme talebinde bulundu; ancak Sakīfliler görüşme teklifini reddettiler ve, "Senin dostun bizden daha iyi savaşan bir kavimle karşılaşmamıştır" diyerek meydan okudular. Hâlid de onlara kalelerine güvenen Medine ve Hayber yahudilerinin sonunda Resûlullah'ın verdiği karara razı olarak kalelerinden çıkmak zorunda kaldıklarını hatırlattı ve bölgedeki müslümanların

kendileriyle savaşacağını söyleyip onları teslim olmaya çağırdı; fakat Tâifliler tavırlarını değiştirmediler.

Huneyn Gazvesi'nden elde edilen ganimetleri Ci'râne mevkiinde bırakan Resûl-i Ekrem ordusunun başında Tâif'e doğru harekete geçti. Nahletülyemâniyye üzerinden Karn'a, oradan da Müleyh üzerinden Liyye'nin Buhratürrügā mevkiine vardı. Burada ustalığını bizzat yaparak bir mescid inşa etti ve Mâlik b. Avf'a ait köşkü yıktırdı. Tâif'in güneydoğusunda yaklaşık 10 km. uzaklıktaki Liyye'den ayrılıp Nahb

üzerinden Tâif'e ulaştı. Onun Tâif'e gelmesinden dört gün sonra Tufeyl b. Amr da beraberinde 400 kişilik bir birlik ve bazı savaş malzemeleriyle oraya geldi. Tâifliler'in teslim olmayı reddetmeleri ve erzakları tükeninceye kadar savunmayı sürdürüp sonunda savaşacaklarını bildirmelerinin ardından başlatılan kuşatmanın ilk safhasında Tâifliler kalelerinden müslümanların üzerine ok yağdırdılar. İslâm ordusu surlara yakın bir noktada konuşlandığı için atılan oklardan yaralanan ve şehid düşenler oldu. Bulundukları yerin düşmanın ok menziline girdiğini gören Resûl-i Ekrem ordugâhını daha uzak bir noktaya nakletti. Kuşatma boyunca namazları zevceleri Ümmü Seleme ve Zeyneb bint Cahş için kurdurduğu iki çadırın arasında Sakīfliler müslüman olduktan sonra bir mescid yaptırdığı mevkide kıldırdı.

Tâif'in müstahkem surları ve Sakīfliler'in savunma teknikleri sebebiyle başarı sağlanamayınca Hz. Peygamber mancınık kullanmaya karar verdi. İslâm tarihinde ilk defa burada kullanılan mancınığın yanı sıra debbâbe ve dabr araçlarından faydalanıldı. Resûl-i Ekrem ayrıca giriş çıkışı imkânsız hale getirmek için ordugâhın çevresine ve surların etrafına dikenli çalılar koydurdu. Kuşatma esnasında sahâbîlerden bazıları debbâbenin altına girip surlara yaklaşmayı başardı. Ancak Tâifliler, üzerlerine ateşte kızdırılmış demirler atarak onları debbâbeden çıkmak zorunda bıraktı. Bu sırada atılan oklar ve kızgın demirlerle bazıları yaralandı, bazıları da şehid oldu. Resûlullah, Sakīfliler'i teslime zorlamak için Tâif'in nâdir üzümler yetiştirdikleri bağlarının tahrip edilmesini emretti. Bunu gören Tâifliler'in Allah rızası için ve akrabalıkları hatırına bundan vazgeçmesini istemeleri üzerine, "Ben üzüm asmalarınızı Allah'ın rızasını ve akrabalık hakkını gözeterek bırakıyorum" diyerek bunu durdurdu. Hz. Peygamber diğer bir tedbir olarak Tâif'ten çıkıp kendilerine sığınacak kölelerin âzat edileceğini ilân etti. Bunun üzerine yirmi veya kırk civarında köle kaleden çıkıp müslümanlara katıldı (Buhârî, "Meġāzî", 56; Belâzürî, Ensâb, II, 134). Tâifliler müslüman olduktan sonra Resûlullah'tan bu kişilerin geri verilmesini istemiş, ancak Hz. Peygamber, "Onlar Allah'ın kendilerine hürriyet verdiği kimselerdir" diyerek bunu kabul etmemiştir.

Yaklaşık bir ay süren kuşatmadan bir netice alınamayınca Hz. Peygamber bazı sahâbîlerle yaptığı istişarenin ardından kuşatmayı kaldırmaya karar verdi. Kaynaklarda onun bu kararı vermesinde Nevfel b. Muâviye ed-

Di‘lî’nin bazı sözlerinin etkili olduğu belirtilir; ayrıca Resûl-i Ekrem’in gördüğü bir rüyanın tesirinden söz edilir. Kuşatmanın kaldırılmasını haram ayların yaklaşmasıyla ilgili bulanlar olmakla birlikte bu zayıf bir ihtimaldir. Çünkü rivayetlerde kuşatma süresi on beş ile kırk gün arasında gösterilmiştir. Huneyn Gazvesi’nin 11 Şevval 8’de (1 Şubat 630) gerçekleştiği bilindiğine göre Tâif kuşatmasının en erken 13-14 Şevval 8’de (3-4 Şubat 630) başladığı ve haram ay olan zilkadenin ilk günlerinde kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in 6 Zilkade 8 (25 Şubat 630) tarihinde Ci‘râne’ye ulaşması da bunu teyit etmektedir. Bu gazvenin Huneyn Gazvesi’nin devamı mahiyetinde olduğu için haram aylardaki savaş yasağıyla ilgisinin bulunmadığı da söylenmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 502). Tâif Gazvesi’nde on bir sahâbî şehid oldu. Kuşatmanın ardından geriye dönüş sırasında çekilen sıkıntılardan dolayı Resûlullah’tan Tâifliler’e beddua etmesi istenmiş, fakat o, “Allahım! Sakīfoğulları’na hidayet nasip eyle; onları müslüman olarak bize gönder” demiştir. Resûl-i Ekrem’in bu sözleri, Tâif’in kan dökülerek fethedilmesini istemediği ve Tâif halkının İslâm’ı kabul etmesi beklentisiyle fethi tehir ettiği şeklinde de yorumlanmıştır (Şâmî, V, 594). Nitekim gelişmeler bu yorumu teyit etmektedir. Huneyn Savaşı’nın tertipçisi Mâlik b. Avf, kabilesinden alınan esirlerin serbest bırakılmasının ardından Resûlullah’ın, müslüman olması halinde kendisine ailesinin ve mallarının yanı sıra 100 deve vereceğini bildirmesi üzerine huzuruna gelip müslüman olmuştu. Bölgedeki müslümanlara idareci tayin edilen Mâlik eski müttefiki Tâif halkını baskı altında tutmaya başladı.

Kısa bir süre sonra Tâif ileri gelenlerinden Urve b. Mes‘ûd Medine’ye gelip İslâmiyet’i kabul etti ve Tâif’e dönerek kabilesinin ileri gelenlerini İslâm’a davet etmek için Resûl-i Ekrem’den izin istedi; fakat Tâif’te davet sırasında öldürüldü. Urve’nin öldürülmesinden ve Mâlik b. Avf’ın baskılarından rahatsız olan, ayrıca Mekke pazarını kaybeden Tâifliler 9 (630) yılında Medine’ye bir heyet göndermeye karar verdiler. Benî Mâlik ve Ahlâf kabilelerinden seçilen altı kişilik heyet Abdüyâlîl b. Amr başkanlığında ramazan ayında (Aralık-Ocak 630-631) Medine’ye geldi. Mescidi Nebevî’nin kenarında kurulan çadırlarda ağırlanan heyet namazdan ve zekâttan muaf tutulmaları, Lât’a dokunulmaması, Tâif’in kutsal bölge ilân edilmesi, içki ve faize izin verilmesi gibi şartlarla müslüman olabileceklerini söylediler. Hz. Peygamber, onları bir süreliğine zekâttan ve

cihada katılmaktan muaf tutmayı kabul ettikten sonra heyetin en genç üyesi olan ve dine ilgisinden dolayı dikkat çeken Osman b. Ebü'l-Âs'ı Tâif'e vali tayin etti. Tâif ve çevresine öğretim ve tebliğ faaliyetleri için Medine'den muallimler gönderildi. Bu arada şehirde çok eşlilik yaygın olduğu için bunun İslâmî kurallara uygun hale getirilmesi emredildi (İbn Habîb, s. 357). Resûl-i Ekrem'in Tâif'in kutsal belde ilân edilmesi isteğini de kabul ettiği bildirilmektedir. Muhammed Hamîdullah, bununla Tâif şehrinin millî bir park haline getirilmesi ve tabii güzelliklerinin korunmasının amaçlandığını söyler (İslâm Peygamberi, I, 499). Osman b. Ebü'l-Âs, Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin ilk günlerinde şehirde baş gösteren irtidad hareketlerini önlediği gibi onun gönderdiği birlikler önce Ezd, Becîle ve Has'am kabilelerinden irtidad edenlerle, ardından Yemen ve diğer bölgelerdeki isyancılarla savaştı. Tâif, Hz. Ömer zamanından itibaren vergi konusunda Arabistan'daki diğer bölgelerle eşit hale geldi ve başlangıçta tanınan imtiyazlar kaldırıldı (Ebû Yûsuf, s. 60, 68). Resûlullah'ın Tâif kuşatmasında karargâh ve mescid olarak kullandığı mevkide Tâifliler bir cami yaptırdılar; ayrıca Hz. Peygamber'in isteğiyle daha önce Lât'ın bulunduğu yerde bir mescid inşa ettiler (İbn Mâce, "Mesâcid", 3). Tâif, Resûl-i Ekrem'in sağlığında sürgün yeri olarak kullanılıyordu. Nitekim Mekke'nin fethi sırasında müslüman olduktan sonra Medine'ye gelen ve Resûlullah'a karşı uygunsuz davranışlarda bulunan Hakem b. Ebü'l-Âs Tâif'e sürgüne gönderilmiş ve ancak Hz. Osman'ın halifeliği sırasında geri dönebilmiştir.

Tâifliler, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren gerek askerlik gerekse bürokrasi alanlarında önemli görevlere getirildiler ve Hz. Osman zamanından itibaren bürokrasideki etkinliklerini arttırmaya başladılar. Hz. Ali - Muâviye mücadelesine

doğrudan katılmadılar. Hz. Ali'nin Hâricîler tarafından şehid edilmesinin ardından Ümeyyeoğulları'na daha da yaklaştılar. İslâm öncesinde Mekke ile Tâif arasındaki içtimaî ve ticarî yakınlık Emevîler'in iktidarıyla tekrar eski haline kavuştu. Mugīre b. Şu'be, Ziyâd b. Ebîh ve oğlu Ubeydullah, Muâviye yönetiminde, daha sonraki dönemde Haccâc b. Yûsuf ve Yûsuf b. Ömer gibi Tâifliler, Emevî iktidarının sürmesinde önemli rol oynadılar. Emevîler devrinde Tâif bazan müstakil bir vali tarafından yönetilmekle birlikte genellikle Mekke ve Medine ile veya bu iki merkezden biriyle

beraber yönetiliyordu. Muâviye, Emevîler'den birini yönetici tayin edeceği zaman onu önce Tâif'e gönderiyor, orada başarılı olursa Tâif'le birlikte Mekke'yi, eğer bu ikisinde başarılı olursa bunlara Medine'yi ekliyordu (Taberî, V, 296). Emevîler döneminde aralarında Abdullah b. Abbas'ın bulunduğu az sayıda sahâbî Tâif'e yerleşti. Tâif ayrıca Mekke ve Medine'deki karışıklıklardan uzaklaşmak isteyenlerin sığınağı haline geldi. Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmesini engelleyemeyen İbn Abbas, Kerbelâ faciasının ardından Mekke'de kendisi adına biat alan Abdullah b. Zübeyr'e biat etmeyerek Tâif'e gitti. Ölümünde, yine buraya yerleşmiş olan Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye tarafından kıldırılan cenaze namazından sonra Tâif kuşatmasında şehid olanların kabirlerinin bulunduğu yere defnedildi. Buraya ileriki yıllarda Tâif'in sembolü haline gelen ve şehrin çekirdeğini oluşturan Mescidü İbn Abbas inşa edildi. Tâif, Abdullah b. Zübeyr'in Emevîler'e karşı mücadelesini sürdürdüğü yıllarda bir ara Hâricîler'in eline geçtiyse de yeniden itaat altına alındı. Haccâc b. Yûsuf, İbnü'z-Zübeyr'i ortadan kaldırmak için 73 (692) yılında gerçekleştirdiği Mekke kuşatmasında yaklaşık altı ay Tâif'i karargâh olarak kullandı. Tarımsal potansiyelini koruyan şehrin ekonomik alanda gelişmesi Emevîler döneminde hız kazandı. Tâif ve çevresinde çoğunluğu I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllara ait olduğu tahmin edilen eserler arasında çok sayıda su tesisi, köprü ve bent bulunmaktadır. Ekserisi Emevîler devrine ait on dört bent günümüze ulaşmıştır (Selâhaddin el-Müneccid, s. 101-102).

Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle birlikte giderek önemini yitirip küçük bir şehre dönüşen Tâif genellikle Mekke valisi tarafından tayin edilen bir nâible yönetiliyordu. Abbâsî-Fâtımî rekabetinde Mekke valisi kimin adına hutbe okutursa Tâif'teki nâibi de onun adına okutuyordu. Tâif'te bir ara Sultan Sencer adına hutbe okundu (DİA, XXXVI, 509). Abbâsîler döneminde bağımsız hareket etmek isteyen Mekke emîrleri Tâif'i de ele geçirmeye çalışıyordu. Hz. Hasan'ın soyundan gelen Mekke Emîri Katâ-de b. İdrîs Tâif'e bir sefer düzenledi (613/1217). Tâif'e girilince şehir yağmalandı, can ve mal güvenliği konusunda verilen tâlimata uyulmayıp eşraftan pek çok kişi öldürüldü. Ayrıca Katâde'nin kendilerinden köle sıfatıyla biat almasından rencide olan Tâifliler kısa bir süre sonra onun nâibini ve askerlerini şehirden çıkardılar (Necmeddin İbn Fehd, III, 22-23).

Tâif, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı zaptının ardından (Zilhicce 922/Ocak

1517) Osmanlı idaresi altına girdi. Şehrin yönetimi Mekke şeriflerine bırakıldı. Ancak Osmanlılar, Tâif'i Hicaz bölgesinin önemli bir askerî merkezi haline getirmeyi ihmal etmedi. Abdülazîz b. Muhammed b. Suûd'un oğlu Suûd emrindeki ordu Şubat 1803'te Tâif'i ele geçirerek yağmaladı (Cevdet, VII, 206). Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın, oğlu Tosun Paşa kumandasında gönderdiği ordu Medine ve Mekke'den sonra Tâif'i Vehhâbîler'den geri aldı (2 Mayıs 1813). Tekrar şeriflerin yönetimine bırakılan Tâif, 1864 tarihli Vilâyet Kanunu'na göre vilâyete dönüştürülen Hicaz eyaletinin Mekke sancağına bağlı nahiye merkezi oldu.

Mekke emîrinin yanı sıra Mekke ve Cidde'de görev yapan bürokrat ve kumandanların yaz mevsimini Tâif'te geçirmeleri dolayısıyla şehir bu aylarda canlılık kazanmış olsa da merkezî idareden uzak, Mekke ve Medine'nin gölgesinde kalması sebebiyle Osmanlı öncesinde olduğu gibi kendi içine kapalı yaşamayı sürdürdü. 1073'te (1662-63) Tâif'i ziyaret eden Faslı Ayyâşî ile 1814'te buraya gelen John Ludwig Burckhardt'ın verdiği bilgiler bu hususu teyit etmektedir. Tâif'te Mehmed Ali Paşa ile görüşen Burckhardt, Tâif ve çevresinde yaşayan halkın ekseriyetini Sakīfliler'in oluşturduğunu, çoğunun şehir hayatı yaşadığını ve Tâif'i Vehhâbîler'e karşı koruduğunu kaydetmektedir (Travels in Arabia, s. 84-85; İA, X, 98). XIX. yüzyılın ikinci yarısında Tâif'te 400 ev, 200 ticarethane, altı cami, yedi mescid, iki salhâne, bir askerî hastahane, bir kışla, bir hükümet konağı, bir medrese, dört sıbyan mektebi, bir sebil, on altı yazlık köşk, dokuz fırın, on kasap dükkânı, Osmanlı döneminde yapılmış bir hamam vardı ve yaz ayları dışında şehirde yaklaşık 2000 kişi yaşıyordu (Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 197; Muhammed Sâdık Paşa, s. 348). 1874'te Tâif'te Abdullah b. Abbas adına bir vakıf kütüphane kuruldu (Erünsal, s. 308). Osmanlı döneminde Tâif Kalesi sürgün cezasına çarptırılan mahkûmlar için cezaevi olarak kullanıldı. Sultan Abdülaziz'in öldürülmesi olayına karışan Midhat Paşa ve Damad Mahmud Celâleddin Paşa sürgün cezalarını burada çektiler. Medine'de 1903 yılında çıkan bir isyana öncülük eden eşraftan kırk iki ve şehirde görevli zâbitlerden kırk kişi Tâif zindanına konulmuştu.

Tâif I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı yönetimine karşı ayaklanan, İngilizler'in desteklediği Şerîf Hüseyin'in eline geçti (17 Eylül 1916). Şerîf Hüseyin'in kuşatması esnasında şehir büyük zarar gördü ve nüfusun yaklaşık yarısı buradan ayrıldı (Abdülmecîd İsmâil Dağıstânî, s. 32).

Osmanlılar Hicaz’dan çekilince (30 Ekim 1918) Tâif tamamen Hâşimî Krallığı’nın idaresi altına girdi. Abdülazîz b. Suûd’un 8 Eylül 1924’te Tâif’i ele geçirmesinden sonra Suudi Arabistan Krallığı’nın yönetimine geçen Tâif’te Suûdîler zamanında siyasal ve kültürel alanda önemli gelişmeler kaydedildi; şehir ticaret, tarım ve askerî alanlarda merkez olma işlevini sürdürdü. 1947’de surların önemli bir kısmı yıktırılarak sur dışıyla sur içi birleştirildi. Tâif’i Cidde-Mekke

ile Asîr’e bağlayan iki modern otoyolun yapımıyla şehrin gelişmesi sürdü ve stratejik önemi arttı. 1980’de önce Melik Abdülazîz, ardından Ümmülkurâ üniversitelerine bağlanan Eğitim Fakültesi’nin açılmasıyla başlayan yüksek öğretim 2003’te Tâif Üniversitesi’nin kurulmasıyla bağımsız hale geldi. Suudi Arabistan’ın 1416’da (1995-96) düzenlenen idarî yapılanmasında Mekke bölge emirliğine bağlanan Tâif bugün nüfusu 570.000’e ulaşan (2009 yılının ortalarına ait tah.), hava alanına sahip modern bir şehirdir. Tâif’le ilgili eserler arasında İbn Allân’ın, eṭ-Ṭayfü’ṭ-ṭaʾif bi-fażli’ṭ-Ṭâʾif’i (bi-târîḫi Vec ve’ṭ-Ṭâʾif) ve Muhibbüddin İbn Fehd’in Tuḥfetü’l-leṭâʾif fî feżâʾili’l-ḫabr İbn ʿAbbâs ve Vec ve’ṭ-Ṭâʾif’i sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 343; IV, 218, 420; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 60, 65, 68, 76; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 907, 922-938, 960-973; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 209-210; II, 67-69; IV, 93, 117-127, 180-185; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 164-165; II, 119-121; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 105-107, 129, 315, 357; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, II, 300, 345, 367-368; III, 158, 174, 191-206; V, 99-101; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 273-274, 467-469; II, 133-134; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 79-84; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 203; II, 244, 344-346; III, 81-86, 95-100; IV, 85; V, 296; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, s. 258-260, 374-376; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîreti’n-nebeviyye, Beyrut 1403/1983, s. 192-195; Bekrî,

Muʿcem, I, 64-67, 78; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 8-12; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 684-687; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîḫu'l-müstebṣır (nşr. O. Löfgren), Leiden 1954, II, 18-25; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 502-503; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 142-146; II, 431-432; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1984, III, 22-23; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, II, 576-582; V, 556-566, 594; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, II, 116-125; Uceymî, İhdâʾü'l-leṭâʾif min aḫbâri'ṭ-Ṭâʾif (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1417/1996; J. L. Burckhardt, Travels in Arabia, London 1829, s. 63, 70-88; Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 197-216; Cevdet, Târih, VII, 205-206; Muhammed Sâdık Paşa, Delîlü'l-ḥac, Bulak 1313/1896, s. 347-350; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 142-157; Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî münẕü bidâyetih ilâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Beyrut 1972, s. 101-102, 114; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 482-505; a.mlf., Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 188-199; Abdülmecîd İsmâil Dağıstânî, eṭ-Ṭâif: Medîne fî merḥaleti intiḳāl ve teḥavvül, Cidde 1401/1981, s. 32, 36; Nâdiye Hüsnî Sakr, eṭ-Ṭâʾif fi'l-ʿaṣri'l-Câhilî ve ṣadri'l-İslâm, Cidde 1401/1981; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Tâif Mahkûmları, Ankara 1985; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 308; Hatice Umurbek, Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemlerinde Taif (yüksek lisans tezi, 2008), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İrfan Aycan, "Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış", AÜİFD, XXXIV (1993), s. 209-235; H. Lammens, "La cité arabe de Taif à la veille de l'hégire", MFOB, VIII (1922), s. 115-327; a.mlf., "Saḳîf", İA, X, 98; a.mlf., "Tâif", a.e., XI, 672-674; M. Lecker, "al-Ṭāʾif", EI² (İng.), X, 115-116; Abdülkerim Özaydın, "Sencer", DİA, XXXVI, 509.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

TÂİ‘-LİLLÂH

(الطائع لله)

Ebû Bekr Abdülkerîm Tâi‘-Lillâh b. el-Fazl el-Mutî‘-Lillâh b. Ca‘fer el-Muktedir-Billâh el-Abbâsî (ö. 393/1003)

Abbâsî halifesi (974-991).

317’de (929) Bağdat’ta doğdu. Babası Halife Mutî‘-Lillâh, annesi Rum asıllı bir câriyedir. Mutî‘-Lillâh felç olunca Büveyhîler’e isyan ederek Bağdat’ta iktidarı ele geçiren başkumandan Sebük Tegin ona görevden ayrılmayı ve hilâfeti oğlu Ebû Bekir Abdülkerîm’e devretmeyi teklif etti. Mutî‘-Lillâh 13 Zilkade 363’te (5 Ağustos 974) hilâfetten çekildi ve oğlu Ebû Bekir Abdülkerîm, Tâi‘-Lillâh lakabıyla halife ilân edildi. Mutî‘-Lillâh yaklaşık iki ay sonra vefat etti. Tâi‘-Lillâh halife ilân edilmeden dört gün önce Büveyhî Hükümdarı İzzüddevle Bahtiyâr Bağdat’a tekrar hâkim olmuştu. Sebük Tegin ilk iş olarak Büveyhîler’i Bağdat’tan uzaklaştırdı. Bu sırada Türkler ve Sünnîler Sebük Tegin’i, Şiîler Büveyhîler’i desteklediler. İzzüddevle ve amcasının oğlu Adudüddevle’nin Vâsıt’ta bir araya gelip güçlerini birleştirmeleri üzerine Tâi‘-Lillâh ve Sebük Tegin, Büveyhîler’le savaşmak için Vâsıt’a hareket etti. Bağdat civarındaki Diyâlâ ırmağı yakınında meydana gelen savaş esnasında Sebük Tegin öldü. Sebük Tegin’in askerleri halifeyi yanlarına alarak Tikrît’e kaçtılar. Bağdat’a giren Adudüddevle, Tâi‘-Lillâh’ı Bağdat’a getirtip saygı ile karşıladı. Bağdat’ta yönetim yeniden Büveyhîler’in eline geçti. Halife, İzzüddevle Bahtiyâr’ın ve Adudüddevle’nin kızlarıyla evlenip Büveyhîler’le yakın ilişki kurmaya çalıştı.

Bu dönemde Bağdat’a hâkim olmak için mücadeleye girişen Büveyhî emîrleri İzzüddevle Bahtiyâr ile Adudüddevle arasında Kasrülcis’te cereyan eden savaşta İzzüddevle yenilip esir düştü ve ardından öldürüldü. Adudüddevle, Bahtiyâr’ın katlinden sonra kumandanlar, eşraf, kadılar ve diğer ileri gelenlerle birlikte halifenin huzuruna çıktı (9 Cemâziyelevvel 367/23 Aralık 977). Yapılan törende Halife Adudüddevle’ye sultânî

hil‘atler, mücevherlerle süslü bir taç ve gerdanlık, ayrıca Tâcü’l-mille lakabını verdi, kılıç kuşattı ve iki sancak hazırlattı. Bunlardan biri emîrler içindi, diğeri sadece veliahtlara mahsustu ve o güne kadar Abbâsî hânedanı dışında hiç kimseye verilmemişti. Ardından Halife Adudüddevle’ye kıymetli hediyeler gönderdi (İbnü’l-Cevzî, VII, 87); namaz vakitlerinde nevbet çaldırmasına ve hutbelerde adının zikredilmesine izin verdi (İbn Miskeveyh, VI, 446).

Adudüddevle’nin ölümünden sonra kumandanlar oğlu Ebû Kâlîcâr Merzübân’a Samsâmüddevle adıyla biat ettiler (372/983). Tâi‘-Lillâh, Samsâmüddevle’ye Şemsülmille lakabını vererek saltanatını tasdik etti. Ancak kardeşi Şerefüddevle onun emirliğini tanımadı. Şerefüddevle’nin Ahvaz’ı ele geçirmesi üzerine (375/985) Samsâmüddevle kendisine elçi göndererek adının hutbede zikredilmesi ve kendisinden sonra saltanata geçmesi şartıyla onunla barış yaptı. Tâi‘-Lillâh da Şerefüddevle’ye hil‘atler gönderip bu barışı onayladı. Fakat Şerefüddevle son anda vazgeçerek Vâsıt’ı ele geçirip Bağdat üzerine yürüyünce Samsâmüddevle ona itaat arzetti. Şerefüddevle kardeşini yakalatarak hapsettirdi.

Şerefüddevle’nin Bağdat’a hâkim olduğu dönemde Türkler’le Büveyhîler arasında gerginlikler ve çatışmalar ortaya çıktı. 379’da (989) Şerefüddevle’nin ölümünün ardından Halife Tâi‘-Lillâh onun kardeşi Ebû Nasr Fîrûz’u Bahâüddevle ve Ziyâülmille lakabıyla sultan ilân etti ve kendisine hil‘atler verdi. Askere maaş ödemede sıkıntı çeken Bahâüddevle, Tâi‘-Lillâh’ın malına göz dikti, adamlarıyla birlikte Bağdat’a gidip halifeyi tahtından indirdi ve hilâfet sarayı yağmalandı. Halife bir elbiseye sarılarak Bahâüddevle’nin sarayına götürüldü. Tâi‘-Lillâh orada şahitler huzurunda hilâfetten çekildiğini bildirdi (12 Ramazan 381/22 Kasım 991). Bazı müellifler, Tâi‘-Lillâh’ın Bahâüddevle’nin yakın adamlarından Ebü’l-Hasan İbnü’lMuallim adlı bir kişinin kışkırtmaları neticesinde hal‘edildiğini söyler. 379 (989) yılında Tâi‘-Lillâh’tan kaçıp Batîha’ya sığınan amcasının oğlu Ebü’l-Abbas Ahmed, Kādir-Billâh lakabıyla hilâfet makamına getirildi. Bahâüddevle, Tâi‘-Lillâh’ı üç yıl sonra Kādir-Billâh’a teslim etti. Gözlerine mil çekilen Tâi‘-Lillâh bundan sonraki hayatını Kādir-Billâh’ın yanında gözaltında geçirdi.

Tâi‘-Lillâh döneminde Abbâsîler’in nüfuz alanı çok daraldı. Suriye ve Hicaz’da hutbe Fâtımîler adına okundu. Musul ve Suriye’de Hamdânîler’in gücü azalırken Büveyhîler güçlenmeye başladı. Adudüddevle’nin Irak hâkimiyeti döneminde Hamdâ-nîler, Musul’u ona terketmek zorunda kaldılar. Adudüddevle bütün Diyarbekir ve Diyârırebîa bölgeleriyle Diyârımudar’ın önemli bir kısmını ele geçirdi. Samsâmüddevle’nin saltanatı devrinde hâkimiyet alanlarını Musul’a kadar yaymaya çalışan Mervânîler, Diyarbekir bölgesine hâkim oldular. Mâverâünnehir ve Horasan’da hüküm süren Sâmânîler, Büveyhîler’in elinde bir kukla olduğuna inandıkları Kādir-Billâh’ın halifeliğini tanımadılar. Sâmânî Emîri II. Nûh hutbelerde ve sikkelerde Tâi‘-Lillâh’ın adını okutmaya devam etti. Gazneliler’in ilk hükümdarı Sebük Tegin de aynı şekilde davrandı. Sâmânî Emîri II. Abdülmelik b. Nûh b. Mansûr’u 389’da (999) Merv’de mağlûp ettikten sonra Horasan’a hâkim olan Gazneli Mahmud dinî-siyasî düşüncelerle bölgede hutbenin Kādir-Billâh adına okunmasını emretti. Kādir-Billâh da onun Horasan hâkimiyetini onaylayıp kendisine Yemînüddevle ve Emînü’l-mille lakaplarını verdi. Tâi‘-Lillâh 1 Şevval 393 (3 Ağustos 1003) tarihinde vefat etti ve Kādir-Billâh’ın kıldırdığı cenaze namazının ardından Rusâfe’de defnedildi. Yüzünde çiçek hastalığının izleri vardı; burnu şiirlere konu olacak kadar büyüktü. İbnü’l-Haccâc bir şiirinde onun burnuyla alay eder (İbnü’l-İmrânî, s. 179-180). Dönemin ünlü şairlerinden Şerîf er-Radî, Tâi‘ için yirmi üç methiye ve bir mersiye yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem (nşr. Ebü’l-Kāsım İmâmî), Tahran 1421/2001, VI, 373, 446; Hatîb el-Bağdâdî, Târîḫu Baġdâd (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1422/2001, XII, 359-360; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi’l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 179-182; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 86-87, 224; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 637, 645, 650-651, 688, 710; IX, 9, 18, 65-66, 79-80, 93, 175; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 118-127; Safedî, el-Vâfî bi’l-vefeyât (nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa), Beyrut 1420/2000, XIX, 59-60; M. Nāzım, The Life and

Times of Sulṭān Mahmūd of Gazna, Cambridge 1931, s. 164; H. Busse, Chalif und Grosskönig die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, bk. İndeks; Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, eş-Şerîf er-Raḍî: Ḥayâtühû ve dirâsetü şiʿrih, Kahire 1986, I, 112-124; Masudul Hasan, History of Islam, Lahore 1987, I, 278-280; Fikret Işıltan, “Tâyi’”, İA, XII/1, s. 68-69; K. V. Zetterstéen - [C. E. Bosworth], “al-Ṭāʾiʿ Li-Amr Allāh (or Liʾllāh)”, EI^2 (İng.), X, 115; Abdülkerim Özaydın, “Adudüddevle”, DİA, I, 392-393.

Adnan Demircan

TAİZ

(تعزّ)

Yemen’de bir şehir.

San‘a’nın 195 km. güneyinde ve Aden’in 140 km. kuzeybatısında Cebelisabr’ın kuzey eteklerinde deniz seviyesinden 1400 m. yükseklikte kurulmuştur. Günümüzde ülkenin en büyük sanayi merkezlerinden biri olup nüfusu 540.000’dir (2009 tah.). Şehrin tarihine dair en eski bilgiler Suleyhîler dönemine (1047-1138) kadar gitmekle beraber asıl gelişmesi Resûlîler devrinde (1229-1454) başşehir olduğu yıllara rastlamaktadır. İslâmiyet’in Yemen’de yayılışı sırasında Muâz b. Cebel, San‘a’dan Taiz yakınlarındaki Cened’e gelmiş ve burayı İslâm’a davet için merkez edinmişti. Suleyhîler’den Sultan Abdullah b. Muhammed zamanında Sabr ve Ta‘ker (Ta‘kür) kaleleri arasında Taiz adıyla yeni bir kale yaptırıldı. Kısa sürede bir vali tarafından yönetilecek kadar gelişen Taiz, Suleyhîler’in önemli yerleşim merkezlerinden biri oldu. Eyyû-bîler döneminde (1173-1229) Taiz’i ikamet merkezi edinen Turan Şah ve kardeşi Tuğtegin köşkler ve medreseler yaptırarak şehri imar ettiler. Şehrin asıl gelişimi, Resûlî hânedanının ikinci sultanı el-Melikü’l-Muzaffer Yûsuf’un Taiz’i 653’te (1255) başşehir yapmasıyla başladı ve zaman içinde onlarca cami, medrese ve hamam inşa edildi. Taiz’de kurulan darphânede Resûlîler adına sikke bastırılmaktaydı. Bu dönemden günümüze ulaşan eserler arasında Resûlî sultanlarının yaptırdığı, Eyyûbî mimari tarzını andıran Mansûriyye, Muzafferiyye ve Eşrefiyye cami ve medreseleri yer almaktadır. Resûlî Hükümdarı el-Melikü’l-Müeyyed Dâvûd’un 672’de (1273-74) Taiz’de inşa ettirdiği medresenin kütüphanesinde 100.000 kitap bulunduğu rivayet edilmektedir.

Yâkūt el-Hamevî, Taiz’i Yemen’in VII. (XIII.) yüzyıldaki büyük kalelerinden biri olarak tanıttığı gibi (Muʿcemü’l-büldân, II, 40) çağdaşı İbnü’l-Mücâvir de bizzat gezdiği bu kaleyi, Hindistan ticaretinin önemli bir durağı sayılan Aden Limanı’nda her yıl elde edilen gelirin korunmak amacıyla getirildiği bir yer diye kaydeder. Ayrıca taş ve alçıdan inşa edilen

surları ve muhkem kapıları ile oldukça sağlam durumda olan Taiz Kalesi'nin suyunun Sabr dağından geldiğini yazar (Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen, s. 184-189). İbn Battûta, VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarında geldiği Taiz'den ülkenin en büyük ve güzel şehirlerinden biri olarak bahsetmektedir. O dönemde üç mahalleden oluşan Taiz'de Resûlî sultanı, maiyeti ve devlet ricâlinin Mağribe'de, bey ve askerlerin Udeyne'de, halkın ise içerisinde büyük çarşısı bulunan Mehâlib'de oturduğunu kaydetmektedir (Seyahatnâme, I, 272). Resûlîler'in son devirlerinde sıkça ortaya çıkan veba salgınlarından Taiz de etkilendi. Tâhirîler döneminde şehir siyasî ve ticarî önemini kaybetti ve Taiz Kalesi hapishane şeklinde kullanıldı. Nihayet 1500 yılı civarında Tâhirîler'in merkezi Taiz'den San'a'ya taşındı.

Portekizliler'in Kızıldeniz'e kadar gelmesiyle birlikte Taiz önce Memlükler'in, ardından Osmanlılar'ın kontrolü altına girdi. Memlük kumandanı Barsbay'ın emrindeki Mısır ordusu 16 Safer 923'te (10 Mart 1517) Taiz'i ele geçirdi. Daha sonra Ammâr kabilesinin tuzağına düşen Barsbay öldürüldü. Yavuz Sultan Selim, Memlükler'i ortadan kaldırınca Emîr Ramazan adlı bir levendi Taiz'in idaresiyle görevlendirdi. Onun levendlerin başlattığı bir isyanda öldürülmesi üzerine yerini Tavil lakaplı Ali Bey aldı (1523). 931'de (1525) Selman Reis idaresindeki Osmanlı donanmasının Yemen sahillerinde dolaştığı sırada Emîr Hüseyin Rûmî Taiz'i aldı ve Yemen mutasarrıflığına getirildi (Âlî, vr. 19b). Selman Reis, Vezîriâzam İbrâhim Paşa'ya sunduğu ve Hindistan deniz ticaret yolunun önemi üzerinde durduğu 10 Şâban 931 (2 Haziran 1525) tarihli raporunda yolların güvenliğinin sağlanması ve Portekizliler'in eline geçmiş olan kalelerin geri alınması

gerektiğini anlatırken Taiz'den de bahsetmiş, şehrin vergi verebilecek durumda 300 köyünün bulunduğunu belirtmiştir. Zilhicce 932'de (Eylül 1526) Selman Reis, Yemen'in idaresine memur edilen Hayreddin Bey'le birlikte Zebîd'i aldıktan sonra Taiz'i ele geçirdi (a.g.e., vr. 25b-26a). Bu dönemden itibaren Taiz genellikle Osmanlı yönetimiyle Yemenli isyancıların arasında kaldı. 941 (1535) yılında Zeydî İmamı Mutahhar b. Mütevekkil-Alellah Şerefeddin'in kontrolüne girdi ve Fakīh Nusayrî vali tayin edildi; onun döneminde şehrin etrafı surla çevrildi (el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, VI, 629). 945'te (1538) Hint seferine çıkan Hadım Süleyman Paşa'nın Yemen hakkındaki raporunda Aden dışında zikrettiği en önemli

kaleler arasında Zebîd ve San'a ile Taiz de vardır. Bıyıklı Mustafa Bey'in Yemen beyliği sırasında Taiz kısa bir süre için ele geçirildiyse de (1545) tekrar Zeydîler tarafından geri alındı. Osmanlılar, Taiz'e hâkim olamadıkları takdirde Yemen'in güney bölgelerini kontrol etmenin ve kuzey bölgesindeki şehirleri elde tutmanın imkânsızlığını ve San'a'ya giden tek yolun Taiz'den geçtiğini görerek buranın stratejik önemini kavradılar. Nihayet Üveys Paşa tarafından kuşatılan Taiz Zilhicce 953'te (Şubat 1547) zaptedildi.

Mahmud Paşa, beylerbeyiliği sırasında Yemen eyaletinin merkezi olan Taiz'deki eski sarayı tamir ettirerek kendi ikametine ayırdığı gibi şehirde inşa faaliyetlerine girişti. Yemen beylerbeyiliğinin hazinesini Taiz Kalesi'nde muhafaza etti. Bu dönemde Taiz'de Vehhâbiye olarak bilinen bir divanhâne, Hasan Baba ve Hüseyin Dede adında iki zâviye olduğu anlaşılmaktadır (TSMA, nr. D 314). Taiz, Rebîülâhir 975'te (Ekim 1567) İmam Mutahhar b. Şerefeddin'in eline geçti. San'a Beylerbeyi Özdemiroğlu Osman Paşa Receb 976'da (Ocak 1569) Zeydîler'den geri aldığı Taiz'e Küçük Ahmed Bey'i sancak beyi tayin etti. Yemen serdarı Sinan Paşa, San'a'ya düzenlediği askerî harekâtta ordugâhını Taiz'in Kaide mevkiinde kurdu. Hab Kalesi kuşatması sırasında hayatını kaybeden Küçük Ahmed Bey'in yerine eski sancak beylerinden Şeyh Ali, Taiz sancak beyi tayin edildi (1570). Bu esnada Yemen beylerbeyiliğine getirilen Behram Paşa, Zebîd üzerinden Taiz'e geldi ve burada şehrin hâkimi Şeyh Ali tarafından karşılandı (Yavuz, I, s. CLVI). Osmanlılar, 1038'de (1629) Yemen'deki hâkimiyetlerini San'a'daki Kāsımî yönetimine bıraktıkları için Taiz'i de terkettiler. Ancak Kāsımî yöneticileri arasındaki anlaşmazlık uzun yıllar devam etti. Kâtib Çelebi Taiz'in havasının mutedil, akarsularının bol olduğunu belirterek yakınındaki bağ ve bahçeleriyle meşhur Sıhle mesiresinde yapılan yüksek binalardan ve doğusundaki Cened ovasının verimliliğinden bahseder. San'a-Taiz arasının on dört konak ve Taiz-Zebîd arasının ulaşıma gayet elverişli üç konaklık yol olduğunu belirtir (Cihannümâ, s. 487, 490). 1712'de şehri gezen Fransız doktoru de la Grelaudiere burasının Türkler tarafından inşa edilmiş güzel surlarıyla meşhur bir şehir olduğunu, otuz top bulunan kalesinin hapishane olarak kullanıldığını yazar (İA, XI, 677). Yemen'de isyanların yeniden başlaması ve İngilizler'in bölgede etkili olma teşebbüsleri yüzünden Osmanlı Devleti, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa vasıtasıyla Yemen'e müdahale etti. İbrâhim

Paşa isyanları bastırmak için gittiği Yemen'de Taiz'i Kāsımî-ler'den geri aldı (1835). Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın 1872'de Yemen'i tekrar zaptı üzerine Taiz Osmanlı kontrolüne geçti. Bu dönemde Taiz şehrinin etrafı surlarla çevriliydi ve hemen yukarısındaki yüksek tepede Kahire Kalesi varlığını koruyordu (BA, İ.MMS, nr. 45/1922, 45/1934). 1892'de tekrar Yemen imamlarının eline geçen Taiz 1893'te Osmanlılar tarafından geri alındı ve I. Dünya Savaşı sonuna kadar fiilen Osmanlı yönetiminde kaldı.

Yemen'le ilgili Osmanlı dönemine ait raporlarda Taiz sancağının sosyal ve kültürel durumu hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. Bu raporlara göre Osmanlı hâkimiyetinin son zamanlarında Taiz tahminen 2000 müslüman ve 100 Mûsevî nüfusu bulunan 500 evden oluşuyordu. Kuzeyindeki sığ bir göl sebebiyle Taiz'de sıkça sıtma ve humma hastalığı ortaya çıkıyordu (BA, Y.E.E., nr. 8/26). Taiz halkı Sünnî-Şâfiî idi ve halk hukukî davalarla cinayet davalarında mahkemeye başvurmaktan kaçınıyor, davaların örf ve âdete göre görülmesini istiyordu (BA, Y.E.E, nr. 35/74, gömlek 2). Taiz halkının eğitimsiz olması yüzünden 1888'de bölgede faaliyet gösteren İngilizler'in ve Protestan misyonerlerin etkisini azaltmak amacıyla sancağa ait kazalarda birer medrese açılması ve her birine bir müderris ve yardımcı tayin edilmesi (BA, DH. MKT, nr. 1486/110), ayrıca 1889'da Zebîd-Taiz arasındaki telgraf hattı Arap aşiretleri tarafından tahrip edildiğinden San'a-Taiz arasında yeni bir hat çekilmesi kararlaştırıldı (BA, DH. MKT, nr. 1203/73, 1628/138).

Osmanlı döneminde bazan eyalet merkezi ve çoğunlukla sancak veya kaza merkezi olan Taiz'e Yemen Beylerbeyi Üveys Paşa'nın San'a'ya hareketi sırasında Özdemir Bey sancak beyi tayin edildi (Yavuz, I, s. XCVII-C). Özdemir Bey'in 954 (1547) tarihli raporunda üç eyalate ayrılmasını tavsiye ettiği Yemen'in bir eyaletini Taiz teşkil ediyordu (Blackburn, XXVII [1995], s. 228). Mahmud Paşa'nın beylerbeyiliği zamanına ait bir Yemen muhasebesine göre (968/1560-61) Taiz sancağına bağlı on sekiz vilâyet/nahiye, yedi kale mevcuttu

ve sancak beyi Mirza Bey'di. Sancağın 968'deki haraç arazi gelirleriyle mukātaa gelirleri 200 surre (5 milyon para) kadardı (TSMA, nr. D. 314). Mahmud Paşa'dan sonra 972'de (1564) Yemen toprakları San'a ve Yemen şeklinde iki eyalete ayrılınca Taiz Yemen eyaletinin sancağı oldu ve eyalet yönetimi Murad Paşa'ya verildi (1565) (Blackburn, XXVII [1995], s. 228-

230). Murad Paşa'nın, Osmanlı idaresine isyan edip San'a'yı kuşatan Zeydî İmamı Mutahhar üzerine gittiği sırada Taiz sancak beyliğinde Kāsım el-Hilâlî bulunuyordu (Blackburn, XIX/1-4 [1979], s. 153, 164). XVI. yüzyılın sonlarında Taiz Yemen'in üç sancağından biriydi ve sancağa bağlı on iki kaza ve nahiye yanında on bir kale vardı. 1008'de (1599-1600) Taiz sancağının arazi gelirleri 57.000 sikkeye ulaşmıştı ve bu miktar bütün Yemen gelirleri içinde %14'e tekabül etmekteydi. Taiz kazasının haraç arazi geliri ise 6157 sikke, mukātaa gelirleri 1100 sikke idi (Sahillioğlu, s. 304, 315). Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın 1872'de dört sancak halinde teşkilâtlandırdığı Yemen'in sancaklarından biri Taiz'di ve beş kazadan oluşan sancağa Süleyman Bey mutasarrıf tayin edilmişti. Taiz halkı, 1907'de vilâyet merkezi San'a'dan ayrılarak müstakil bir vilâyet olmak istediğini İstanbul'a bildirdiyse de istekleri kabul görmemiş (BA, Y.PRK. AZJ, nr. 52/66) ve Taiz 1890-1911 yılları arasında Yemen'in dört sancağından biri olarak idarî konumunu muhafaza etmiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından San'a, Zeydî imamlarının yönetimine geçti. 1948'de İmam Ahmed ikametgâhını Taiz'e taşıyarak burayı başşehir yapınca şehir geliştiyse de San'a'nın 1962'de Yemen Cumhuriyeti'nin başşehri olmasıyla ikincil konuma düştü. Daha sonra iki Yemen'in (Yemen Arap Cumhuriyeti ve Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti) birleşmesiyle San'a ve Aden'den sonra üçüncü şehir durumuna geldi. Taiz, Aden'le birlikte bölgenin önemli bir sanayi (daha çok tekstil) ve ticaret merkezidir. Ticaretin kaynağını çevresinde bol miktarda yetişen kahve ve kat bitkisi oluşturur. Taiz özellikle 1990'lı yıllarda ekonomik açıdan çok gelişti. Bu esnada şehre yapılan göçler sebebiyle Taiz'in tarihî dokusu bozuldu.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 40; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîḫu'l-müstebṣır (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1996, s. 184-189; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 272; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyû-sî Asel), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), bk. İndeks; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 487, 490; Âlî, Aḫbârü'l-Yemânî, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 7b-8a, 19b,

25b-26a; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San‘a, İstanbul 1291, s. 241, 305-306; Halil Sahillioğlu, “Yemen’in 1599-1600 Yılı Bütçesi”, Ord.Prof. Yusuf Hikmet Bayur’a Armağan, Ankara 1985, s. 304, 315; P. Dresch, Tribes Government and History in Yemen, Oxford 1993, s. 215-240; a.mlf., A History of Modern Yemen, Cambridge 2000, bk. İndeks; M. M. Ali el-Mücâhid, Medînetü Taiz, Taiz 1997; R. Giunta, The Rasulid Architectural Patronage in Yemen: A Catalogue, Napoli 1997, tür.yer.; Hulûsi Yavuz, Yemen’de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târihi, Ankara 2003, I, s. XCVII-C, CXI, CXX, CLVI, CLXXVI; Abdülkerîm Ali Sâlih el-Uzeyr, Nüẓumü’l-idâreti’l-maḥalliyye fi’l-Yemen, San‘a 2006, s. 68, 87, 96, 104-105; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 51-52; Fevzi Kurdoğlu, “Meşhur Türk Amirali Selman Reisin Layihası”, Deniz Mecmuası, XLVII/335, İstanbul 1935, s. 67-73; M. Lesure, “Un document ottoman de 1525 sur l’Inde portugaise et les pays de le Mer rouge”, Mare Luso-Indicum, III, Paris 1976, s. 137-160; J. R. Blackburn, “The Collapse of Ottoman Authority in Yemen, 968/1560-976/1568”, WI, XIX/1-4 (1979), s. 153, 164; a.mlf., “Two Documents on the Division of Ottoman Yemen into two Beglerbegiliks (973/1565)”, Turcica, XXVII, Paris 1995, s. 228-230; A. Grohmann, “Taizz”, İA, XI, 674-677; G. R. Smith, “Taʿizz”, EI^{2} (İng.), X, 118; Cengiz Tomar, “Suleyhîler”, DİA, XXXVII, 480; Fâruk İsmâil, “Taiz”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 629-630.

İdris Bostan

TÂK-ı KİSRÂ

(طاق كسرى)

Divan edebiyatında yüksekliği ve ihtişamıyla anılan Sâsânî sarayı ve kemeri.

Farsça tâk (kemer) kelimesi ile Araplar'ın ilk defa Sâsânî Hükümdarı Hüsrev'e verdikleri "kisrâ" (padişahlar padişahı) lakabından oluşan bu terkip "padişahın kemeri" anlamına gelmekte ve içinde bulunduğu saray da aynı adla anılmaktadır. Sâsânîler'den günümüze ulaşan az sayıdaki yapılardan biri olup Bağdat'ın 35 km. kadar güneyinde Tîsfûn (Tizfun), Medâin veya Selmânı-pâk (Ktesifon) denen antik kent bölgesinde Dicle nehrinin kenarında bulunmaktadır. Binayı ilk Sâsânî Hükümdarı I. Şâpûr (241-272) yaptırmış ve Enûşirvân lakabıyla ünlü I. Hüsrev (531-579) tarafından genişletilmiştir. Büyük, yüksek ve ihtişamlı kemerlere sahip saraydan günümüzde yalnızca eyvan (Eyvân-ı Kisrâ) ve cephesinin güney kanadının bir kısmı kalmıştır. Mevcut durumuyla binanın yapısının III. yüzyıla, süslemelerinin ise VI. yüzyıla ait olduğu sanılmaktadır (Reuther, s. 515-516). Ülkesini adaletle yönetmiş ve bu yönüyle tarih ve edebiyat kaynaklarında yer almış olan I. Hüsrev rivayete göre halkını ve ziyaretçilerini, sarayın büyük kemerlere sahip geniş avlusundaki eyvanın tonozuna kadar yükselen tahtında otururken kabul ederdi. Buradaki yüksek kemerlerden birinin üstüne ucunda çan bulunan bir zincir astırmıştı (zencîr-i adl). Bu zincirin ucu çocukların bile yetişeceği bir yükseklikte olup şikâyeti olan halk buraya gelerek zinciri çekince ucundaki çanın sesini duyan kisrâ halkının şikâyetini bizzat dinlemek için sarayından çıkar, tahtına otururdu.

Edebî metinlerde Tâk-ı Hüsrev, Eyvân-ı Kisrâ, Selmân-ı Pâk'in Büyük Kemeri gibi adlarla da anılan Tâk-ı Kisrâ divan şiirinde yüksekliği, kemerinin zarafeti eşsiz güzelliği ve nakışları ön plana çıkarılarak kullanılmıştır. Şairler tarafından sevgilinin kaşına benzetilen kemeriyle yapı daha çok telmih ve teşbih sanatlarıyla birlikte anılır. Ayrıca kemerinin Hz. Muhammed'in doğumu esnasında yıkılması mûcizesine özellikle na'tlarda vurgu yapılır. Tâk-ı Kisrâ mükemmel mimari özelliğe sahip bir eser olarak

da dikkat çeker. Revânî, “Şehâ vasfında her beytim münakkaş Tâk-ı Kisrâ’dır/Görürse kala dem-beste eger Erjeng eger Mânî” beytinde (Revânî Dîvânı, s. 257) Erjeng ve Mânî’nin nefesini kesecek kadar mükemmel süslemelerine işaret ederken kendi şiirinin de sanat bakımından o kadar yüksek olduğunu anlatmak ister. Tâcîzâde Câfer Çelebi, “Ham-ı ebrûlarınla ey lebi Nûşin-revan zülfün/Nedir zencîrdir kim ol asılmış Tâk-ı Kisrâ’dan” beytinde (Erünsal, s. 124) sevgilinin örülmüş saçlarının Tâk-ı Kisrâ’dan asılmış zincire benzediğini söyler. Karamanlı Nizâmî de, “Gûyâ ki Tâk-ı Kisrâ vü zencîr-i adldir/Müşkin saçınla ey lebi Nûşin-revan kaşın” beytinde (İpekten, s. 177) sevgilisinin saçlarını ve kaşlarını Tâk-ı Kisrâ’dan asılan

adalet zincirine benzetir. Belgrat ormanındaki Topuzlu Bent üzerinde bulunan kitâbede şair Ni‘met Tâk-ı Kisrâ’nın şöhretinden bahsederken, “Çekip bu bend ile sed şöhret-i İskender ü Hızr’a/Firâz-ı tâkı bâis kesr-i şân-ı Tâk-ı Kisrâ’ya” demektedir (Acar, sy. 309 [2007], s. 53). Tâk-ı Kisrâ’nın Arap ve Fars edebiyatlarındaki kullanılışı da Türk edebiyatındaki gibi mimari, estetik ve sembolik yönleriyle olmuştur (Sîrûs Şemîsâ, s. 385).

BİBLİYOGRAFYA

Revânî Dîvânı (haz. Ziya Avşar), Konya 2007, s. 257; Halûk İpekten, Karamanlı Nizâmî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı, Ankara 1974, s. 177; O. Reuther, “Sasanian Architecture”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - Ph. Ackerman), Tehran 1977, II, 493-578; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcîzâde Ca‘fer Çelebi, with a Critical Edition of His Dîvân, İstanbul 1983, s. 124; Sîrûs Şemîsâ, Ferhengi Telmîḥât, Tahran 1373, s. 385; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 2000, s. 432; Gencay Zavotçu, Divan Edebiyatı Kişiler, Kişilikler Sözlüğü, Ankara 2006, s. 287-288, 388-389; Îsâ Behnâm, “Ṭâḳ-ı Kisrâ”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, III/1, Tahran 1334 hş., s. 80-92; a.mlf., “Ṭâḳ-ı Kisrâ Key ve Çegûne Sâẖte Şod”, Hüner ü Merdüm, sy. 45-46, Tahran 1345/1966, s. 20-23; Abdülhakim Koçin, “Devlet Yönetiminde Adaletin Yeri ve Klâsik Türk Şiirine Yansıması”, Millî Eğitim, sy. 171, Ankara 2006, s. 15-29; Dihhudâ, Luġatnâme, XIX,

33-41; E. J. Keall, “Ayvān (or Tāq)-e Kesrā”, EIr., III, 155-159; Casim Avcı, “Kisrâ”, DİA, XXVI, 71; Dursun Ali Tokel, “Nuşirevan”, Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, Ankara 2004, IV, 524-525; Şinasi Acar, “Belgrad Ormanındaki Bentler”, Yapı : Mimarlık Tasarım Kültür Sanat, sy. 309 (2007), s. 53.

Vildan S. Coşkun

TAKAS

(التقاصّ)

Karşılıklı zimmet borçlarının birbirine mahsup edilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “eşitlik ve benzerlik” anlamındaki kass kökünden türeyen tekāss “iki veya daha fazla sayıda kişinin karşılıklı olarak borç, kısas gerektiren fiiller veya herhangi bir konuda ödeşmesi” mânasına gelir. Fıkıh kaynaklarında mukāssa kelimesiyle de ifade edilen takasın terim anlamıyla sözlük anlamı arasındaki yakınlık dolayısıyla kelimenin teknik tanımı üzerinde literatürde pek durulmamakla birlikte bu terimi tanımlayan fakihler de olmuştur. Bunlardan İbn Kayyim el-Cevziyye’nin “bir borcun aynı cins ve nitelikteki borç karşılığında düşmesi”, İbn Cüzey’in “bir borcun diğerinden çıkarılması ve mahsup edilmesi”, Derdîr’in “borçlunun aynı şartlara sahip alacağına karşılık borcunun düşürülmesi” ve Kadri Paşa’nın “bir şahıstaki talep edilebilir alacağın talep edilebilir bir borç karşılığında düşürülmesi” (Mürşidü’l-hayrân, md. 224) tanımları zikredilebilir. Takas esasen borcu sona erdiren bir sebep olması dolayısıyla bir aynın başka bir ayn ile değiştirilmesini ifade eden “mukāyeda”dan (trampa) farklıdır. Alacak miktarında indirim yapmayı anlatan mahsûb terimi ise İslâm hukuku literatüründe takasla aynı anlamda kullanılmaktadır. Roma hukuku başta olmak üzere bütün hukuk sistemlerinde borcu düşüren yollardan biri olarak kabul edilen takas ilk dönem kaynaklarından itibaren İslâm hukukunda yer almıştır. Takas kelimesi âyet ve hadislerde geçmemekle birlikte bazı hadislerde kıyamet günü insanların birbirlerinden haklarını karşılıklı alması anlamında “tekāssa” fiili kullanılmıştır (meselâ bk. Buhârî, “Meẓâlim”, 1). Hanefîler takasın meşruiyetini bazı rivayetler (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 14; Tirmizî, “Büyûʿ”, 24; Nesâî, “Büyûʿ”, 50, 53) yanında aklî delillere dayandırmış ve “bir akid veya istihlâk sebebiyle zimmette sabit olan şey” diye tanımlanan deynin tek ödeme yolunun takas olduğunu kabul etmiştir (Kâsânî, V, 234). Diğer mezhepler ise takasın meşruiyetini İslâm hukukunun muâmelâtla ilgili genel prensiplerine dayandırma yoluna gitmiş ve kişinin yargıya başvurmadan hakkını

alabilmesine cevaz veren delilleri dolaylı biçimde takasın dayanağı saymıştır.

Hukukî Mahiyeti. Yapılan tanımların ortak noktası esas alındığında takasın karşılıklı zimmet borçlarını düşüren bir ıskat yolu olduğu görülür. Bu işleme başvuran taraflar, fiilen edimde bulunmadan iki veya daha çok alacağı karşılıklı denkleştirme yoluna gitmektedir. Takas işlemi sonunda karşılıklı olarak hem alacaklı hem de borçlu şahıslar cins, vasıf ve vadeleri aynı olan iki borçtan ya tamamen kurtulmakta veya az olan miktar nisbetinde hesaplaşma yoluna gitmektedir. Borcu sona erdiren özel yollardan biri olan takas, zimmeti borçtan kurtarma bakımından havaleye benzese de havalenin borcu nakleden, takasın ise borcu düşüren bir işlem olması bunları birbirinden ayırmaktadır. İbrâ ve takas da borcu zimmetten düşürme noktasında benzerlik gösterir, ancak takas bir bedel karşılığında, ibrâ ise bedelsiz şekilde borcu düşürür. Takas, özellikle ticaret erbabı arasındaki câri hesaplarda tarafları karşılıklı ifanın külfet ve masraflarından kurtarır, ticarî ilişkilerin basitleştirilmesini sağlar, borçlunun ödeme gücünden yoksun olduğu, nakit sıkıntısı çektiği veya ödemek istemediği durumlarda alacaklının hakkına kavuşmasını sağlar ve bu yönüyle bir teminat fonksiyonu icra eder. Hukukî işlemler arasında önemli yeri bulunan takasın hukukî mahiyeti tartışmalıdır. Farazî bir ödeme, seçimlik bir yetki, ifa ikamesi, zorunlu ifa veya hükmî ifa, bozucu yenilik doğuran bir hak, kendi borcu üzerinde bir rehin ve hapis hakkı, teminat ve havale anlamı taşıyor olması takasın hukukî mahiyetinin belirlenmesinde bazı güçlükler meydana getirmektedir. İslâm hukukçularının ortaya koyduğu hükümler ve verdiği örnekler dikkate alınırsa takasın, hakların bedelli veya bedelsiz düşürülmesini konu edinen ıskātât grubunun özel bir türü ve bir borcu sona erdiren kendine özgü bir işlem olduğu söylenebilir. Buna göre takas çift yönlü bir ifa ve teminat anlamı taşır; teminat yönü ifa yönünden daha ön plandadır. Bu yolla alacaklı alacağını teminat altına almış, fiilî tediye külfetine girmeden borcunu da ödemiş olur. Teknik anlamda bir ifa olarak kabul edilemese de ifaya eş bir sonuç meydana getirmesi dolayısıyla ifa lüzumunu ortadan kaldıran hukukî bir çare olduğu söylenebilir. Takas, borcu sona erdiren ve ifa anlamı taşıyan yollardan biri olmasının yanında tarafların birbirine karşı ileri sürebilecekleri bir defi hakkı özelliği de taşımaktadır. Tarafların karşılıklı olarak ve bir bedel karşılığında borçtan kurtuldukları dikkate alınırsa takasın ivazlı bir işlem olduğu da söylenebilir.

İbn Cüzey gibi klasik dönem fakihleri de takasın farklı yönleri bulunan bir hukukî mahiyete sahip bulunduğunu belirtmiştir (el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, s. 287).

Konusu. Takasa konu olacak borçlar hususunda İslâm hukukçuları farklı görüşler ileri sürmüştür. Bazı hukukçular takasın sadece deyn vasfını taşıyan borçlar arasında icra edilebileceğini kabul ederken bazıları hem ayn hem deyn borçları arasında olabileceği görüşünü benimsemiştir. Bu konudaki ihtilâfın deyn ve ayn kavramlarına yüklenen anlamla ve takasın yapılış biçimiyle ilişkisi vardır. İslâm hukukçularının genel kabulüne göre kanunî (cebrî) takas sadece deyn ve mislî mallar arasında olabilmektedir. İradî (akdî) takas ise tarafların rızasının bulunması şartıyla mal vasfı taşıyan her borçta gerçekleşir. Bâbertî'nin değerlendirmesine göre kıyasa nazaran takas sadece deynler arasında olması gerekirken istihsan metodundan hareketle ayn ve deyn arasında yapılmasına da cevaz verilmiştir (el-ʿİnâye, VII, 150).

Mümâselet şartı gerçekleşmediği için Allah hakkı olarak kabul edilen hususlar, mücerret haklar ve cezalarda takas câiz görülmemiştir.

Çeşitleri. 1. Kanunî Takas. Cebrî takas da denilen bu tür takas, aynı şartları taşıyan karşılıklı borçlar arasında diğer tarafın rızası aranmadan ve irade beyanına gerek olmadan yahut tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşir ve borcu sona erdirir. Buna göre cins, vasıf, miktar ve vade bakımından aynı nitelikteki karşılıklı borçlar takas yoluyla sona erer. Bu şekildeki borçların miktarı aynı olursa borçlar tamamen, farklı olursa az olan oranında düşer. Kanunî takasın gerçekleşmesi şu şartlara bağlıdır: a) Mütekābiliyet. Alacakların karşılıklı, yani her iki tarafın da aynı zamanda hem alacaklı hem borçlu olması gerekir. Meselâ müşterek alacakta alacaklılardan biri borçluya ait bir malı telef etse bu kendi alacağı ile takas edilmiş sayılır, ortağı ise kendi hissesine düşeni ondan alır. Bu şart tarafların şahsen sorumlu olmalarını gerektirmektedir. Bundan dolayı özellikle Hanefî hukukçuları bu şartı dolaylı sorumluluğun söz konusu olduğu vekâlet, kefâlet, vasiyet, nafaka, velâyet, vakıf, hidâne gibi konularda ele almış, şartın gerçekleştiği borçlarda takası geçerli saymıştır. b) Mümâselet. Karşılıklı borçlar cins, vasıf, kuvvet, kalite, vade gibi hususlarda benzer nitelikte olmalıdır. Borçlardan biri peşin, diğeri vadeli, biri üstün, diğeri

düşük kaliteli, biri kuvvetli, diğeri zayıf ise (meselâ nafaka) kanunî takas yapılamaz. Borçların ödeme yerlerinin, doğuş sebeplerinin ve ispat vasıtalarının farklı oluşu genellikle takasa engel kabul edilmemiştir. c) Zarar vermeme. Kişinin takas hakkını kullanması başkasına zarar vermemelidir. Esasen bu şart, İslâm hukukunun hakkı kullanma konusunda getirdiği temel sınırlamalardan hareketle ileri sürülmüştür. Meselâ karısından alacağını nafaka borcu ile takas etmek isteyen kocanın bu işleminin geçerli olması karısının rızasına bağlıdır; zira insanın yaşama hakkı borcunu ödeme yükümlülüğünden önce gelir. d) Şer'î bir sakınca taşımama. İslâm hukukçuları, akidlerin genelinde olduğu gibi takas işleminde de şer'î bir sakınca olmamasını şart koşmuştur. Fıkıh kitaplarında verilen örneklerden hareketle şer'î sakınca doğuracağı gerekçesiyle bazı borçların takası câiz görülmemiştir. Meselâ farklı düşünen hukukçular bulunmakla birlikte sarf bedelini değiştirme anlamı taşıyan ve kabzdan önce selem borcunda tasarruf yapmaya yol açan takas işlemi câiz görülmediği gibi faize yol açan takaslara da cevaz verilmemiştir (İbnü'l-Hümâm, VII, 381-382; Haraşî, IV, 143-145). Bu genel şartlar yanında mezheplerin borcun çeşidine göre ileri sürdüğü bazı özel şartlar ve istisnalar da mevcuttur. Bu konuda en ayrıntılı tasnifi Mâlikîler yapmıştır.

2. İradî Takas. Akdî takas, ittifakî takas, ihtiyarî takas ve takas sözleşmesi tabirleriyle de ifade edilen bu takas birbirine uygun karşılıklı irade beyanıyla ve tarafların rızasıyla yapılır. İradî takasa kanunî takasta zikredilen şartların tam olarak bulunmaması durumunda başvurulur. Sözleşmeye dayanan bu takasın yapılması ve geçerliliği akdin kurulması ve geçerliliği hakkındaki genel hükümlere tâbidir. Meselâ kanunî takasın gerçekleşmesi için her iki borcun muaccel veya müeccel olması şart olduğu halde iradî takasta bu şart aranmaz ve muaccel olan bir borç müeccel olan borçla tarafların rızası ve irade beyanıyla takas edilebilir. İslâm hukukçuları, bu şekildeki takasın geçerliliği için karşılıklı iki borcun bulunması ve hukuka uygun olması şartlarını çoğunlukla yeterli görmüştür. Ayrıca cebrî-talebî ve kazâî takas çeşitlerinden bahseden müellifler bulunmakla birlikte bunları diğer takaslar içinde mütalaa etmek mümkündür. Cebrî-talebî takasta taraflardan birinin irade beyanı şart koşulduğundan bunu cebrî takasa dahil etmek mümkündür. İslâm hukukunda takas işleminin yapısı ve hâkime tanınan yetkinin şekli ve sınırı sebebiyle tarafların aksi iradelerine rağmen hâkimin takdir yetkisine dayanarak şartları oluşmamış takasa

hükmetmesine imkân tanınmadığından fakihler kazâî takas üzerinde durmamıştır. Bazı müellifler, takas işleminin yapısını dikkate alarak bütün takasların kanunî (cebrî) takas altında toplanabileceğini söylemiştir.

Hükmü. İslâm hukukçularının genel kanaatine göre takasın en önemli hukukî sonucu aynı şartları taşıyan zimmet borçlarını düşürmesidir. Hatta özellikle Hanefîler'e göre deyn borçlarının yegâne ödenme yolu takastır. Çünkü ayndan farklı şekilde deyn zimmette itibarî bir vasıf olduğundan onun ödenmesi ancak kendisi gibi bir borcun karşı zimmette yer almasıyla mümkündür. Deyn borcunda ödeme borçlunun zimmetini temizlemez, sadece alacaklının zimmetinde borçluya ait bir hükmî mal yani mukabil bir deyn meydana getirir. Böylece iki zimmetteki karşılıklı deynler takas hakkı doğurur ve karşılıklı talep edilmeyi ortadan kaldırır. Bu değerlendirmeyi kendi içinde tutarlı kabul edip savunanlar yanında gereksiz bir zorlama taşıdığı gerekçesiyle eleştirenler de vardır. Bunlara göre bu tür bir takas işleminin devreye sokulması gereksiz bir zorlamadır ve ödeme ile borç doğrudan doğruya düşmektedir (Seyyid Nesîb, s. 38-50; DİA, IX, 268). Takasın sadece bir borç düşürme sebebi olmadığı, aynı zamanda ifa anlamı taşıdığı söylenmekle birlikte takas sonucunda ifada görüldüğü gibi borcun kendisinin mi yoksa talep edilmesinin mi sâkıt olduğu meselesi tartışma konusu edilmiştir. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Ca'ferî mezheplerine göre takas sonucunda hem borcun aslı hem de talep edilmesi düşmüş olur. Böylece takas ifa sonucu doğurur ve zimmetler karşılıklı olarak borçtan kurtulur. Hanefîler'e göre ise takas borcun talep edilmesini ortadan kaldırmakla birlikte aslını düşürmez; talep edilmesi sahih olmasa da borç zimmeti meşgul etmeye devam eder; çünkü takas itibarî değer taşıyan ve zimmette bir vasıf olan deynler arasında cereyan etmektedir ve vasfın ortadan kalkması ancak mevsufun yok olmasına bağlıdır. Bu yaklaşım, Hanefîler'in zimmet ve deyn kavramlarına yüklediği anlamlarla bunların birbiriyle ilişkisine dair değerlendirmelerini yansıtmaktadır. Ancak Hanefîler'in bu yaklaşımı bazı zorlamalar taşıdığı gerekçesiyle eliştirilmiş ve takas sonucunda hem talep hakkının hem de borcun düştüğü ifade edilmiştir (Seyyid Nesîb, s. 3; M. Sellâm Medkûr, XXIX/2 [1959], s. 34).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳṣṣ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḳṣṣ" md.; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1983, VII, 59; VIII, 198; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIV, 20; XXVIII, 144, 145, 165, 166; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 153, 206, 218, 224, 234; İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 247, 387; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut 1989, s. 287-288; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), VII, 150, 152-153; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VII, 381-182; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VI, 217, 218; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 534; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 310; IV, 434; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), IV, 143-145; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 266, 283, 324, 348, 522; Kadri Paşa, Mürşidü'l-hayrân, Kahire 1338, md. 224-231; Seyyid Nesîb, Fıkh-ı Hanefiyyenin Esâsâtı ve Kıyas ve Deyne Müteallik Mesâil, İstanbul 1338-39, s. 3, 29-50; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 318; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku (Ankara 1946), Ankara 2002, s. 148-149; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1958, I, 535-536; III, 175-176; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1987, II, 554-557; M. Kemal Oğuzman, Borçlar Hukuku Dersleri, İstanbul 1987, I, 3, 163-164, 286, 356, 357, 358, 365, 366, 368; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989,

V, 372-378, 380, 385; VII, 820; Fahrettin Atar, İslâm İcrâ İflâs Hukuku, İstanbul 1990, s. 212; Aydın Aybay, Borçlar Hukuku Dersleri, İstanbul 1991, s. 3, 165, 166, 169, 170, 171, 174; Fahrettin Aral, Türk Borçlar Hukukunda Takas, Ankara 1994, s. 1-146; Abdullah Kahraman, İslâm Borçlar Hukukunda Takas (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "İslâm Hukukunda Takas İşlemi", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Sivas 1998, s. 285-299; Fâyiz M. Hüseyin, el-Muḳāṣṣa, Kahire 1999, s. 10-45, 113-293; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1825; M. Sellâm Medkûr, "el-Muḳāṣṣa fi'l-fıkḥi'l-İslâmî", Mecelletü'l-ḳānûn ve'l-iḳtiṣâd, XXVII/1, Kahire 1957, s. 1-88; XXIX/2 (1959), s. 1-66; Ferit Hakkı Saymen, "Takasa Müteallik İrade Beyanı", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XIII/4, İstanbul 1974, s. 1433; "Taḥkîm", Mv.F, XXXVIII, 329-340; M. Âkif Aydın, "Deyn", DİA, IX, 267, 268; Câk el-Hakîm, "et-Teḳāṣ",

el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 707-708.

Abdullah Kahraman

TAKDİR

(bk. KADER).

TAKDİS

(bk. KUTSİYET).

TAKIYYE

(التقيّة)

Kişinin canına veya malına yönelik bir tehlike karşısında inancını gizleyip gerektiğinde aksini söylemesi anlamında bir terim.

Sözlükte “bir kimseyi tehlikeden korumak” anlamındaki vaky (vikāye) kökünden türeyen takıyye “kendini korumak, sakınmak” mânasına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “vḳy” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 1221-1222). Takıyye Kur’an’da geçmemekle birlikte Âl-i İmrân sûresindeki (3/28) “tükāt” kelimesinin aynı mânada takıyye şeklinde de okunduğu bilinmektedir (Şerîf er-Radî, V, 194; Bennâ, s. 172). Zorunlu durumlarda başvurulabilecek bir kolaylık (ruhsat) olan takıyye müminlerin kendilerinden olanları bırakıp kâfirleri dost edinmemelerini, fakat onlardan sakınıp korunma halinin bundan istisna edildiğini belirten yukarıdaki âyete dayanmaktadır. Bunun dışında Kur’an’da, kalbi imanla huzur bulduğu halde küfür ve inkâra zorlanan kimsenin mâzur sayıldığını ifade eden âyetle (en-Nahl 16/106) Firavun’un tebaasından olup imanını gizleyen kimseden övgü ile bahsedilen âyetten (el-Mü’min 40/28) hareketle tehlike karşısında kişinin asıl inancını gizleyebileceği kabul edilmiştir. Rivayete göre ilk müslümanlardan Ammâr ile babası Yâsir ve annesi Sümeyye’yi müşrikler dinden dönmeye zorlamış, babası ile annesi bunu reddedince öldürülmüş, Ammâr ise eziyetlere dayanamayıp sözle inkârda bulunmuştur. Daha sonra durumu Hz. Peygamber’e bildirdiğinde Resûlullah cebir karşısında böyle davranılabileceğini söylemiştir (Taberî, XIV, 237-238; İbnü’l-Esîr, IV, 131). Bu olay hakkında nâzil olan Nahl sûresindeki âyet (16/106) benzeri durumlarda takıyye uygulamasının bir ruhsat sayıldığını teyit etmiştir. Bununla birlikte cebirle karşılaşan bir müminin takıyyeye başvurmayıp ölümü tercih etmesi hemen bütün İslâm fırkalarınca daha üstün bir davranış olarak değerlendirilmiştir (Şerîf er-Radî, V, 195-196).

Takıyye ilk İslâm mezheplerinden olan Hâricîler arasında genellikle benimsenmemiş, ancak başta Necedât olmak üzere mezhebin bazı gruplarının Âl-i İmrân (3/28) ve Mü’min (40/28) sûrelerindeki âyetlere

dayanarak bu yöntemi câiz gördükleri ileri sürülmüştür (Şehristânî, I, 122, 125). Sonraki dönemlerde bir kısım Hâricîler'in bulunulan ülkeyi "dârü't-takıyye" ve "dârü'l-alâniyye" diye nitelendirmeleri de onların bu konudaki tavrını belirtmektedir. Takıyye hemen bütün Şiî fırkalarınca uygulanan bir esas kabul edilmiştir. Şîa'nın kolları içinde İsmâiliyye özellikle gizlilik (setr) devrelerinde bu prensibi uygulamış, İmâmiyye'den Ahbâriyye, Usûliyye, Şeyhiyye ve Bâbiyye de bu esasa bağlı kalmıştır. Zeydiyye ilke bakımından takıyyeye muhalif görünse de zaman zaman uygulamaktan geri kalmamıştır (Kâmil eş-Şeybî, XVI [1962], s. 233). Özellikle İmâmiyye'de muhaliflerin baskısından kurtulmak, isyan etmeye elverişli bir durum ortaya çıkıncaya kadar toplumun ve yöneticilerin dikkatini çekmemek için takıyye yöntemine başvurulmuştur. İmâmiyye'ye göre bu nevi takıyye uygulaması ilk dönemlerden itibaren başlamıştır. Resûlullah'ın vefatından sonra ilk üç halifenin hilâfeti devrinde asıl hak sahibi olan Hz. Ali'nin sükût etmesi bir takıyye olduğu gibi oğlu Hasan'ın Muâviye ile hilâfet konusunda anlaşması da takıyye mahiyetindedir. Buna göre Hz. Hüseyin'in Emevîler'e karşı başlattığı hareket takıyye ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Ardından gelen Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamların mevcut idareye isyan edilmesini câiz görmemeleri de takıyye uygulaması şeklinde görülmüştür. Özellikle Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık zamanında gelişen aşırı Şiî ihtilâlci hareket mensupları takıyyeye daha çok yönelmişlerdir. Bu tür bir takıyye, dinin kâfirler karşısında bir mümine tanıdığı ruhsatın ötesinde belirli Şiî grupların maksatlarına ulaşabilmek için uyguladıkları bir yöntemdir. Diğer bir ifadeyle takıyye muhaliflere karşı uygulanan siyasî bir mahiyete bürünmüş, istenen sonuca ulaşabilmek için söylenen sözleri zâhir ve bâtın diye ikiye ayırıp ilkini herkesin, ikincisini ancak mezhep mensuplarının anlayabileceği bir terminoloji oluşturulmuştur.

Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık dönemlerinde nakledilen haberlerde takıyyenin dinin onda dokuzunu teşkil ettiği, takıyyesi olmayanın dininin olmayacağı, çok az istisna dışında her şeyde takıyye yapılabileceği, takıyyenin Allah'ın dininin önemli bir unsurunu meydana getirdiği, mümin için bir kalkan sayıldığı (Küleynî, II, 217-221), takıyyeyi terkedenin Allah'a, resulüne ve imamlara muhalefet etmiş olacağı düşüncesi yaygınlık kazanmış, hatta, "Sizin Allah katında en üstününüz en çok sakınanınızdır" meâlindeki âyette (el-Hucurât 49/13) yer alan "etkā" kelimesi Ca'fer es-Sâdık'tan nakledildiğine göre "en çok takıyye

uygulayan" şeklinde anlaşılmıştır (İbn Bâbeveyh, s. 128). Takıyye, sonraki dönemlerde de bir mezhep prensibi halinde on iki imam devrine kadar devam etmiş, bir imamın doğumu, yetişmesi, gaybete girmesinin açıklanması ve isminin söylenmesi bile menedilerek tam anlamıyla bir gizlilik ortamı oluşturulmuştur. Son imamın gaybetinden zuhuruna kadar devam edecek olan dönemler de takıyye dönemi kabul edilmiş, bu süre içinde takıyyeye uymanın bir vecîbe sayıldığı ileri sürülmüştür. Takıyye, ancak on ikinci imamın ortaya çıkıp bütün dünyayı hâkimiyeti altına alacağı devirle sona erecektir (a.g.e., s. 127-128).

İmâmiyye'nin Ahbâriyye kolunca benimsenen takıyyeye uyma zarureti yanında Usûliyye'ye mensup mutedil bazı Şiî âlimleri farklı görüşler belirtmiştir. Şeyh Müfîd'e göre, bazan takıyyenin uygulanması terkinden daha faziletli olabileceği gibi uygulanmamasının faziletli olacağı yerler de vardır. Cana veya mala yönelik bir tehlikenin bulunması durumunda takıyye uygulaması dinen câizdir ve ilke bakımından zaruret halinde söylenecek bütün sözlerde takıyye meşrû görülmüştür. Bunun yanında barış ve huzurun sağlanması için takıyyeye başvurulması gerekebilir. Ancak

müminlerin katledilmesi gibi sonuçlar doğuracak durumlarda takıyye uygulanması câiz görülmemiştir (Evâʾilü'l-maḳālât, s. 55). Şeyh Müfîd'in çağdaşı Şerîf er-Radî'nin nakline göre bir müminin kâfirler arasında yalnız kalması, yardım ve destekten yoksun olması durumunda takıyye uygulayıp düşmana karşı iyi davranabilir. Zira takıyye kalple değil sözledir. Kalbin lisanla söylenenin aksine inancını koruması gerekir (Ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl, V, 194).

Takıyye, teşekkül dönemlerinde bazı aşırı düşüncelerin Şiî gruplarınca benimsenmesi, tarih boyunca siyasetten uzak kalmayan Şîa'nın karşılaştığı olaylar çerçevesinde varlığını sürdürebilmesi ve mensuplarını muhalif fırkalardan koruyabilmesi gibi etkenlerle bir mezhep prensibi haline getirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edildiği gibi insan toplulukları tarih boyunca zayıflar ve güçlüler diye ikiye ayrılmış ve zayıflar güçlülerin baskısından kurtulmak için bazı yöntemler kullanmak mecburiyetinde kalmıştır. Müslüman topluluklar, müslüman olmayan veya kendi mezheplerini benimsemeyen gruplarla bir arada yaşamıştır. Hemen bütün dinlerin mensuplarında bu farklılıklardan kaynaklanan anlaşmazlıklar

görülmüştür. Müslümanların içinde en önemli anlaşmazlık ise Şiîler'le Sünnîler arasında çıkmıştır. Sünnî mezheplerin büyük çoğunluğa sahip bulunması Şiîler'in baskı altında kalması sonucunu doğuran en önemli etkendir. Ancak Şiîliğin başlangıçtan beri siyaset ağırlıklı bir mezhep olması, iktidarda kaldıkları dönemlerde bile arzularının tam anlamıyla gerçekleşmemesi psikolojik bir çöküntüye yol açmış, bu yüzden meydana gelen siyasal ve sosyal tatminsizlik takıyye yöntemiyle kontrol altına alınabilmiştir (krş. Kâmil eş-Şeybî, XVI [1962], s. 248-267). Bu arada çağdaş Şîa âlimlerinden Hamîd İnâyet, Şîa'nın geleneksel takıyye ilkesini pasif tutumların mazereti olmaktan çıkarıp samimiyet ilkesiyle çelişmeyecek biçimde sınırlandırmaya çalışmanın modern zamanların bir yönelişi sayıldığını (DİA, XXII, 266), Seyyid Ahmed Kesrevî ise Şîa'nın benimsediği takıyye ilkesiyle insanları yalancılığa sevkettiğini (a.g.e., XXV, 311) ileri sürmüştür. Takıyyenin Şîa tarafından özel içerikli bir ilke haline getirilmesi diğer İslâm mezheplerince bir kusur kabul edilip eleştirilmiş, dürüstlüğü ortadan kaldıran bir unsur diye nitelendirilmiştir. Bu değerlendirmeye bazı şarkiyatçılar da katılmıştır (meselâ bk. Goldziher, s. 181).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 1221-1222; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XIV, 237-238; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, II, 217-221; İbn Bâbeveyh, Risâletü'l-iʿtikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 127-129; Şerîf er-Radî, Ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl fî müteşâbihi't-tenzîl, Tahran 1406, V, 192-197; Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1372 hş./1413, s. 55; Zemahşerî, el-Keşşâf, Bulak 1318, I, 300; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 122, 125; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 131; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer (nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâʿ), Kahire 1359, s. 172; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1946, s. 181; Muhammedî er-Reyşehrî, Mîzânü'l-ḥikme, Kum 1363 hş./1405 , X, 666-671; E. Kohlberg, "Taqiyya in Shīʿī Theology and Religion", Secrecy

and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions (ed. H. G. Kippenberg - G. G. Stroumsa), Leiden 1995, s. 345-380; Kâmil eş-Şeybî, “Ṭaḳıyye: Uṣûlühâ ve teṭavvüruhâ”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XVI, İskenderiye 1962, s. 233-267; R. Strothmann - [Moktar Djebli], “Taḳıyya”, EI² (İng.), X, 134-136; Ali Kaysarî, “İnâyet, Hamîd”, DİA, XXII, 266; Orhan Bilgin, “Kesrevî, Seyyid Ahmed”, a.e., XXV, 311.

Mustafa Öz

TAKIYYÜDDİN er-RÂSID

(تقيّ الدين الراصد)

(ö. 993/1585)

Klasik İslâm astronomisinin son büyük temsilcisi olduğu kabul edilen Osmanlı âlimi.

4 Ramazan 932 (14 Haziran 1526) tarihinde Dımaşk'ta Türk kökenli bir aile içinde dünyaya geldi. Nev'îzâde Atâî yanlış olarak 927'de (1521) Kahire'de doğduğunu söyler ve bu bilgi daha sonra bazı araştırmacılar tarafından tekrarlanır. Eserlerinde isim zinciri Ebû Bekir Takıyyüddin Muhammed b. Zeynüddin Ma'rûf b. Ahmed er-Râsıd ed-Dımaşkī şeklindedir. Takıyyüddin'in bazı kitaplarında verilen tam isim zincirinin dokuz ve onuncu sırasında yer alan Mengüpars ve Humâr Tegin adlı ataları Nûreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kumandanlarındandı. Babasının ve kendisinin taşıdığı Sahyûnî nisbesi de Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mengüpars'a verdiği Lazkiye yakınlarındaki Sahyûn (Sıhyevn) Kalesi'yle ilgilidir. Takıyyüddin ilk eğitimini, Necmeddin el-Gazzî'nin Dımaşk'ta müderrislik yaptığını ve 971'de (1564) Üsküdar'da öldüğünü söylediği (el-Kevâkibü's-sâ'ire, III, 207-210) babası Kadı Zeynüddin Ma'rûf Efendi'den aldı. Kutbüddin İbn Sultân, Kemâleddin İbn Hamza, Şemseddin İbn Tolun, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Muhammed el-Belâtunusî, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Muhammed el-Kārî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Gazzî ve Muhammed b. Muhammed İbn Mağûş Dımaşk'ta ders gördüğü diğer hocalarıdır. Ailesinin 957 (1550) yılı civarında İstanbul'a gitmesi üzerine öğrenimini orada Çivizâde Mehmed Efendi, Ebüssuûd Efendi, Kutbüddinzâde Mehmed Efendi ve Saçlı Emîr'in yanında tamamladı. Bilgi birikiminin artmasını ve özellikle astronomi ve matematik konularında derinleşmesini sağlayan bu öğrenim sürecinden sonra Mısır'a giderek Kahire'de Şeyhûniyye ve Sargatmışiyye medreselerinde müderrislik yaptı. Ardından İstanbul'a geldi ve Sadrazam Semiz Ali Paşa zamanında Edirnekapı Medresesi'ne müderris tayin edildi. Ancak bir süre sonra ailevî sebeplerle Kahire'ye döndü ve orada müderrislik görevini sürdürdü. Bu

arada Mısır kadılığına getirilen Çivizâde Mehmed Efendi'ye vekâlet etti. Mısır kadılığına tayin edilen Kazasker Molla Abdülkerim Çelebi ile babası Kutbüddin Efendi'nin teşvikleriyle astronomi ve matematik üzerinde yoğunlaştı. Takıyyüddin, bilimsel kişiliğinin oluşumunu derinden etkilediği anlaşılan Abdülkerim Çelebi'ye büyük saygı beslemiş ve optik hakkındaki kitabını ona ithaf etmiştir.

Matematik ve astronomi araştırmalarını en ileri düzeye ulaştırdığı sırada tekrar

İstanbul'a gelen (978/1570) ve bir yıl sonra II. Selim tarafından müneccimbaşılığa tayin edilen Takıyyüddin, Galata Kulesi'nde gözlem çalışmalarına başladı ve birkaç yıl süren bu çalışmalarını 985 (1577) yılından itibaren III. Murad'ın izniyle Tophane sırtlarında kurduğu rasathânede sürdürdü. Burada ayrıca bir kütüphane oluşturdu. Ancak bir yandan siyasal bağlantıları, bir yandan yakın dostluklar kurduğu devlet adamlarının arasındaki çekişmeler onu ve rasathâneyi hedef alan bir yıpratma kampanyasının başlatılmasına yol açtı. Siyasî çekişmelere dinî bir zemin hazırlamakta gecikmeyen Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi'nin, "Rasathâneler bulundukları ülkeleri felâkete sürükler" şeklindeki fetvası yüzünden Osmanlı Devleti tarihindeki tek gözlemevi olan ve Türk bilim tarihinde büyük önem taşıyan İstanbul Rasathânesi, 4 Zilhicce 987 (22 Ocak 1580) tarihli bir hatt-ı hümâyunla içindeki aletlerle birlikte tahrip edildi. Bu olaydan derin üzüntü duyarak köşesine çekilen Takıyyüddin İstanbul'da vefat etti.

Osmanlı döneminde yetişen çok yönlü bilim ve düşünce adamlarından biri ve XVI. yüzyıl Osmanlı ilminin en seçkin temsilcisi olan Takıyyüddin matematik, astronomi, fizik, optik, mekanik ve tıp konularında çeşitli eserler kaleme almıştır. Onun çalışmalarına bakıldığında asıl ilgisinin astronomiye olduğu, bilimsel etkinliklerini bu ilginin belirlediği ve eserlerinin yaklaşık üçte birinin bu konuya ayrıldığı görülür. Özellikle gözlemlerinden elde ettiği verilere dayanarak yaptığı hesaplamaları ayın, yerin ve diğer gezegenlerin hareketlerindeki düzensizlikleri günümüz değerlerine yakın ölçülerde açıklaması onun bu konudaki bilgisini göstermektedir. Takıyyüddin, eski zîclerin artık ihtiyacı karşılayamadığını, yeni gözlemlere gerek olduğunu belirterek daha önce İslâm dünyasında

yürütülen astronomi çalışmalarının Osmanlı Devleti'nde de sürdürülebilmesi için bir gözlemevi kurulmasını zorunlu gördüğünü bildirince III. Murad, Vezîriâzâm Sokullu Mehmed Paşa ile Hoca Sâdeddin Efendi'yi ona yardımcı olmakla görevlendirmiştir. Bazılarını Takıyyüddin'in icat ettiği, dönemin en mükemmel gözlem aletleriyle donatılan İstanbul Rasathânesi, kısa ömrüne rağmen Tycho Brahe'nin (ö. 1601) kurduğu Uranienborg Gözlemevi'yle boy ölçüşecek nitelikteydi.

Takıyyüddin'in diğer önemli araştırma alanı trigonometridir. XVI. yüzyılın ünlü astronomu Copernicus'un sinüs terimini kullanmamasına rağmen sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjanttan söz ettiği bilinmektedir. Takıyyüddin ise bunların tanımlarını vermiş, kanıtlamalarını yapmış, ayrıca birer derecelik aralıklarla 1^{o}'den 90^{o}'ye kadar hesaplanmış sinüs ve tanjant tabloları hazırlamıştır. Aritmetik alanında kendine özgü pratik bir rakamlama sistemi geliştirerek altmışlı kesirlerin yerine ondalık kesirleri kullanmaya başlamış, böylece ondalık kesirlerin Batı'da bunu ilk kullanan Simon Stevin'den (ö. 1620) önce Doğu'da bilindiğini ortaya koymuştur. Ancak onun tam sayılarla ondalık kesirleri birbirinden ayırmak için kesir simgesi (,) kullanmadığı ve ondalık kesir hânelerini sözel biçimde ifade ettiği görülmektedir. Bu arada cebir konularına da girmiş ve ikinci dereceden denklemleri aritmetik yoluyla çözmüştür. Takıyyüddin optik alanında da büyük başarı göstermiş ve İslâm dünyasında yaklaşık sekiz yüzyıl önce başlatılmış olan optik çalışmalarının sonucunda ulaşılan argüman ve problemleri nedensel ve matematiksel bağlamda tekrar değerlendirip yeni yaptığı deneylerle desteklemiştir. Onun ayrıca ilk defa ışığın küresel yayılımını anlattığı, yine ilk defa Batı'da bilinmesinden önce -adını vermeden-teleskoptan söz ettiği ve yaptığı bir aleti, "uzakta bulunmaları sebebiyle görülemeyen şeyleri gösterebilen bir billûr (mercek)" şeklinde tanımladığı yazdığı optik kitabından öğrenilmektedir. Osmanlılar'ın yetiştirdiği en önemli mühendis kabul edilen Takıyyüddin mekanik saatler, kaldıraçlar ve göllerden, ırmaklardan, kuyulardan su çekmekte kullanılan -büyük ölçüde Benî Mûsâ ve İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî'nin aletlerine benzeyen- çeşitli araç gereçler tasarlamış ve bunları bir eserinde ayrıntılarıyla açıklamıştır. Onun cep, duvar, masa ve astronomik gözlem saatlerini anlattığı kitap Batı dünyası dahil o yüzyılda konuyla ilgili en kapsamlı eserdir. Bir gözlem aracı diye bahsettiği saatlerinin en önemli özelliği dakikanın yanında saniyeyi de gösterebilmesidir. Batı'da saniyeyi

gösteren saatlerin yapılmasının ve Brahe’nin gözlemevinde kullanılmasının İstanbul’daki rasathânenin kullanımından sonraya rastlaması Takıyyüddin’in çalışmasını daha değerli hale getirmektedir.

Eserleri. 1. Sidretü Müntehe’l-efkâr fî melekûti’l-feleki’d-devvâr (ez-Zîcü’ş-şehinşâhî). Uluğ Bey zîcinin eksiklerini tamamlamak ve yanlışlarını düzeltmek amacıyla yazılan eserde Galata Kulesi ile müellifin rasathânede gerçekleştirdiği gözlemler ve yaptığı aletler hakkında da bilgi verilir. 2. Reyḥânetü’r-rûḥ fî resmi’s-sâʿat ʿalâ müsteve’s-süṭûḥ. Güneş saatlerine dair olan ve Ömer b. Muhammed el-Fâriskûrî (ö. 1018/1610) tarafından Nefḥu’l-füyûḥ bi-şerḥi Reyḥâneti’r-rûḥ adıyla şerhedilen eseri adı bilinmeyen bir müellif XVII. yüzyılın başlarında Türkçe’ye çevirmiştir. 3. Cerîdetü’d-dürer ve ḫarîdetü’l-fiker. İlk defa ondalık kesirlere dayanarak hazırlanmış tabloları içeren küçük bir zîc olup bugün de kullanılabilecek niteliktedir. Remzi Demir eseri doktora tezinde incelemiş (1991, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), daha sonra bu çalışmasını zîcin Türkçe tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Takiyyüddîn’de Matematik ve Astronomi, Ankara 2000). 4. ed-Dürrü (el-ʿİḳdü)’n-naẓîm fî reshîli’t-taḳvîm. Uluğ Bey zîcinden takvim çıkarma yöntemlerini göstermektedir. 5. Deḳāʾiḳu iḫtilâfi’l-ufḳayn (Risâle fi’l-iḫtilâf beyne’l-muvaḳḳıtîn bi-maḥrûseti’l-Ḳāhire fî żabṭi ḳavseyi’n-nehâr ve’l-leyl ve dâʾireti’l-fecri ve’ş-şafaḳ). 6. es-Simârü’l-yâniʿa min ḳuṭûfi’l-âleti’l-câmiʿa. İbnü’ş-Şâtır’ın küresel (sferik) usturlabının kullanımına dair el-Eşiʿʿatü’l-lâmiʿa fi’l-ʿamel bi’l-âleti’l-câmiʿa adlı eseri üzerine bir ta‘liktir. 7. ed-Düstûrü’r-racîḥ li-ḳavâʿidi’t-tasṭîḥ. Hoca Sâdeddin Efendi’ye ithaf edilen eser kürelerin düzlem haline getirilmesi hakkındadır. 8. Âlât-ı Raṣadiyye li-Zîci’ş-şehinşâhiyye. İstanbul Rasathânesi’ndeki aletlerin nasıl kullanılacağını anlatan ve şekillerini ihtiva eden bir çalışmadır. Eser Sevim Tekeli tarafından yayımlanmıştır (“Meçhul Bir Yazarın İstanbul Rasathanesinin Tasvirini Veren ‘Âlât-ı Rasadiye Li Zic-i Şehinşahiye’ Adlı Makalesi”, Araştırma, I [Ankara 1963], s. 71-122). 9. Fevâʾid fi’stiḫrâci mınṭıḳati’l-kürreti ve maʿrifeti’l-ceyb. 10. el-Mizveletü’ş-şimâliyye bi-fażli dâʿiri ufuḳi Kostantîniyye. 11. Risâle fi’l-ʿamel bi-rubʿi’d-düstûr. Müellif bu eserine şerh yazmıştır. 12. Risâle fî maʿrifeti’l-ufḳi’l-ḥadîs̱. 13. Risâle fî evḳāti’l-ʿibâdât. 14. el-Kevâkibü’d-dürriyye fî vażʿi’l-benkâmâti’d-devriyye. Mekanik saatlerin yapımına dair önemli bir çalışmadır (Arapça metin, Türkçe ve İngilizce trc. Sevim Tekeli, 16’ıncı Asırda Osmanlılarda

Saat ve Takîyüddîn'in "Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri, Ankara 1966; nşr. Ahmed Yûsuf el-Hasan, Halep 1976). 15. eṭ-Ṭuruḳu's-seniyye fi'l-âlâti'r-rûḥâniyye. Saatler, kaldıraçlar, pompa ve tulumba gibi aletler hakkında olan bu eser önce Ahmed Yûsuf el-Hasan tarafından neşredilmiş (Taḳıyyüddîn ve'l-hendesetü'l-mîkânîkiyyeti'l-ʿArabiyye: Maʿa Kitâbi'ṭ-Ṭuruḳi's-seniyye fi'l-âlâti'r-rûḥâniyye, Halep 1976), daha sonra Münâ Sancaktar Şa'rânî eseri geniş birer incelemeyle birlikte tıpkıbasım halinde yayımlamıştır

(Dirâse taḥlîliyye li-maḫṭûṭi'ṭ-Ṭuruḳı's-seniyye fi'l-âlâti'r-rûḥâniyye, Küveyt 2000). 16. Nevru ḥadîḳati'l-ebṣâr ve nûru ḥaḳīḳati'l-enẓâr. İbnü'l-Heysem ve Kemâleddin el-Fârisî'nin çalışmalarını açıklamak ve geliştirmek amacıyla kaleme alınmış bir optik kitabıdır. Müellifin Kazasker Molla Abdülkerim Çelebi'ye ithaf ettiği eser üzerine Hüseyin Gazi Topdemir doktora çalışması yapmış ve metni Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Takîyüddîn'in Optik Kitabı, Ankara 1999). 17. Buġyetü'ṭ-ṭullâb min ʿilmi'l-ḥisâb. Osmanlılar'da kullanılan hesâb-ı Hindî ve hesâb-ı sittînî üzerinedir; eserde ondalık kesirlere de yer verilmiştir. 18. Kitâbü'n-Nisebi'l-müteşâkile fi'l-cebr ve'l-muḳābele. 19. Risâle fî ʿameli'l-mîzâni'ṭ-ṭabîʿî ellez̠î yuʿlemu bihî mâ fi'l-cismi'l-mürekkeb min maʿdeneyn muḫtelifeyn. Archimedes terazisi hakkındadır. 20. el-Meṣâbiḥu'l-muẓhire fî ʿilmi'l-bezdere. Av kuşları ile bunların terbiye ve tedavisinden bahseder. 21. Şerḥu'l-ebyâti't-tisʿ fi'stiḫrâci't-tevârîḫi'l-meşhûre. Müellifin hicrî tarihle diğer tarihlerin birbirinden nasıl çıkarılacağına dair daha önce yazdığı dokuz beytin şerhidir. 22. Tercümânü'l-eṭıbbâʾ ve lisânü'l-elibbâʾ (eserlerinin yazma nüshaları için bk. İhsanoğlu ve dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü, I, 202-217; Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, I, 84-87; Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler, I, 40-44; Şeşen, Fihrisü Maḫṭûṭât, s. 153).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 286-287; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 16; III, 207-210; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, I, 151-153; Sicilli Osmânî, II, 52; Sevim

Tekeli, Nasirüddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe’nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi, Ankara 1958; a.mlf., “İstanbul Rasathanesinin Araçları”, Araştırma, XI, Ankara 1979, s. 29-44; A. Süheyl Ünver, İstanbul Rasathanesi, Ankara 1969; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 153; a.mlf., “Meşhur Osmanlı Astronomu Takiyüddin el-Râsıd’ın Soyu Üzerine”, Erdem, IV/10, Ankara 1988, s. 165-180; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 199-217; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 83-87; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü, İstanbul 2006, I, 39-44; Remzi Demir, Takiyüddîn’de Matematik ve Astronomi, Ankara 2000; a.mlf., “Takiyüddin ibn Maruf’un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uyarlaması”, AÜİFD, XL (1999), s. 403-424; Yavuz Unat, “Takîyüddîn ve İstanbul Gözlemevi”, Türkler (nşr. Hasan Celâl Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 277-288; a.mlf., “Türk Teknoloji Tarihinden İki Örnek: Cezerî ve Takîyüddîn”, 1. Türk Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi Bildirileri (15-17 Kasım 2001): Türk Teknoloji Tarihi (nşr. Emre Dölen - Mustafa Kaçar), İstanbul 2003, s. 75-79; Melek Dosay, “Takîyüddîn’in Cebir Risalesi”, TTK Belleten, LXI/231 (1997), s. 301-319; D. A. King, “Taḳī al-Dīn”, EI^2 (İng.), X, 132-133; Hamîd Rızâ Giyâhî Yezdî, “Taḳıyyüddîn-i Râṣıd”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382/2003, VII, 876-880.

Hüseyin Gazi Topdemir

TAKĪ-i EVHADÎ

(تقئ أوحدي)

Mîr Takıyyüddîn Muhammed b. Muîniddîn Muhammed b. Sa‘diddîn Muhammed Evhadî Dekkākī Belyânî (ö. 1042/1632-33’ten sonra)

İranlı şair ve tezkire yazarı.

2 Muharrem 973 (30 Temmuz 1565) tarihinde İsfahan’da doğdu. Hayatıyla ilgili en önemli kaynak kendi yazdığı ʿArafâtü’l-ʿâşıḳīn adlı tezkire kitabıdır. Buna göre Nîşâbur sûfîlerinden Ebû Ali ed-Dekkāk’ın (ö. 405/1015) ahfadından Şeyh Evhadüddin Abdullah b. Ziyâeddin Mes‘ûd el-Belyânî el-Kâzerûnî’nin soyundandır. Kâzerûn’a bağlı Belyân beldesinden seyyid bir aileden gelen Evhadî’nin babası Şeyh Muînüddin Muhammed, Fars bölgesinden İsfahan’a göç etmiş bir din âlimi ve şairdi. Doğduğu günlerde babası vefat eden Evhadî çocukluk ve gençlik yıllarını İsfahan’da geçirdi. Burada Şah I. Tahmasb’ın seyyid ailelerinin yetimleri için kurduğu dârüleytâmda öğrenim gördü; sarf, nahiv, mantık, matematik ve Kur’an dersleri aldı. Annesinin vefatı üzerine bir yıl kadar Yezd şehrinde yakınlarının yanında kaldıktan sonra İsfahan’a döndü. 989’da (1581) birçok şair ve âlimle tanışıp dostluk kuracağı Şîraz’a gitti. Şîraz’da damadı olacağı Mîr Kārî Geylânî’nin yanında tahsilini sürdürdü. İlk şiirlerini bu sırada yazdı. 993’te (1585) İsfahan’a döndüğünde tanınmış bir âlimdi. İsfahan’da Safevî Hükümdarı Muhammed Hudâbende’nin hizmetine girdi. Ardından Şah I. Abbas’ın himayesini gördü. Şah Abbas’la birlikte Kâşân, Kum ve Kazvin seferlerine katıldı. Gittiği yerlerdeki şairlerle tanıştı. Şah Abbas tarafından “şair begi” unvanıyla taltif edildi. 1005 (1597) yılında Şiîler’ce kutsal sayılan yerleri ziyaret etti. Üç yıl süren Necef, Kerbelâ ve Bağdat seyahatinden sonra İsfahan’a döndü. 1015’te (1606) arkadaşlarıyla birlikte Hindistan’a gitti. Kandehar, Kâbil, Lahor, Agra ve Ahmedâbâd başta olmak üzere birçok şehre uğradı, şair ve âlimlerle görüştü. Tezkiresini Agra’da yazdı. Ahmedâbâd’da (Gucerat) kaleme aldığı bazı şiirleri 1036 (1627) tarihini taşır. Kaʿbe-i ʿİrfân adlı eserini burada tamamladı. Ölüm tarihi kesin şekilde bilinmemekle beraber 1040 (1630) yılı civarında vefat ettiği

tahmin edilmektedir. Ahmed Gülçîn-i Meânî 1042 (1632-33) yılında hayatta olduğunu ileri sürmekte, bazı kaynaklarda ölüm yılı 1050 (1640) olarak kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. ʿArafâtü'l-ʿâşıḳīn ve ʿarasâtü'l-ʿârifîn. Müellif bu Farsça eserini 1022'de (1613) yazmaya başlamış ve 1024'te (1615) tamamlamıştır. Bazı kütüphane kataloglarında eserin adı ʿArafâtü'l-ʿârifîn ve ʿarasâtü'l-ʿâşıḳīn şeklinde geçmektedir. Umumi mahiyette bir tezkire olan ve 3000'den fazla şair hakkında bilgi verilen eser alfabetik düzenlenmiştir. Birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır (Storey, I/2, s. 811). 2. Kaʿbe-i ʿİrfân. 1626'da kaleme alınmış olup bir önceki eserin kısaltılmış şeklidir (a.g.e., a.y.). 3. Sürme-i Süleymânî. Bu Farsça sözlük Mahmûd Müdebbirî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1364 hş.). Evhadî'nin kıta, kaside, gazel ve mesnevileri 32.000 beyit tutmaktadır. Kaside ve kıtalarından oluşan divanını Tez̠kiretü(Nuṣretü)'l-ʿârifîn, gazellerini ihtiva eden mecmuayı da Tez̠kiretü'l-ʿâşıḳīn diye adlandırmıştır. Mesnevileri ise Yaʿḳūb u Yûsuf, Sâḳīnâme, Kaʿbe-i Dîdâr, Kaʿbetü'l-Ḥaremeyn, Levḥ-i Maḥfûz, Kelâm-ı Ḳudret ve Sefînetü's-Sekîne adlarını taşımaktadır. Rubâîleri Rubâʿiyyât-ı Evṣâfiyye ve Rubâʿiyyât-ı İżâfiyye olarak şöhret kazanmıştır. Bu şiirleri dağınık halde farklı kütüphanelerdeki yazmalarda bulunmaktadır. Kaynaklarda Evhadî'ye atfedilen ve kendi tezkiresinde zikrettiği diğer eserleri Firdevs-i Ḫıyâl, Risâle-i Kâfiyetü'l-kâfiye, Risâle-i Miftâḥ-ı Mefâtîḥ-i Ġaybiyye ve Cifr-i Evḥad'dir (eserleri ve yazma nüshaları için bk. Nazir Ahmad, XXXII/4 [1958], s. 288-294; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, Nâme-i Ferhengistân, I/3 [1374 hş.], s. 48-51).

BİBLİYOGRAFYA

Takī-i Evhadî, Sürme-i Süleymânî (nşr. Mahmûd Müdebbirî), Tahran 1364 hş., neşredenin girişi, s. yek-bist u yek; Muhammed Tâhir Nasrâbâdî, Tez̠kire-i Naṣrâbâdî, Tahran 1317 hş., s. 303-304; Storey, Persian Literature, I/2, s. 808-811; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̠r, I, 379-380, 537, 658, 660, 805-806; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Tez̠kirehâ-yı Fârsî, Tahran 1350 hş., II, 1-24, 33-36; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1730-1732; M. Ali Müderris,

Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), I, 201; Cataloque of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna 1993, VIII, 75-79, 117; Nazir Ahmad, "Taqī Awhadī", IC, XXXII/4 (1958), s. 276-294; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "ʿArafâtü'l-ʿâşıḳīn Seyrî der Aḥvâl ve Âs̱âr-ı Müʾellif-i Ân", Nâme-i Ferhengistân, I/3, Tahran 1374 hş., s. 31-53; a.mlf., "Evḥadî-yi Belyânî", DMBİ, X, 414-415; J. T. P. de Bruijn, "Taḳī Awḥadī", EI² (İng.), X, 132.

Rıza Kurtuluş

TAKĪ HAN

(bk. MİRZA TAKĪ HAN).

TAKĪ-i KÂŞÎ

(تقئ كاشي)

Mîr Takıyyüddîn Muhammed b. Şerefiddîn Alî Hüseynî-i Kâşânî (Kâşî) (ö. 1016/1607-1608)

Ḫulâṣatü’l-eşʿâr adlı Farsça tezkiresiyle tanınan müellif

(bk. HULÂSATÜ’l-EŞ‘ÂR).

TA‘KĪD

(التعقيد)

İfadedeki karışıklık ve bozukluk sebebiyle sözün güç anlaşılması mânasında belâgat terimi.

Sözlükte “bağlamak, düğümlemek” anlamındaki akd kökünden türeyen ta‘kīd “ip vb. şeyleri düğümlemek, sağlam düğüm atmak” mânasına gelir. Belâgat terimi olarak “lafzında veya mânasındaki karışıklık ve bozukluk sebebiyle sözün güç anlaşılır biçimde ifade edilmesi” demektir. Muâdale, iğlâk, tak‘îr gibi kelimeler de ta‘kīd ile eş anlamlı veya yakın anlamlıdır. Belâgat âlimlerinin ta‘kīd kavramını tanımlamaları tarihî süreç içinde bazı farklılıklar göstermiştir. Câhiz bu kavramı “muhatap tarafından güç anlaşılacak şekilde sözde bulunan kapalılık, söz söyleyenin dilindeki pelteklik sebebiyle kelimeleri rahat telaffuz edememesi” mânasında kullanmıştır (el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 8). Ta‘kīdi “sözde anlamı bilinmeyen kelimelere yer verilmesi ve sözün bölümlerinin birbiriyle aşırı irtibatlandırılması neticesinde mânanın belirsizleşmesi” şeklinde tanımlayan Ebû Hilâl el-Askerî’nin garîb kelime kullanımını da ta‘kīd kapsamına dahil ettiği görülür (Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 45). Ancak daha sonra Hatîb el-Kazvînî garâbeti ta‘kīdden ayrı bir kavram biçiminde değerlendirmiş ve onu sözün değil kelimenin fesahatini bozan bir özellik diye nitelemiştir. Fahreddin er-Râzî sözün ta‘kīdden uzak olmasını fesahatin gereği olarak belirlerken Sekkâkî bu özelliği fesahatin anlamla ilgili kısmına ait görmüştür. Öte yandan fesahat ve belâgat kavramlarını, aralarındaki farkı daha açık biçimde ortaya koyan Hatîb el-Kazvînî fesahati kelime, söz ve söz söyleyenle ilgili olmak üzere üç kısma ayırır ve sözde bulunan fesahat özellikleri arasında ta‘kīdden uzak olmayı da zikreder. Kazvînî, ta‘kīdi lafızla ve mâna ile ilgili olmak üzere ikiye ayırır.

Lafızla İlgili Ta‘kīd. Sözün düzenlenmesinde muhatabın anlamı kavrayamayacağı şekilde karışıklık ve bozukluğun bulunmasıdır. Bu da cümleyi oluşturan öğelerin yerlerinin değiştirilmesi (takdim-tehir), hazfedilmesi veya daha sonra gelen isme önceden zamirle göndermede

bulunulması gibi hususlarda ortaya çıkan kapalılık ve bozukluktur. Söz dizimindeki karışıklık, meşhur nahiv kurallarına uyulmaması veya uyulsa bile ifade edilmek istenen mânanın anlaşılmasının aşırı derecede zorlaştırıldığı durumlarda bahis konusu olmaktadır. Ferezdak’ın Halife Hişâm b. Abdülmelik’in dayısı İbrâhim b. Hişâm’ı övdüğü şu beytinde görüldüğü gibi: “وما مثله في الناس إلا مملَّكا / أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه” Burada zamirlerin merciinin karışık olması, vezin zaruretiyle “أبو أمّه أبوه” cümlesinin öğeleri arasına onlarla gramatikal ilgisi bulunmayan “حيّ” ve “يقاربه” kelimelerinin getirilerek lafızların diziminde bozukluk ve karışıklığın oluşması sözü anlaşılmaz duruma sokmuştur. Aslında bu dizimdeki dört zamirden birinci, üçüncü ve dördüncü zamirler İbrâhim b. Hişâm’a, ikinci zamir de Halife Hişâm’a aittir. Cümlenin düzenli kurgusu şöyledir: “وما مثله في الناس حيّ يقاربه / إلا مملّكا أبو أمّه أبوه” (Hayattaki insanlar arasında erdemlerde ona yaklaşacak kimse yoktur. Ancak bir halifenin dışında ki onun annesinin babası onun [İbrâhim b. Hişâm] babasıdır).

Türk dili belâgatında da lafzî ta‘kīde örnekler gösterilebilir. “Pek ziyade seni gördüğümde memnun oluyorum” cümlesinde anlatılmak istenen görüşmekten duyulan memnuniyetin çokluğu iken kelimelerin yanlış dizilmesi sebebiyle sık görüşmekten duyulan memnuniyet anlamı ifade edilmektedir. “Bazıları o bulutları ince, zarif birer tüle benzeterek semayı bir yüzü örtülü mâşuka gibi severler” cümlesinde “bir” sıfatı mâşukayı, “yüzü örtülü” sıfatı da mâşuka ismini nitelemektedir. Ancak bir sıfatı ile mâşuka isimleri arasına “yüzü örtülü” sıfatı getirilince mâşuka tasvirinde belirsizlik meydana gelmiştir. Böylece mâşukanın bir yanağı örtülü, diğeri açık veya peçeli bir kadın olduğu düşünülebilir. Cümlenin ilgili kısmı, “yüzü örtülü bir mâşuka” şeklinde kurulduğunda anlatımdaki kapalılık ortadan kalkacak ve yüzü örtülü bir sevgili tasviri yapıldığı anlaşılacaktır. Türkçe’de cümlenin öğelerinin yerli yerinde bulunmaması, özellikle yüklemin özne ve nesneden önce gelmesi nesirde ifade kusuru diye görülmekle birlikte şiirde bu tür takdim tehirler hoş karşılanmış ve yaygın

biçimde kullanılmıştır. Ahmed Cevdet Paşa bu hususu Fars dili ve şiirinin Türk edebiyatına tesiri şeklinde açıklar (Belâgat-ı Osmâniyye, s. 13). Ancak cümle öğelerinin kural dışı sıralanması şiiri anlamayı zorlaştırdığında bu uygulama şiirde de fesahati engelleyen bir kusur olarak değerlendirilmişti. “Telh eder âdemin elbette mezâk-ı ayşin/Bâde nûş eyle bugün eyleme fikr-i

ferdâ” beytinde şair, “Bugün bâde iç ve yarını düşünme, çünkü gelecek endişesi ağzının tadını kaçırır” demek istemektedir. “Telh eder” yükleminin beytin başında, özne olan “fikr-i ferdâ” tamlamasının sonunda yer alması ifadeyi kapalılığa götürmektedir. Burada ta‘kīde sebep olan bir diğer husus da cümledeki bir ismin iki ayrı fiille bağlantılı olup birinin öznesi, diğerinin nesnesi konumunda bulunmasıdır, bu ise “tenâzu-ı fiil” olarak adlandırılır. Buna göre “fikr-i ferdâ” hem “telh eder” fiilinin öznesi hem de “eyleme” fiilinin nesnesidir. Cümlede kelimelerin bazı kısımlarının hazfedilmesi de anlamın açıklığını engelleyebilir. Ayrıca kelime ve kelime gruplarını yaygın kabule aykırı kullanmak ta‘kīde sebep olur. Râgıb Paşa’nın, “Ben fakîri etme tek memnûn-ı ebnâ-yı zaman/Hâsıl etmezsen değil gam matlabım yâ rab bana” şeklindeki beyti bu türden bir ta‘kīde örnek gösterilmektedir. Buna göre birinci mısrada yer alan memnun kelimesi “minnettar” yerine kullanılmıştır.

Mâna ile İlgili Ta‘kīd. Birinci mânadan ikinci mânaya zihnî geçişin açık olmaması halidir. Bu da kelime veya terkiplerin hakikat mânalarının dışında yersiz/ilgisiz mecaz veya kinaye olarak kullanılmasında görülür. Bu tür ifadelerde birinci mâna lafzın delâlet ettiği sözlük anlamıdır. İkinci mâna ise ifadeyle asıl kastedilen anlam olup birinci mânanın delâletiyle anlaşılır ve ondan ayrılmaz. Ta‘kīd, kastedilen mânaya ulaştıran karînelerin kapalı veya iki anlam arasındaki ilginin uzak olması sebebiyle ortaya çıkmakta ve sözün belâgat üslûbuna uygun söylenmediğini ifade etmektedir. İbnü’l-Ahnef’in şu dizesinde olduğu gibi: “سأطلب بُعد الدار عنكم لتقربُوا / وتسكب عيناي الدموع لتجمدا” (Evimin sizden uzak olmasını isteyeceğim, bana yakın olasınız diye/Gözlerim de yaşlar dökecek, donmaları [sevinmeleri] için). Şair, gözlerin yaş dökmesi sözüyle ayrılığın sebep olduğu hüzünden kinaye yaparak uygun bir ifade kullanmış olmasına rağmen gözlerin donması ifadesiyle ilgisiz biçimde sevinçten kinaye yapmak istemiştir. Gerçekte gözlerin donması dökecek yaşı kalmayıp kurumasından kinayedir; gözlerin kuruması da ağlanması gereken durumda ağlamamasından, göz yaşında ve ağlamada cimrilik yapmaktan kinaye olur.

Türk edebiyatında mâna ile ilgili ta‘kīd için, “Dergeh-i lutfuna gelmem zîrâ/Seni her dem görebilmek dilerim” beyti örnek verilebilir. Şair hem sevgilinin bulunduğu yere gelmeyi arzu etmemekte hem de sevgiliyi her an görmek istemektedir. Burada şairin “gelmem” derken kastettiği şey esasen

hiç ayrılmayacağını beyan etmektir. Çünkü bir yere gelebilmek için orada bulunmamak ya da bir an için oradan ayrılmak gerekir. Fakat şairin burada kurduğu bağlantının uzak ve zor anlaşılır olması ta‘kīde düşmesine sebep olmuştur. Ayrıca konuya âşina olanların teşhis edebileceği türden telmihler bir ifade kusuru diye görülmüştür. Mecazla kinayenin aynı ifadede birleştirilmesi de anlam kapalılığına yol açar. “Sabaha kalma şem‘iz Yûsuf-âsâ olma dâmen-keş/Bizim engüştümüzden destimiz ey mâh kûtehtir” beytinde şair sevgiliye karşı sabaha kadar yanmaktan erimiş ve âciz kalmış olduğunu söyleyerek “Yûsuf peygamber gibi bizden elini eteğini çekme” demek istemektedir. Sabaha kadar yanan mumun kendisi kısaldığından ele, fitili ise mumdan uzun kaldığından parmağa benzetilmiştir. Elin kısalığı ayrıca kinaye yoluyla acze delâlet etmektedir. Bazan ta‘kīd bir ifadeyi hiçbir anlam çıkarılamaz hale getirebilmektedir. Bu hususa Nef‘î’nin, “Âlemin cânı değilsin cân-ı âlemsin sen” mısraı örnek gösterilebilir.

Mâna ile ilgili ta‘kīdden uzak olan kelâmı, “lafzın doğrudan delâlet ettiği birinci anlamından asıl kastedilen ikinci anlamına geçişin açık olduğu kelâm” şeklinde tanımlayan Hatîb el-Kazvînî, böyle ifadelerde muhatabın mânayı lafzın kendisinden doğrudan anlaması gerektiğini belirtir. Sözün açık ve anlaşılır olması fesahatin temel özellikleri arasında sayılmakla birlikte halkın kullandığı, hemen anlaşılabilen sıradan ifadelerden farklı olarak edebî değer taşıyan ve üzerinde düşünmeyi gerektiren sözlerle anlaşılması zorluk gösteren ifadelerin birbirinden ayrılması gerektiği de vurgulanmıştır. Mütenebbî’nin şiirlerinde ta‘kīd bulunduğu iddiasına karşı Ebü’l-Hasan el-Cürcânî ta‘kīdin bir şairin değerini düşürmemesi gerektiğini, zira Ebû Temmâm gibi büyük bir şairin pek çok beytinde buna rastlandığını, edebî değeri yüksek, fakat anlaşılması zor beyitlerin bu özelliği taşıdığını belirterek şairi savunmuştur. Ayrıca Mütenebbî’nin, şiirlerinin dil ve belâgat âlimleriyle ediplerin dikkatini çekmesi için bu tür kusurları bilinçli olarak şiirlerine yerleştirdiği söylenir. Abdülkāhir el-Cürcânî ise herhangi bir şeye istek ve özlemin verdiği sıkıntıdan sonra ulaşıldığında o şey insana daha hoş ve değerli geldiği için muakkad ibarelerin üzerinde düşünülerek anlam inceliklerinin farkına varıldığı şiirlerin daha çok etki yaptığını ifade etmiştir. Yûnus Emre’nin, “Çıktım erik dalına anda yedim üzümü/Bostan issi kakıyıp der ne yersin kozumu” beytiyle başlayan şiiri ilk anda anlaşılmaz olduğu için mâna ile ilgili ta‘kīde örnek gösterilebilir. Ancak bu kapalılığın şairin bilinçli bir tercihinin

sonucunda meydana geldiği, tasavvufî özellikler taşıdığı ve erbabınca anlaşılır biçiminde yorumlandığı göz önünde bulundurularak bunun bir kusur sayılmamasının gerektiği vurgulanmıştır (Saraç, s. 48-49).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 486-488; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿaḳd" md.; Kāmus Tercümesi, I, 648-649; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 8, 135-136; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1427/2006, s. 345-346; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. M. Ebü'l-Fazl - Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1371/1952, s. 45, 162; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 111; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 20-21, 126-130; a.mlf., Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1410/1989, s. 83-84, 268-271, 398; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Beyrut 1424/2004, s. 31; Ebû Yaʿkūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1420/2000, s. 526-527; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), II, 219-222; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa, Beyrut 1405/1985, s. 8-10; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 16-17; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, II, 189-190, 255-259; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi't-Teftâzânî li-Telḫîṣi'l-Miftâḥ (Şürûḥu't-Telḫîṣ içinde), Bulak 1317, I, 102-112; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 14-16; Recâizâde Mahmud Ekrem, Taʿlîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 103-111; Muallim Naci, Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 169; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lugatı, İstanbul 1973, s. 142-143; Mehmet Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 38-41; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2001, s. 40, 46-49; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 2000, s. 387-388; Cüneyt Eren - M. Vecih Uzunoğlu, Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar-Belâgat, İzmir 2006, s. 39-40.

TAKĪZÂDE, Seyyid Hasan

(سيّد حسن تقي زاده)

(1878-1970)

İranlı devlet adamı ve yazar.

Tebriz’de doğdu. Babası Seyyid Takī Urdûbâdî genç yaşta Tebriz’e gelmiş, burada ve Necef’te dinî öğrenim görmüş bir âlimdi. Takīzâde geleneksel eğitimini Tebriz’de aldı; daha sonra mantık, Arapça, fıkıh ve fıkıh usulü okudu. 1897’de babasının ölümünün ardından medrese öğrenimini bırakarak modern eğitime yöneldi. Tıp ve astronomi öğrendi, Fransızca’sını ilerletti. Bu dilde okuduğu kitaplar sayesinde Batı düşüncesini tanıdı. 1899’da arkadaşlarıyla birlikte kurduğu, modern eğitim veren Terbiyet adlı okul muhafazakâr çevrelerden gelen baskı yüzünden kısa bir süre sonra kapandı. Arkadaş grubuyla bu defa aynı adı taşıyan, aydınların gelip sohbet ettiği bir kitabevi açtı. Kitabevi, yakıldığı 1908 yılına kadar Avrupa’dan getirilen kitaplar vasıtasıyla İran’da modern düşünce ve bilimin tanınmasında büyük katkı sağladı. Takīzâde, bu sırada İran’da modern düşüncenin ilk temsilcileri olan Mirza Melkum Han ve Abdürrahim Tâlibof gibi şahsiyetlerden etkilendi. 1900-1901’de Tebriz’deki Amerikan okulunda İngilizce öğrenen Takīzâde Ocak 1903’te Muhammed Ali Terbiyet, Seyyid Hüseyin Adâlet ve birkaç arkadaşıyla beraber bir yıl kadar süren Gencîne-i Fünûn adlı ilmî ve edebî bir dergi yayımladı. 1905’te çıktığı İstanbul, Kafkasya, Mısır, Beyrut ve Şam seyahatinde Corcî Zeydân, Muhammed Abduh gibi ilim adamlarıyla tanışma imkânı buldu. Bir yıl sonra Tebriz’e döndüğünde İran’da istibdadı yıkıp meşrutiyet rejimini getirmek isteyen faaliyetlere katıldı. 1906’da Meşrutiyet’in ilânının ardından Azerbaycan temsilcisi olarak Meclisi Şûrâ-yı Millî’de yer aldı; anayasanın hazırlanmasında etkili oldu. Muhammed Ali Şah’ın meclisi dağıtması üzerine İngiltere büyükelçiliğine sığındı, daha sonra Paris’e gitti. Edward G. Browne’nin davetiyle Londra’ya geçti ve Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki Arapça ve Farsça kitapların katalogunu hazırladı. 1908’de II. Meşrutiyet’in ilân edildiği günlerde İran’a döndü. Hem Tahran

hem Tebriz milletvekili seçildiyse de Tahran milletvekilliğini kabul etmedi. 1909’da onun liderliğinde modern anlamda ilk parti olan Fırka-i Demokrati Îrân kuruldu. Partisiyle iktidar arasında çıkan ihtilâf ve ulemâ tarafından dinsizlikle suçlanması yüzünden ülkeden ayrılmak zorunda kaldı. Erzurum ve İstanbul yoluyla Berlin’e gitti. Dört ay sonra iki yıl kalacağı İstanbul’a geldi (1911). İstanbul’da Jön Türkler’in bazı ileri gelenleriyle tanıştı ve onların düşüncelerini öğrenme fırsatı buldu. Takīzâde’nin etkisinde kaldığı birçok aydın ve düşünür arasında Cemâleddîn-i Efgānî, Mehmed Emin Resulzâde, Ahmed Rızâ ve Nâmık Kemal gibi şahıslar anılabilir. 1913’te Amerika’ya giderek bir şirkette mütercim olarak çalıştı. 1914’te tekrar gittiği Berlin’de bir grup İranlı aydınla birlikte Komite-yi Îrân adlı örgütü kurdu ve 1916-1922 yılları arasında etkili olan Kâve adlı bir dergi çıkardı.

Kaçarlar Devleti’nin yıkılmasından (1925) sonra Rızâ Şah zamanında bir müddet Hasan Müstevfî el-Memâlik kabinesinde Dışişleri bakanlığı yaptı; fakat istifa edip Avrupa’ya gitti. 1929’dan itibaren kısa aralıklarla Horasan valiliği, Londra büyükelçiliği, Ulaştırma bakanlığı ve Maliye bakanlığı görevlerinde bulundu. 1933’te Paris elçiliğine tayin edildi, ancak Rızâ Şah tarafından “istenmeyen adam” ilân edilince Berlin’e ve oradan Londra’ya geçti. 1936’da Fars dili ve edebiyatı dersleri vermek üzere İngiltere’ye gitti. Rızâ Şah’ın tahttan indirilmesi üzerine 1941 yılında Londra’da İran büyükelçiliği görevine getirildi. 1947’de milletvekilliğine seçilince İran’a döndü ve Tahran Üniversitesi’nde de hocalık yaptı. 1950’de kurulan senatoda 1967 yılına kadar başkanlık görevini yürüttü. 1954’te Cambridge’de yapılan şarkiyatçılar kongresine katıldı. 1957’de Münih Şarkiyatçılar Kongresi İran Komisyonu, 1958’de İran Felsefe ve İnsan Bilimleri Derneği ve 1966’da uluslararası ilk İranoloji kongresi başkanlığında bulundu. 28 Ocak 1970’te Tahran’da öldü.

Eserleri: Muḫtaṣar Târîḫ-i Meclisi Millî-yi Îrân (Berlin 1918); Muḳaddime-i Taʿlîm-i ʿUmûmî yâ Yekî ez Ser Faṣlhâ-yi Temeddün (Tahran 1307 hş.); Ez Pervîz tâ Cengiz (Tahran 1309 hş.); Gâhşümârî der Îrân-i Ḳadîm (Tahran 1316 hş.); Risâle-i Ṭaḥḳīḳ-i Aḥvâl-i Kenûnî-yi Îrân bâ Muḥâkemât-ı Târîḫî (Kahire 1323 hş.); Lüzûm-ı Ḥıfẓ-ı Zebân-ı Faṣîḥ-i Fârisî (Tahran 1324 hş.); Târîḫ-i ʿArabistân ve Ḳavm-i ʿArab der Ẓuhûr-i İslâm ve Ḳable ez Ân (Tahran 1330 hş.); Târîḫ-i Evâʾil-i İnḳılâb ve Meşrûṭiyyet-i Îrân (Tahran 1959); Cevheri Târîḫ ve Mebâḥiṡ-i İctimâʿî ve Medenî (Tahran 1353 hş.);

Zindegî-yi Ṭûfânî, Ḫâṭırât-ı Seyyid Ḥasan Taḳīzâde (nşr. Îrec Efşâr, Tahran 1372 hş.); Nâmehâ-yi Landon: ez Devrân-ı Sefârât-i Taḳīzâde der Ingilista (ed. Îrec Efşâr, Tahran 1375 hş.); Mânî ve Dîn-i Û (nşr. Azîzullah Alizâde, Tahran 1379 hş.); Târîḫ-i ʿUlûm der İslâm (nşr. Azîzullah Alizâde, Tahran 1379 hş.). Takīzâde ayrıca birçok dergide çok sayıda makale yazmıştır. İhsan Yârşâtır yirmi makalesini neşretmiş (Bist Maḳāle-i Taḳīzâde, Tahran 1346 hş.), Îrec Efşâr da makalelerini on cilt halinde derleyerek yayımlamıştır (Maḳālât-ı Taḳīzâde, Tahran 1349-1358 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Hasan Takīzâde, Zindegî-yi Ṭûfânî: Ḫâ-ṭırât-ı Seyyid Ḥasan Taḳīzâde (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1372 hş.; a.mlf., “Sergüzeşt-i Seyyid Hasan Taḳīzâde”, Râhnümâ-yi Kitâb, XIII/3-4, Tahran 1349/1970, s. 243-261; Müctebâ Mînovî, Naḳd-i Ḥâl, Tahran 1393, s. 470-534; Kerîm Tâ-hirzâde Behzâd, Ḳıyâm-ı Âẕerbâycân der İnḳılâb-ı Meşrûṭiyyet-i Îrân, Tahran 1363 hş., s. 407-420; Mongol Bayat, Iran’s First Revolution, Shi’ism and the Constitutional Revolution in Iran, New York 1991, s. 152-153, 154-155, 190-191, 209-210, ayrıca bk. tür.yer.; Yahyâ Âryanpûr, Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-ı Mâ, Tahran 1374 hş., III, 112-121; Mahmûd Tulûî, Bâzîgerân-ı ʿAṣr-ı Pehlevî: Ez Furûġī tâ Ferdûst, Tahran 1374 hş., I, 111-167, 254-257, 279-282; J. Afory, The Iranian Constitutional Revolution 1906-1911, New York 1996, s. 40-41, 224-225, 229-231, 248-251, 290, 292, 293; Ervand Abrahamian, A History of Modern Iran, Cambridge 2008, s. 57, 58, 78, 89, 90, 119, 132, 133; Seyyid M. Ali Cemâlzâde, “Taḳīzâde be-Ḳalem-i Cemâlzâde”, Râhnümâ-yi Kitâb, XIII/3-4 (1349/1970), s. 171-188; Cevâd Şeyhü’l-İslâmî, “Taḳīzâdeki men mî Şinâḫtem”, a.e., s. 189-198; Îrec Efşâr, “Der Güzeşt-i Taḳīzâde”, a.e., s. 153-170; a.mlf., “Taḳīzāda, Sayyid Ḥasan”, EI² (İng.), X, 136; Îrânnâme, Seyyid Hasan Takīzâde özel sayısı, XXI/21, Bethesda 1382 hş.

Rıza Kurtuluş

TAKKE

(bk. SARIK).

TAKKECİ İBRÂHİM AĞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılın sonlarında inşa edilen külliye.

Topkapı sur dışında eski Davutpaşa caddesi ve Topkapı Mezarlığı ile E-5 karayolunun kesiştiği köşede yer almaktadır. Yapı Takyeci İbrâhim Çavuş, Arakiyeci İbrâhim Ağa ve Takkeci Camii isimleriyle de anılmaktadır. Takkeci İbrâhim Ağa tarafından yaptırılan külliye cami, iki sebil, kuyu, hazîre ve sıbyan mektebi diye bilinen yapıdan oluşmaktadır. Kapısı üzerindeki mermer kitâbeden caminin 1000 (1592), sebilin 1002 (1593-94) yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Derviş Mehmed Paşa'nın inşa ettirdiği çeşme ise külliyeye eklenen son yapıdır. Ancak yapıların kimler tarafından inşa edildiği bilinmemektedir. Vakfiyesinde yapı grubuna ek olarak cami etrafında on beş hücre ve bir dershanenin varlığından söz edilmektedir. Hadîkatü'l-cevâmi'de ve mezar taşındaki ifadelerden caminin aynı zamanda Halvetî tekkesi şeklinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Avlunun kuzey kapısının üzerinde caminin II. Mahmud zamanında 1236'da (1821) tamir edildiğini belirten bir kitâbe mevcuttur. Ayrıca Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1985'te cami iç mekânında bir çalışma yapılmış, ahşap dikmelerin yüzeylerinde, kemer köşeliği ve kavsaralarının üzerinde yer yer kalem işleri ortaya çıkarılmıştır. Yapı 2005 yılından sonra esaslı bir şekilde tamir görmüştür. Yol açma ve genişletme çalışmaları ile özgün avlu duvarları kesilen camiyi kuzey, güney ve doğu yönünde avlu duvarları, batıda son yıllarda yapılmış yapılar çevrelemektedir. Avlu duvarları üzerinde birer kapı vardır.

Bahçe kotundan yükseltilmiş bir alana yerleştirilen camide kuzeydeki cümle kapısı dışında biri güneybatı cephesinde, diğeri kuzeydoğu cephesinde birer kapı daha bulunmaktadır. Çift revaklı son cemaat yeri dışta on sekiz, içte on adet kare kesitli ahşap dikme ile taşınmaktadır. Son cemaat yerinde pencereler arasında iki mihrap nişi yer almaktadır. Her iki niş üzerinde aynı rûmî motiflerle oluşturulmuş süslemeler görülmektedir. Son cemaat yerinde alt sıradaki pencerelerin alınlıklarında mermer üstüne celî

sülüs hatla İhlâs, Felak, Nâs ve Fâtiha sûreleri yazılıdır. Cephelerin genel karakterini yansıtan taş-tuğla almaşık örgünün yanı sıra sıvalı ve kesme taş örgülü duvarlar mevcuttur. Camide kâgir yapının tahkim edilmesi amacıyla ahşap hatıllar, gergiler ve demir donatılar kullanılmıştır. Caminin vaktiyle kiremit kaplı çatı örtüsü yakın zamanda kurşun olarak yenilenmiştir. Ahşap çatı altında üst örtü iç mekânda ahşap kubbeye dönüşmektedir. Kırma çatı ile örtülen caminin ön cephesinde üç üçgen alınlık vardı. Bunlar 1941 ve 1986 yıllarına ait fotoğraflarda yan cephelerde de görülmekteydi. Dışarıdan algılanmayan, çapı yaklaşık 5,50 m. olan ve sekizgen kasnağa oturan ahşap kubbenin ince çıtalarla oluşturulmuş küresel formundan sekizgene geçişte ahşap mukarnas bezeme kullanılmıştır.

Caminin harimi kareye yakın plandadır. Kuzeybatı ve güneydoğu duvarları yaklaşık 11,20 m., kuzeydoğu ve güneybatı duvarları ise 11,70 m. ölçülerinde olan mekânın yüksekliği yaklaşık 6,20, duvar kalınlıkları ortalama 1,15 metredir. Aynı doğrultuda altta ve üstte on dört pencerenin yanı sıra mihrap nişi üzerinde küçük bir pencere daha bulunmaktadır. On adet ahşap dikmenin taşıdığı mahfil kuzeybatı duvarının tamamını, kuzeydoğu ve güneybatı duvarlarının yarıya yakın kısmını çevrelemektedir. Alt sıradaki pencerelerin üstünde mihrap duvarında mermer üzerine celî sülüs hatla yazılmış kitâbeler, dik yöndeki kuzeydoğu ve güneybatı duvarlarında mahfil dışında kalan pencerelerde çini alınlıklar, diğer iki pencerede birer kitâbe yer almaktadır.

Caminin önemli bir özelliği iç mekândaki zengin çini bezeme programıdır. Yatay ve düşey düzlemde kuzeybatı-güneydoğu ekseninde görülen simetri çini panoların yerleştirilmesinde de görülmektedir. Duvar yüzeylerinin yarıya yakın kısmı, farklı motiflerle ya da aynı motifin tekrarı ile oluşturulan XVI. yüzyıl İznik çini panoları ile kaplanmıştır. Çinilerde sır altı tekniği kullanılmıştır. Çatlaksız, parlak ve pürüzsüz yüzeyli levhalarda çini hamuru beyaz veya beyaza yakın renktedir. İznik çinilerinin yanı sıra XVII. yüzyıl Kütahya çinilerine ve özgün olmayan çinilere de rastlanmaktadır. Günümüzde camiye ait bazı çini levhalar Lizbon'da Gülbenkyan Müzesi'nde sergilenmektedir. Asma dalı ve üzüm salkımı, çiçek açmış meyve ağacı ve dalı, nar ve nar çiçeği, gül, lâle, karanfil, menekşe gibi meyve ve çiçeklerin yanı sıra rûmî, çin bulutu, hatâyî, şemse ve palmet gibi motifler görülmektedir. Mercan kırmızısı, zümrüt yeşili,

mavi, kobalt mavisi, koyu lâcivert en sık kullanılan renklerdir. Tamamen bitkisel kompozisyonlu çinilerle kaplı olan mihrabın dışında ince işçiliği ve oranları ile devrinin üslûbunu

yansıtan mermer minberi, renkli camlı revzenleri, pencere kanatları ve binileri, özgün kündekâri kapısı ile cami oldukça zengin mimari öğelere sahiptir. Kesme taştan inşa edilen minare caminin kuzeybatı köşesindedir. Kare kaideli minarenin onaltıgen gövdesinde sarkıtlı mukarnaslı ve ajurlu korkulukları olan tek şerefe mevcut olup üzeri kurşun külâhlıdır.

Takkeci İbrâhim Ağa Camii, mütevazi boyutlarına karşın yapım tekniği ve hariminin zenginliği açısından önemli bir yapıdır. Benzer Osmanlı yapılarında açık biçimde gözlemlenemeyen bazı detaylara bu camide rahatça ulaşılabilmektedir. Meselâ caminin günümüze kadar gelmiş ahşap kubbeli mekânında özgün nitelikler muhafaza edilebilmiştir.

Külliyede iki adet sebil mevcuttur. Bunlardan biri camiden önce inşa edilmiş olup Davutpaşa caddesiyle Takkeci Camii sokağının kesiştiği köşede ve Derviş Paşa Çeşmesi'nin karşısında bulunmaktadır. Sebilin günümüzde yerinde olmayan iki kitâbesinden biri cami içinde korunmaktadır. Bu kitâbede sebilin 986 (1578) yılında İbrâhim Ağa tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Sebilin üzerinde görülen sıvalı yapı kuzeyde ve batıda sebil duvarlarına oturmaktadır. Sebil ile üzerindeki yapının girişi Davutpaşa caddesi yönünden tek bir kapı ile sağlanmakta olup içeride her iki mekâna farklı kapılarla ulaşılır. İçinde hâlâ kullanılmakta olan bir de kuyu mevcuttur. Sebilin kuzey duvarında bir, batı duvarında üç penceresi vardır. Diğer sebil avlunun doğu kapısının yanında sıbyan mektebiyle avlu duvarı arasında yer almaktadır. Doğu avlu kapısının yanındaki bir kapıdan caminin bahçesine geçilmekte ve sebile girilmektedir. Kitâbesinden 1002 (1593-94) yılında inşa edildiği anlaşılan sebil kenarları birbirine eşit olmayan beşgen planlıdır. Sebilin avlu duvarı üzerinde iki ve cami avlusuna açılan bir penceresi mevcuttur. Yapının tam ortasında bulunan, tek parça mermerden yapılmış kuyunun kapağı ve çıkrığı kaybolmuştur. Kuyunun kuzey ve güney kenarlarında yine mermer ve tek parça çıkrık ayakları, avluya bakan pencere üzerinde su haznesi bulunmaktadır. Kuzey avlu duvarı ile doğu avlu duvarının kesiştiği köşede yer alan çeşmenin ön cephedeki mermer kitâbesinde 1235 (1820) yılında

Sadrazam Derviş Mehmed Paşa tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir.

Caminin güneydoğusundaki sıbyan mektebi hakkında yeterli bilgi yoktur. Günümüzde boş olan yapının bir süre ev olarak kullanıldığı bilinmektedir. Kare ve dikdörtgen iki mekândan oluşan yapının güneydoğu duvarı sebille ortaktır. Yapının üzeri dört yöne eğimli çatı ile örtülmüştür. Basık kemerli giriş kapısının görüldüğü kuzeydoğu cephesini kapının her iki yanında kareye yakın boyutları olan birer pencere tamamlamaktadır. Bu cepheye dik yöndeki kuzeybatı cephesine iki, güneybatı cephesine üç pencere yerleştirilmiştir. Güneybatı cephesinde bir helâ penceresi mevcuttur. Külliyede biri cami avlusunun içinde, diğeri sebilin arkasında yer alan iki hazîre bulunmaktadır. Bunların dışında sebilin arkasındaki hazîrenin karşısında kime ait olduğu bilinmeyen iki mezar daha vardır. Avlunun içindeki hazîrede biri Takkeci İbrâhim Ağa Camii şeyhi Ali Efendi'ye ait olmak üzere altı mezar görülmektedir. Sebilin arkasındaki hazîrede ise mezar taşı kaybolmuş bir mezarla İbrâhim Ağa'nın ve oğlu Halil Çavuş'un sandukaları yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 232-233; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 251, 792; Sitare Turan Bakır, İznik Çinileri ve Gülbenkyan Koleksiyonu, Ankara 1999; Fatma Küçükaslan, Takkeci İbrahim Ağa Camii: Teknik Çözümleme ve Çevre Yapılarıyla Birlikte Koruma Projesi (yüksek lisans tezi, 2001), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; İ. Aydın Yüksel, "Takyeci İbrahim Çavuş Camii", Lâle, sy. 3, İstanbul 1985, s. 2-11; Behçet Ünsal, "Surdışı Takkeci İbrahim Ağa Camii'nin Mimarisi Sinan'ın mı?", Taç, I/2, İstanbul 1986, s. 19-26.

Fatma Küçükaslan

TAKLİD

(التقليد)

Bir hayvanın hedy kurbanı olduğunu göstermek için boynuna nişan takılması

(bk. KILÂDE).

TAKLİD

(التقليد)

Bir âlimin görüşünü delilsiz kabul etmek anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “bir şeyi insan veya hayvanın boynuna asmak ya da takmak” anlamındaki taklîd kelimesi, fıkıh usulü terimi olarak bir âlimin ictihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemeyi veya uygulamayı ifade eder. Fıkıh usulünde taklid açısından müslümanlar âlim ve âmmî (çoğulu avâm) diye ikiye

ayrılmakta, delile dayalı fıkhî bilgi sahibi olanlar âlim (müctehid, müftü, fakih), başka alanlarda bilgi sahibi olsa bile fıkıh sahasında âlimlerin görüşüne ihtiyaç duyanlar âm-mî (mukallid) şeklinde anılmaktadır. Taklid kelimesi, “hac ibadeti esnasında kurban edilmek üzere hazırlanan hayvanın (hedy) boynuna bu özelliğini göstermek üzere bir şey asma” (bk. KILÂDE) ve “kadı yahut idareci tayin etme” anlamlarında fürû-i fıkıh terimi olarak da kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de taklid kökünden gelen “kalâid” ve “mekālîd” kelimeleri dört yerde geçer (el-Mâide 5/2, 97; ez-Zümer 39/63; eş-Şûrâ 42/12). Hadislerde taklid masdarından fiiller ve aynı kökten türeyen bazı kelimeler sözlük anlamlarında kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “ḳld” md.).

Fıkıh sahasında uzmanlaşmış kişilerin görüşlerinin doğru kabul edilerek uygulanması anlamında taklid toplumdaki iş bölümünün gereğidir. Herhangi bir bilgi alanında toplumun her ferdinin eşit derecede kabiliyet, bilgi ve tecrübeye sahip bulunması mümkün olmadığına göre İslâm’ı anlama ve yaşama çerçevesinde ortaya çıkan meseleler hakkında bazı müslümanların uzmanlaşıp diğerlerine yol göstermesi, bu niteliği taşımayanların da onlara uyması kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de müminlerin bir kısmının zamanlarını din hakkında geniş bilgi elde etmeye ayırmaları (et-Tevbe 9/122) ve bilmeyenlerin bilenlere sorması (en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7) emredilmiştir. Sahâbe neslinden itibaren kendisine danışılan ve görüşleri uygulanan âlim tipinin ortaya çıkması ve

İslâm tarihinin her devrinde müslümanların âlimlerin görüşlerine başvurarak onlara tâbi olması bu tutumun icmâ ile desteklendiğini göstermektedir.

Hakkında ictihad edilebilecek meseleler, aynı zamanda bir âlimin görüşünün taklit edilmesinin câiz kabul edildiği meselelerdir. Bir başka anlatımla taklid ve ictihadın geçerli sayıldığı alanlar birbiriyle örtüşmektedir. Buna göre Kâbe'nin kıble, namazın farz ve zinanın haram oluşu gibi, bilgi seviyesi ne olursa olsun kişinin İslâm toplumunda yaşıyor olmakla elde etmesine kesin gözüyle bakılan, "usûlü'ş-şerîa, zarûriyyât, kat'iyyât" gibi tabirlerle ifade edilen, dinde hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmiş şer'î hükümler taklidin geçerli kabul edilmediği alanda yer alır. Öte yandan ictihad faaliyetinde başvurulan sünnet, icmâ, sahâbî kavli gibi şer'î deliller ile gerekli şartları taşıyan şahitlik, bilirkişi görüşü gibi kazâî ispat vasıtalarının gereğine göre hüküm verilmesi taklid olarak nitelendirilmemektedir. Fıkhî meselelerin sadece bir kısmı hakkında ictihad ehliyetine sahip fakihler bulunabileceğini (ictihadın tecezzîsini) kabul eden usul müelliflerine göre kişinin bazı meselelerde müctehid, diğerlerinde mukallid olması mümkün ve vâkidir.

Taklid ile delile dayalı akıl yürütme birbirini dışlayan kavramlar olarak kabul edildiğinden âmmînin bir âlimin görüşleriyle amel etmesinin taklid sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Usul müelliflerinin çoğunluğu, âlimin görüşünün kabul edilmesi sürecinde akıl yürütme diye nitelenebilecek unsurlar bulunsa da bunlar fıkıh usulündeki anlamıyla ictihad kavramına dahil edilemeyeceği gerekçesiyle âmmînin âlimin görüşüyle amel etmesinin taklid olarak adlandırılması gerektiğini belirtmiştir. Bâkıllânî ile başlayan ve en önemli temsilcileri arasında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm'ın bulunduğu çizgiye göre ise gerekli sıfatları haiz bir âlime tâbi olan âmmî mukallid değildir. Zira taklid son tahlilde delile dayanmayan bir bağlılıktır. Halbuki âmmînin söz konusu âlimi tesbit etmek için gösterdiği zihnî gayret bile bir tercihte bulunma ve akıl yürütme unsuru taşımakta, dolayısıyla delile dayanarak hareket etme anlamına gelmektedir. Kadının bilirkişi görüşünü kabul etmesi taklid diye nitelenmediği gibi âmmînin müftüye sorması veya görüşlerine uyulacak merci olarak bir âlimi kabul etmesi de taklid diye nitelenmemelidir. Söz konusu müelliflere göre itikadın temel konularında

olduğu gibi fıkıh sahasında da taklid İslâm toplumunda ancak istisna kabilinden var olabilir ve naslar tarafından kötülenen bir davranış anlamında taklid ancak âmmî-âmmî ve âlim-âlim ilişkisinde ortaya çıkabilir.

Âmmînin taklit edeceği âlimi belirlemesi, genellikle içinde yaşadığı müslüman toplumun geniş bir kesimi tarafından paylaşılan bir bilgiye ulaşma süreci/gayreti olarak tasvir edilmektedir. Nitekim görüşleri taklit edilecek âlimin bu özelliğine dair bilginin toplumda istifâza, telakki, şöhret gibi kavramlarla ifade edilen bir yaygınlığa sahip bulunması gerektiği belirtilmektedir. Bu hususta bir veya iki âdil kişinin şahitliğinin yeterli görüleceğini söyleyen müelliflerin bununla karşı görüşte oldukları değil söz konusu sürecin farklı merhalelerini ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Taklit edilebilecek düzeyde olup olmadığını tesbit için âmmînin âlimi bildiği bazı fıkhî hükümlerle sınaması gerektiği yönündeki görüş ise âlimin mukallidin doğru bildiği hükümler hakkında farklı görüşler taşıyabileceği ve bu uygulamanın günlük hayatta sıkıntılara yol açacağı gibi gerekçelerle kabul görmemiştir. Konu fetva bağlamında ele alındığında taklit edilecek kişiyi belirleme görevinin verilmesiyle âm-mîye, söz konusu âlimin fetva hususunda gevşek davranması yahut sürekli ruhsatlarla fetva vermesi gibi davranışlardan uzak (âdil) olup olmadığını, yani şeriatın maksat ve işlevlerine uygun bir tavır içinde bulunup bulunmadığını belirleme yükümlülüğü de getirilmektedir. Âlim olmayan bir kişinin naklettiği bilgiye dayalı taklid ise İslâm toplumundan uzakta yaşamak, dolayısıyla fetva sorma imkânından yoksun bulunmak yahut yeni müslüman olmak gibi olağan dışı şartlar çerçevesinde geçerli kabul edilir. Fetva faaliyetinin kurumlaşması sonucunda bazı müteahhirîn usul âlimlerinin taklit edilecek âlimin teşhisiyle ilgili olarak fetva verme makamında bulunma şartını ekledikleri anlaşılmaktadır. Bir toplumda taklit edilebilecek âlimin birden fazla bulunması halinde âmmî, aralarında bir tercih yapmak durumundadır. Ancak âmmînin tercih yaparken en üstün (efdal) âlimi araştırmakla yükümlü olup olmadığı tartışılmıştır. Sahâbe neslinden itibaren süregelen âmmî-âlim ilişkisini özellikle daha üstün sahâbîlerin varlığı bilindiği halde başka sahâbîlere, hatta tâbiîn âlimlerine danışılıp görüşlerine uyulduğunu ve uzmanlık isteyen böyle bir araştırmanın âmmî için mümkün olmadığını dikkate alan usul âlimleri bu soruya olumsuz cevap verir. Usulcülerin çoğunluğu ise bu araştırmanın fıkhî bir inceleme süreci olmayıp ihtiyatla

hüküm vermek, vera‘ sahibi olmak yahut daha tecrübeli ya da yaşlı olmak gibi mukallidin toplumsal bilgiyle ulaşabileceği bir karar niteliği taşıdığını, dolayısıyla en üstünü araştırması gerektiğini öne sürer. İbn Hazm’ın ifadelerinden onun bu durumda âmmînin yapmakla sorumlu tutulduğu tercihin fıkhî nitelikte bir araştırma olması gerektiği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Usul âlimleri arasındaki hâkim telakkiye göre taklid fıkhî görüşe değil o görüşün sahibi olan âlime uymak demektir. Bu prensip aynı zamanda, mukallidin âlimler arasında tercihte bulunabildiği halde fıkhî görüşler arasında tercih yapma yetkisinin olmadığını ima eder. Aksini düşünen müellifler âmmînin Allah hakkıyla ilgili hususlarda en hafif, kul hakkıyla ilgili hususlarda en ağır yükümlülük getiren görüşü tercih edebileceği gibi öneriler geliştirmeye

çalışmış, ancak bunlar, çoğunluk tarafından hem ictihad ve fetvanın prensiplerine aykırı olması hem de uygulamada sıkıntılara yol açacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu prensiple ilgili olarak ortaya çıkan tartışmaların başında hayatta bulunmayan âlimi taklid meselesi yer almaktadır. Usul âlimlerinin genellikle benimsediği anlayışa göre fıkhî bir görüş, sahibinin ölümüyle yok olmaz. Dolayısıyla âmmî, âlim hayatta iken aldığı fetvayı o vefat ettikten sonra da uygulayabilir. Ancak uzun süre önce yaşamış bir âlimin görüşüne uyabilmesi için kendi döneminde yaşayan başka bir âlimin onay niteliğindeki aracılığına ihtiyacı vardır. Öte yandan nâdiren vuku bulan bir meselede hayatta bulunan âlimin görüşü taklit edilmiş ve bu mesele uzunca bir aradan sonra yeniden ortaya çıkmışsa bazı müelliflere göre o fakihin görüşüne tekrar başvurulması gerekir. Günlük hayatta sık rastlanan meselelerde ise görüş değişikliği sık olmadığı gibi ortaya çıkan gelişmelere dair bilgi de toplumda hızlı yayıldığından bu yola başvurulması gerekli görülmemiştir. Taklit eden kişi isabetli görüş sahibini tesbitle yükümlü bulunmamakla birlikte İslâm toplumunda yaşıyorsa ve doğru bilgiye ulaşma imkânına sahipse kati delillere aykırılık taşıyan görüşlere uyarak yaptığı amellerden dolayı sorumlu olur. Taklit edilen âlimin daha sonra görüşünü hatalı bularak değiştirmesi âmmînin önceki görüşe uyarak yaptığı amellerin geçerliliğini geriye yönelik olarak etkilemez.

Şiî literatüründeki taklid tartışmalarının gerek mesele gerekse terminoloji açısından büyük ölçüde Sünnî fıkıh usulü literatürü çerçevesinde anlatılanlarla benzerlik taşıdığı söylenebilir. Ancak Zeydî usulünde Ehl-i beyt mensubu müctehidin diğerlerinden daha üstün olduğu ve âmmînin onu taklit etmesinin vâcip olduğu vurgulanır. Ca‘ferî usulünde ise taklit edilecek âlimde diğer mezheplerden farklı olarak erkek, Ca‘ferî mezhebi mensubu ve nesebi sahih olma şartları aranmaktadır. Bu mezhepte de birden fazla âlimin varlığı halinde en üstün olanın tercih edilmesi ilkesi geçerli sayılmakta, tarihî uygulamada ise aynı bölgede bulunmak, aynı veya yakın etnik kökenden gelmek gibi sosyal faktörlerin hangi âlimin taklit edileceğini belirlediği görülmektedir. Usûlî ekolünün giderek etkinliğini arttırmasıyla yalnız hayattaki müctehidin taklidini câiz gören anlayış hâkim olmuş ve taklit edilecek âlimle ilgili “merci-i taklîd” terkibi terimleşmiştir. Özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren usûlî anlayış merci-i taklîde uymanın gerekliliğini vurgulayarak taklidin alanını genişletmiş ve namaz dahil bütün ibadetlerin ancak bir merci-i taklîde tâbi olmak şartıyla geçerli sayılabileceği düşüncesi zaman içinde kabul edilmiştir. Bu gelişim sonucunda taklidin alanı fıkhın klasik sistematiğinin dışına çıkmaya başlamıştır. XX. yüzyılın ilk yarısında gelişmeye başlayan merci olma niteliğinin bir kişide toplanması fikri, taklid mercii sayılan kimsenin aynı zamanda geniş kapsamlı bir siyasî otoriteye sahip bulunması anlamına gelen “velâyet-i fakīh” düşüncesine dönüşmüştür. Humeynî’nin geliştirdiği velâyet-i fakīh düşüncesine göre gāib imamın yetkileri Ca‘ferî âlimlerinin en faziletlisi ve ilim açısından en üstün olanında mevcuttur. Bu merci diğer merci-i taklîdlerin de kendisine uyması gereken kişidir (bk. CA‘FERİYYE; MERCİ-i TAKLÎD).

Mezheplerin teşekkül süreciyle birlikte âmmî-âlim ilişkisi esaslı bir dönüşüme uğramış, âmmî artık bir âlime değil asırlar boyunca çeşitli nesillerin katkısıyla şekillenmiş müftâ bih hükümlerden oluşan bir bütüne (fıkıh mezhebi) tâbi olmuştur. Mezhebin bireye toplumsal kimlik kazandıran en önemli unsur haline gelmesi ve İslâm medeniyetindeki birçok kurumlaşmanın mezhep üzerinden gerçekleşmesi, âmmînin bir âlimin görüşleri yerine çok daha farklı muhteva ve boyutlara sahip bir bütünün, yani mezhebin taklidine işaret eden “iltizam" kavramının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Birçok usul müellifine göre bir fıkhî görüşün diğerlerine tercihini zorunlu kılan şer‘î bir delil bulunmadığından âmmî için iltizam

vâcip değildir. Bir mezhebi iltizam eden mukallidin kendi mezhebini ve diğer mezhepleri nasıl anlaması gerektiği ictihadda hata tartışması çerçevesinde ele alınmış olup başta Ebü'l-Berekât en-Nesefî olmak üzere çeşitli usul âlimlerine izâfe edilen ve pek çok çevre tarafından benimsenen görüşe göre âmmî kendi mezhebini -hatalı olma ihtimali bulunmakla birlikte-doğru, diğer mezhepleri -doğru olma ihtimali taşımakla birlikte-hatalı kabul etmelidir. Usul âlimlerince mukallid konumundaki âmmînin bir mezhebe bağlanması, mezhep değiştirmesi ve değişik mezhep görüşlerinden seçmeler yapması gibi konular da geniş biçimde tartışılmıştır (bk. MEZHEP; TELFÎK). Âmmînin mezhebini terkedip şer'î delillerden birine, özellikle bir âhâd hadise dayanarak amel etmesi usul âlimlerinin çoğunluğu tarafından uygun görülmemiştir. Zira ictihad tek bir şer'î delile ait bilgiye dayanarak akıl yürütmeden ibaret olmadığı gibi, bir âhâd hadisin kabul edilebilmesi için ilgili bütün hadislerin değerlendirilmesi, sened ve metin açısından incelenmesi ve diğer şer'î delillerle irtibatının araştırılması gerekmektedir. Mezhebi temsil kabiliyeti en yüksek metinler olarak muhtasarların müteahhirîn döneminde giderek artan hâkimiyeti taklid tartışmalarına da yansımış, bu metinlerle gerçek hayatta karşılaşılan meseleler arasındaki irtibatın âmmî tarafından kurulamayacağı vurgulanıp mukallidin muhtasardaki bir hükme uymasına cevaz verilmemiştir.

Fıkıh tarihi boyunca taklid etrafında gelişen tartışmaların ağırlık noktasını avam seviyesinin üzerine çıkmış kişilerin mezheple ilişkileri teşkil etmiştir. Bir meselede zann-ı gāliple hükme varmış müctehidin farklı görüşteki bir fakihin ictihadına göre amel etmesinin câiz olmadığında fikir birliği bulunmakla birlikte ictihad etmeyip başka bir fakihi taklit etmesinin hükmü geniş tartışmalara konu olmuştur. Fakihle mezhep arasındaki irtibatı ifade eden "intisab"ın hükmüne dair birçok görüş ileri sürülmüş olsa da bunların çoğu benzer fikirlerin farklı açılardan veya farklı kavramlarla ortaya konmuş şeklidir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye izâfe edilen, müctehidin ancak daha bilgili (a'lem) başka bir müctehide tâbi olabileceği ifadesi âlimin bir mezhebe intisabına imkân tanıyan ilk açıklamalardandır. Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'in ictihad için yeterli süreye sahip olmayan müctehidin başka bir müctehidi taklit etmesine cevaz veren görüşü de Şâfiî ve Mâlikî mezhebinin teşekkülünde önemli katkılarda bulunmuş bazı usul âlimleri tarafından benimsenmiştir. Söz konusu görüş kapsamlı bir mesele ve literatüre sahip, esasları birçok fakihin katkılarıyla inşa edilmiş,

toplumda uzun süredir uygulanan mezheplerin karşısında bir fert sıfatıyla fakihin durumunu açıklayan bir yaklaşım olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda bazı müellifler taklidin dinen tasvip edilmemesine karşılık “ittibâ”ın câiz olduğunu belirterek bu iki kavramın farklılığına vurgu yapar; buna göre birincisi bilgiye dayanmaksızın bir görüşü benimsemek, ikincisi delilini bilerek ve doğruluğuna kanaat getirerek bir görüşe uymak demektir.

İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan taklid karşıtı anlayış ve hareketlerin asıl hedefi âlim-mezhep ilişkisinin kazandığı içeriğe yönelik olup bu konuda ileri sürülen delillerin ağırlık noktasını, öncekilerin düşünce ve uygulamalarına şuursuzca

teslim olmayı ve başkalarına körü körüne uymayı mahkûm eden âyetler oluşturur. En şiddetli taklid muhalifi çevreler bile her müslümanın ictihad etmesinin mümkün olmadığını ve âmmînin âlimin görüşlerine uymasının bir zorunluluk olduğunu kabul etmektedir. Mezhep imamlarının kendilerinin taklit edilmemesi gerektiği hakkındaki ifadeleri de âmmî-âlim ilişkisini kapsamamaktadır. Taklide karşı ilk eleştirilerin mezhebin kurumlaşmasını sağlayan faaliyetleri hedef aldığı görülmektedir. Nitekim taklidin âlimler arasında başladığı dönem olarak zikredilen tarihlerin hepsi aslında mezheplerin teşekkülüyle ilişkilidir.

Fıkhın müstakil bir disiplin haline gelmesi, bu sahadaki faaliyetlerin daha önceki nesillerin çalışmaları üzerine inşa edilmesiyle gerçekleşen bir gelişmeydi. Bu yüzden fıkhın gelişim çizgisinden hoşnut olmayan bazı ehl-i hadîs çevrelerinin aynı zamanda ilk taklid muhalifleri olması şaşırtıcı değildir. Ancak taklid karşıtlığı bu çevrelerle sınırlı kalmamış, fıkhın ana damarını temsil eden gelenekler içinden de kısa bir süre sonra âlimin intisabını sorgulayan görüşler ortaya çıkmıştır. Özellikle hilâf ve cedel çalışmalarının artışından dolayı şer‘î delillere dayalı akıl yürütmenin işlevinden uzaklaştığı ve İslâm toplumunda eğitimden siyasete kadar birçok kurumsal etkinlikte mezheplerin belirleyici rol üstlenmesinden dolayı intisabın muhtevasının esaslı bir değişime uğradığı hususlarda ilim çevrelerinde ortaya çıkan endişe, âlimin âlimi taklidi kavramı altında ve bununla ilgili tartışmalar çerçevesinde dile getirilmiştir. Bu endişe dile getirilirken ilim dünyasının içinde bulunduğu durumun sebebi olarak himmetlerin azalması ve tembelliğin artması gibi hususlara sıkça yer

verildiği görülmekteyse de bu tür psikolojik sebeplerin fıkıh sahasında faaliyet gösteren âlimlerin hepsine teşmili mümkün değildir. Esasen âlimin taklidi kavramı üzerinden ifade edilen endişeler İslâm medeniyetinin bir bütün halinde izlediği mecra ile ilgilidir. Nitekim bu tartışma ekseninde âlimin intisabına getirilen eleştirilerin fıkıhla sınırlı kalmayıp bir süre sonra bütün İslâmî ilimleri kapsayan bir tavır haline geldiği ve belirli bir anlayış veya çevreye indirgenemeyecek derecede yaygınlaştığı görülmektedir. Taklidi terketme çağrısı modernleşme sürecinden önce ortaya çıkan Vehhâbîlik ve Dihlevîlik gibi tecdid hareketlerinin de ortak özelliklerinden birini teşkil etmektedir. Ancak bu hareketler bir yandan İslâm tarihinden mezhep mensubu bir dizi âlimi örnek gösterip övmekte, öte yandan mezheplerin geliştirdiği fıkhî birikimi anlamada çağdaşlarının yetersiz kaldığını vurgulamaktadır. Tecdid hareketlerinin geliştirdiği taklide muhalif dilin, bir açıdan bu çevrelerin ortaya çıktığı dönemdeki ilim dünyasında fıkhın kaynakları ve geçmiş birikimiyle irtibatını sorgulama hususunda gördükleri eksikliklerin ifadesi olarak yorumlanması mümkündür.

Tecdid hareketlerinin dilini ve iddialarını tevarüs eden modern İslâm düşüncesi, bu dönemde İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun sebebini İslâm medeniyetinin tarihinde aramış ve taklidi bu medeniyetin gelişim çizgisini engelleyen temel unsur olarak belirlemiş ve bu konuda katkıda bulunmuş kişilerin büyük çoğunluğu, İslâm dünyasının gerilemesi ve kültürel durgunluğun sorumlusu olarak taklidi göstermiştir. Bu düşünürlere göre İslâm tarihinde ortaya çıkan diğer olumsuzluklar taklide bağlı olarak gelişmiştir ve taklid İslâm dünyasındaki "perişanlık, cehalet, geri kalmışlık, çöküş, tefrika ve Batı karşısında mağlûbiyetin" uzak sebebidir. Bu çerçevede taklid kavramı çok daha geniş bir anlam sahasına tekabül edecek, hatta bu kavramı muğlaklaştıracak şekilde kullanılmıştır. Nitekim modern İslâm düşüncesine ait pek çok metinde bu kavram tefekkür, orijinalite, yenileşme, yaratıcılık gibi kavramların karşıtı; gelenek, otorite, durgunluk ve taassup gibi kavramların ise eş anlamlısı yahut yakın anlamlısı olarak kullanılmıştır. Modern Arapça'da Batı dillerindeki "tradition" (gelenek) kavramına karşılık taklid kelimesinin kullanılması da bu kargaşayı daha çok arttırmıştır.

Akaid. İslâm inancının temel unsurları hakkında taklidin geçerli olup olmaması erken dönemden itibaren çeşitli disiplinler altında işlenen bir

tartışma konusu olmuştur. Genellikle usûlü'd-dîn veya itikad olarak adlandırılan bu unsurlar bazı geç dönem eserlerinde genişletilip "akliyyât" kavramıyla ifade edilmiştir. İtikadın temel meselelerinde tefekkür etmenin her müslümana yönelik bir emir olduğu birçok âyet ve hadisle sabittir. Buna göre kişinin kendi akıl yürütme süreci neticesinde Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve âhiretin varlığı gibi icmâlî iman esaslarına ulaşması kelâm mezhepleri tarafından esas kabul edilmiştir. Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu itikadın temel unsurlarında taklidi câiz görmemekle beraber mukallidin imanının sahih olduğunu, ancak tefekkürü terkettiği için günahkâr sayıldığını belirtmektedir; çünkü iman sonuçta tasdik unsuruna irca edilmekte ve mukallidin imanında tasdikin asgari derecede gerçekleşme şartlarının yerine getirildiği kabul edilmektedir. İmanın mahiyeti, hüsün-kubuh ve fetret devri kavramlarına dair tartışmalarla bağlantılı biçimde ele alınan bu meselede mukallid kavramıyla İslâm toplumundan uzakta yaşayan, evrenin var oluşu ve yaratıcısı hakkında hiç düşünmemiş insan kastedilmektedir. Buna göre İslâm toplumunda yaşamak veya herhangi bir olay ya da nesne karşısında Allah'ın varlığını hatırlamak bile taklid çerçevesinin dışında değerlendirilmek için yeterli görülmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den mukallidin imanının sahih olmadığı yönünde rivayet edilen ifadeler, birçok müellif tarafından gerek onun diğer görüşleri gerekse kendisinden sonraki Eş'arîliğin gelişim çizgisi dikkate alınarak mukallidin mümin olmadığı değil imanı bulunmakla beraber kâmil mânada gerçekleşmediği şeklinde yorumlanmıştır. Buna karşılık imanın mahiyetine dair görüşleri, bu konuda akıl yürütmenin terkedilmesini büyük günah sayması ve "menzile beyne'l-menzileteyn" anlayışını benimsemesinden yola çıkılarak Mu'tezile'nin imanda taklidi geçersiz kabul ettiği ve mukallidi mümin saymadığı ifade edilmiştir. Taklidin itikadın temel meselelerinde câiz olduğu görüşü ise ehl-i hadîse mensup çeşitli çevrelere izâfe edilmektedir. Bir yandan Hz. Peygamber'in İslâm'a davet ettiği kişilerin her birinden tefekkür etmesini istemediğine dair deliller getiren, diğer yandan her insanın bu hususta akletme kabiliyetinin yeterli olmayabileceğini vurgulayan bu anlayış, taklid yoluyla İslâm'ı kabul edenler arasında yalnızca iman esaslarına akıl yürütme vasıtasıyla ulaşabilecek nitelikteki insanların günahkâr olduğunu kabul etmektedir.

Literatür. Taklid tartışmalarının III. (IX.) yüzyıldan itibaren fıkıh

literatüründe yer aldığı anlaşılmaktadır. Müzenî'nin Fesâdü't-taḳlîd adlı bir eserinin olduğu birçok kaynakta zikredilmektedir. İlk fıkıh usulü eserlerinden itibaren taklid kavramı ictihad tartışmalarıyla birlikte işlenmiştir. Ancak âmmînin âlimle irtibatının bir tür bilgi aktarımına indirgenemeyeceğini dikkate alan bazı müellifler taklid kavramına fetva bölümü altında yer vererek ilgili tartışmaları fetvanın öncülleri ve prensipleri ışığında işlemeyi tercih etmiştir. Birçok usul eseri taklidi hem ictihad hem fetva bölümleri içinde ele almakta, ayrıca icmâ ve sahâbî kavli gibi başlıklar altında belirli meselelerini işlemektedir. Debûsî'nin

taklidi "yanlışa sevkeden (mudille) metotlar" başlığı altında tartışması gibi farklı tercihler aynı zamanda bu kavramın fıkıh usulü sistematiğinde hangi yönüyle ele alınması gerektiğine dair farklı görüşleri temsil eder. Taklid meseleleri fetva ve kazâ âdâbı başta olmak üzere furûk, fetva mecmuaları ve ilmihaller gibi çok çeşitli literatürlerde işlenmektedir. Mezhep menâkıbları, fukaha tabakatı ve bir mezhebin savunulmasıyla ilgili eserlerin bazılarında da taklit konularının yer aldığı görülmektedir. Fürû-i fıkıh eserlerinde taklid değişik başlıklar altında, imamla cemaatin farklı mezheplere mensup olmasının sonuçlarından talâkın geçersiz sayılması için başka bir mezhebe mensup âlimin görüşünü taklid etmeye kadar çeşitli meselelerle bağlantılı olarak tartışılmaktadır. Gerek İbn Teymiyye ve takipçilerinin gerekse tecdid hareketlerinin getirdiği tartışma ortamı modernleşme sürecine kadar ictihad ve taklid meselelerini ele alan birçok risâle kaleme alınmasına vesile olmuştur. Modern dönemde ictihad, tecdid ve ıslah kavramları çerçevesinde İslâm medeniyeti tarihine ve müslümanların bugününe temas eden çalışmaların hemen hepsi taklidi de tartışmaktadır. İctihad hakkında yazılan modern akademik eserlerde de taklid tartışmalarına yer verilmekle birlikte taklidi müstakil olarak inceleyen akademik eser sayısı oldukça azdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), İstanbul 1423/2003, s. 3-5; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-

Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 281-285; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 389-391; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1965, II, 929-948; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, VI, 793-876; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, IV, 1216-1236; V, 1594-1603; Bâcî, İḥkâmü’l-fuṣûl fî aḥkâmi’l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 721-730; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu’l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 1007-1039; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣû-li’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Mansûre 1420/1999, II, 879-894; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. M. Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1997, II, 462-470; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 25-43; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhim), Cidde 1406/1985, IV, 395-420; İbn Berhân, el-Vüṣûl ile’l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 358-370; Üsmendî, Beẕlü’n-naẓar fi’l-uṣûl (M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 573-577; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/1988, II, 527-540; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Kitâbü’l-Fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Abdülfettâh), Beyrut 1406/1986, s. 90, 122, 151-153, 155-156, 169-170; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), II, 100-110; Hindî, Nihâyetü’l-vüṣûl fî dirâyeti’l-uṣûl (nşr. Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf - Sa‘d b. Sâlim es-Süveyh), Mekke 1419/1999, IX, 3883-3921; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIX, 260-280; XX, 202-230, 583-585; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Demmâm 1423, III, 447-574; IV, 5-34; Tâceddin es-Sübkî, Refʿu’l-ḥâcib (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1419/1999, IV, 581-607; İsnevî, Nihâyetü’s-sûl, IV, 613-633; Bâbertî, er-Rudûd ve’n-nuḳūd şerḥu Muḫtaṣarı İbni’l-Ḥâcib (nşr. Terhîb b. Rebîân ed-Devserî), Riyad 1426/2005, II, 702-732; Teftâzânî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Îcî ʿalâ Muḫtaṣari’l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 305-309; a.mlf., Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 218; İbn Ebü’l-İz, el-İttibâʿ (nşr. M. Atâullah Hanîf - Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Amman 1405/1985, tür.yer.; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 270-327; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Beyrut 1403/1983, III, 340-354; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, et-Taḥbîr şerḥu’t-Taḥrîr (nşr. Ahmed b. Muhammed b. Sâlih es-Serrâh), Riyad 1421/2000, VIII, 4011-4094; Molla Gürânî, ed-

Dürerü’l-levâmiʿ fî şerḥi Cemʿi’l-cevâmiʿ (nşr. Saîd b. Gālib Kâmil el-Mecîdî), Medine 1429/2008, IV, 139-161; Süyûtî, er-Red ʿalâ men aḫlede ile’l-arż ve cehile enne’l-ictihâde fî külli ʿaṣrin farż (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, s. 120-147; Muhammed b. Abdülazîm el-Mekkî, el-Ḳavlü’s-sedîd fî baʿżı mesâʾili’l-ictihâd ve’t-taḳlîd (nşr. Câsim el-Yâsîn - Adnân er-Rûmî), Mansûre 1412/1992, tür.yer.; Şürünbülâlî, el-ʿİḳdü’l-ferîd li-beyâni’r-râciḥ mine’l-ḫilâf bi-cevâzi’t-taḳlîd (nşr. M. Ferrûh Sanevber), Beyrut 2007, tür.yer.; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Ḫulâṣatü’t-taḥḳīḳ fî beyâni ḥükmi’t-taḳlîd ve’t-telfîḳ, İstanbul 1978, tür.yer.; Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, Reddü’t-teşdîd fî mesʾeleti’t-taḳlîd (nşr. Abdülmecîd Hayâlî), Beyrut 1422/2001, tür.yer.; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, ʿİḳdü’l-cîd fî aḥkâmi’l-ictihâd ve’t-taḳlîd, Kahire 1368, tür.yer.; Emîr es-San‘ânî, İrşâdü’n-nüḳḳād ilâ teysîri’l-ictihâd (nşr. M. Subhî Hasan Hallâk), Beyrut 1413/1992, tür.yer.; İbn Muammer Hamed b. Nâsır en-Necdî, Risâle fi’l-ictihâd ve’t-taḳlîd (nşr. Avad b. Muhammed el-Karenî), Cidde 1420/2000, tür.yer.; Şevkânî, el-Ḳavlü’l-müfîd fî edilleti’l-ictihâd ve’t-taḳlîd (nşr. Abdurrahman Abdülhâliḳ), Küveyt 1400/1980, tür.yer.; Hasan el-Attâr, Ḥâşiyetü’l-ʿAṭṭâr ʿalâ Cemʿi’l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 432-446; Muhammed b. Ali es-Senû-sî, Îḳāẓü’l-vesnân fi’l-ʿamel bi’l-ḥadîs̱ ve’l-Ḳurʾân, Cezayir 1914, tür.yer.; Sıddîk Hasan Han, el-Ḳavlü’s-sedîd fî edilleti’l-ictihâd ve’t-taḳlîd, Beyrut 2000, tür.yer.; M. Reşîd Rızâ, Muḥâverâtü’l-muṣliḥ ve’l-muḳallid fî mesʾeleti’l-ictihâd ve’t-taḳlîd, Kahire 1324, tür.yer.; Muhammed b. Muhammed ez-Zemzemî el-Gumârî, İʿlâmü’l-fużalâʾ bi-enne fuḳahâʾe’l-muḳallide leysû mine’l-ʿulemâʾ, Tıtvân 1945, tür.yer.; M. Sultân el-Hucendî, Hediyyetü’s-Sulṭân ilâ müslimî bilâdi Yâbân, Kahire 1949, tür.yer.; Abdülhay el-Hasenî, es̱-S̱eḳāfetü’l-İslâmiyye fi’l-Hind (nşr. Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1403/1983, s. 127; İzzeddin Bahrülulûm, et-Taḳlîd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1985, tür.yer.; Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması (haz. Şükrü Özen), İstanbul 1987, tür.yer.; M. İbrâhim el-Hifnâvî, Tebṣîrü’n-nücebâʾ bi-ḥaḳīḳati’l-ictihâd ve’t-taḳlîd ve’t-telfîḳ ve’l-iftâʾ, Kahire 1995, tür.yer.; M. Hıdır eş-Şinkītî, Ḳamʿu ehli’z-zeyġ ve’l-ilḥâd fî taḳlîdi eʾimmeti’l-ictihâd, Kahire 1415/1995, tür.yer.; Abdülcebbâr er-Rifâî, Mevsûʿatü meṣâdiri’n-niẓâmi’l-İslâmî: el-İctihâd ve’t-tecdîd, Kum 1417, tür.yer.; M. Saîd b. Abdurrahman el-Bânî, ʿUmdetü’t-taḥḳīḳ fi’t-taḳlîd ve’t-telfîḳ (nşr. Hasan es-Semâhî Süveydân), Dımaşk 1418/1997, tür.yer.; Bâba b. Şeyh eş-Şinkītî, İrşâdü’l-muḳallidîn ʿinde iḫtilâfi’l-müctehidîn (nşr. Tayyib b. Ömer el-

Cekenî), Beyrut 1418/1997, tür.yer.; Seyyid Rızâ es-Sadr, el-İctihâd ve'l-taḳlîd, Kum 1420, tür.yer.; İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risale (haz. Hayreddin Karaman), İstanbul 2000, tür.yer; M. Hassân İbrâhim Avad, İbn Fûrek ve âs̱ârühü'l-uṣûliyye, Dımaşk 1422/2002, tür.yer.; Bekir Topaloğlu, Emâli Şerhi, İstanbul 2008, s. 95-97; R. Peters, "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", WI, XX (1980), s. 131-145; Taha Jabir Alwani, "Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind", American Journal of Islamic Social Sciences, VIII, Herndon 1991, s. 513-524; Rukayye Tâhâ Câbir Alvânî, "Ẓâhiretü't-taḳlîd fi'l-fikri'l-uṣûlî", el-Müslimü'l-muʿâṣır, XXVIII/109, Kahire 1424/2003, s. 39-78; N. Calder, "Taḳlīd", EI^{2} (İng.), X, 137-138.

Eyyüp Said Kaya

TAKLİD

(التقليد)

Hükümdarın egemenliğinin halife tarafından onaylandığını gösteren belge, tayin menşuru.

Sözlükte “biriktirmek, toplamak; dolamak, eğip bükmek” anlamlarındaki kald kökünden türeyen taklîd “gerdanlık takmak; iş yüklemek ve kılıç kuşatmak” demektir. Büveyhîler’in Bağdat’a hâkimiyetinden sonra Abbâsî halifeleri siyasî iktidarı büyük ölçüde kaybetmiş olsalar da Sünnî İslâm toplumu üzerindeki mânevî nüfuzları devam ediyordu. Bu sebeple siyasal gücü ellerinde bulunduran hükümdarlar tebaaları nezdinde otoritelerine resmiyet kazandırmak amacıyla halifelerden onay almak ihtiyacını duyuyorlardı. Zira Ortaçağ’da geleneğe göre, hilâfete bağlı topraklarda bir sultanın/hükümdarın egemenliğinin meşruiyet kazanması için halife tarafından kendisine o bölgeyi mülk edinme yetkisini içeren bir belge (taklid) yollaması gerekirdi. Taklidin halk üzerinde büyük etkisi vardı. Bu sebeple tahtta hak iddia edenler veya saltanat makamına geçenler halifeye başvurup kendilerine bir taklidin gönderilmesini isterlerdi. Kaynaklarda taklid ve tefvîzle eş anlamlı olarak “ahid (ahidnâme), misal, menşur” kelimeleri de kullanılmıştır. Bu durum aynı zamanda halifelere kaybettikleri siyasî itibarlarını

kısmen de olsa kazanabilme imkânı veriyordu. Hilâl es-Sâbî, Abbâsî Halifesi Tâi‘-Lillâh’ın Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle’ye taklid verilmesi dolayısıyla 367 (977-78) yılında düzenlenen tören, hükümdara verilen lakap, künye ve hil‘atlerle onun halifeye gönderdiği muhteşem hediyeler hakkında ayrıntılı bilgi verir (Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe, s. 100-103).

Daha önce Sâmânîler’e ve Gazneliler’e yollanan belgelerde menşur terimi ön plana çıkmıştı. Sâmânîler’e gönderilen tasdik belgelerinin menşur diye adlandırılması Abbâsîler’le bu devlet arasındaki mevcut durumla ilgilidir. Çünkü Sâmânîler kendilerini emîr olarak isimlendirmekteydi. Dolayısıyla hükümdarlıkla ilgili bütün yetkileri ellerinde bulundurmalarına rağmen

halife tarafından kendilerine yollanan hâkimiyet belgeleri kaynaklarda valilere ya da tâbi hükümdarlara gönderilen menşur adıyla verilmiştir. Gazneli Mahmud'dan itibaren sultan unvanını kullanan, doğuda Sâmânî siyasî mirasının temsilcisi sayılabilecek Gazneli hükümdarların halifelikle ilişkileri de aynı şekilde gelişti. Gazneli Mahmud, 404'te (1013-14) Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'tan başta Horasan olmak üzere idaresindeki topraklarda hâkimiyetini tasdik eden bir menşur ve ahid (ahidnâme) istedi. Halife de ona menşur ve ahidnâme gönderdi ve kendisine Nizâmeddin lakabını verdi (İbnü'l-Esîr, IX, 244).

Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh, Allah'ın kendisine verdiği bütün ülkelerin idaresini Sultan Tuğrul Bey'e bıraktığına dair bir ahidnâme hazırlattı ve düzenlenen törende sultana bu ahidnâmeyle birlikte çeşitli hil'atler, ayrıca Melikü'l-Meşrik ve'l-Mağrib unvanı verildi (Zilkade 449/Ocak 1058) (İbnü'l-Esîr, IX, 634). Sultan Alparslan'ın elçileri de Bağdat'a giderek Halife Kāim-Biemrillâh'tan Alparslan'ın hükümdarlığının onaylanmasını istedi. Halife bu isteği kabul edip o sırada Azerbaycan'da bulunan sultana taklid ve hil'atler yolladı (a.g.e., X, 35). Sultan Berkyaruk için hazırlanan taklid 487 Muharreminde (Ocak-Şubat 1094) Halife Muktedî-Biemrillâh'a arzedildi; halife de taklidi imzalayıp Sultan Berkyaruk'un hükümdarlığını tasdik etti (a.g.e., X, 229). Selçuklu dönemine ait münşeat mecmualarında taklid kelimesi "hâkimiyet yetkisi verme" anlamında kullanıldığı gibi kadılık, şahnelik ve nâiblik gibi makamlara yapılan tayinler için de kullanılmıştır. Müntecebüddin Bedî'in ʿAtebetü'l-ketebe'sindeki otuz altı belgenin on üçü taklid, sekizi tefvîz, sekizi menşur, biri misal kelimeleriyle ifade edilmiştir. Sekiz belgeden ikisinde menşurdan hemen sonra taklid (menşûr-ı taklîd-i amel-i Merv be-niyâbet-i dîvân), birinde ise tefvîz (menşûr-ı tefvîz-i şihnegī-yi Türkmânân) gelmektedir (Kurpalidis, s. 33-34). Anadolu Selçukluları hakkında bilgi veren İbn Bîbî, gerek I. İzzeddin Keykâvus gerekse I. Alâeddin Keykubad'a Halife Nâsır-Lidînillâh tarafından yollanan onay belgesi için "menşûr-ı saltanat" tabirini kullanmıştır (el-Evâmirü'l-Alâiyye, I, 175-180, 248-253).

Fâtımîler'de vezir ve kadı tayinlerinde verilen belgeye de taklid denilmekteydi. Şîrkûh'un ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin vezirlik taklidi Halife Âdıd-Lidînillâh adına Kādî el-Fâzıl tarafından yazılmıştı. Zengîler ve Eyyûbîler'de de taklid hükümdarın saltanatını onaylayan belgeydi. Abbâsî

Halifesi Müstazî-Biemrillâh, 567 (1171-72) yılında elçisi İmâdüddin Sandal vasıtasıyla gönderdiği taklidle ve hükümdarlık alâmetleriyle Nûreddin Mahmud Zengî'nin Suriye ve Mısır'daki hâkimiyetini onayladı. Nûreddin Mahmud'un ölümünden (1174) sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî de Halife Müstazî'den Nûreddin Mahmud'un vârisi sayılmasını istedi. Bunun üzerine halife kendisine bir taklidle (temliknâme) hükümdarlık alâmetleri yolladı. Selâhaddîn-i Eyyûbî ancak bundan sonra istiklâlini ilân etti ve kendi adına hutbe okutup para bastırdı.

Taklid hükümdarların isteği üzerine gönderilirdi. Hükümdar ve halife değişimlerinde daha önce verilen taklid yenilenirdi. Taklidle birlikte hükümdara yollanacak diğer hediyeler devlet erkânı ve bazan halkın da katıldığı bir törenle elçiye teslim edilirdi. Halife tarafından yazılan taklidin, gönderildiği hükümdarın huzurunda okunması sırasında da belli bir merasim yapılırdı. Halifenin elçisi hükümdar ve maiyeti tarafından resmî törenle karşılanır, taklidle birlikte gönderilen hediyeler merasimle giydirildikten sonra üzerine paralar saçılırdı. Bu hediyeler arasında sancak, tabl, kılıç vb. silâhlar, özel eyerli bir at, gāşiye, tavk, bazan taç ve tahttan başka hükümdarla halifenin adının yazılı olduğu hil'atler ve alem bulunurdu. Ardından hükümdar, halifenin hediyeleri üzerinde bulunduğu halde saraydan çıkıp kısa bir gezinti yapardı. Daha sonra yüksek rütbeli bir görevli halifenin taklidini okurdu.

Memlük Sultanı Baybars da Mısır'daki Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'tan bir taklid almıştı. Ancak Baybars'ın amacı, halifeye eski konumunu iade etmekten ziyade yeni kurulan Memlük hâkimiyetine yasal bir zemin hazırlamak ve Moğollar'a karşı Abbâsîler'in dinî nüfuzunu kullanmaktı. Dolayısıyla Memlükler'in himayesinde olan Mısır'daki Abbâsî halifeleri, dinî bir onay mercii ve hükümdarın tahta çıkışında görevli bir protokol memurundan öteye gidemedi. Paralardan isimleri kaldırıldı. Bu yüzden Kalavun örneğinde görüldüğü gibi hükümdarlar bazan taklid isteme hususunda ısrarcı olmazdı. Hatta halifelerin tekelindeki taklid gönderme imtiyazı bile ellerinden alındı. Memlük hükümdarları Şam nâiblerine taklîd-i şerif denilen bir belge göndermeye başladı. İlhanlılar'da taklid "tayin menşuru" anlamında kullanılmıştır. Seyfeddin Kıpçak el-Mansûrî'nin Gāzân Han tarafından Şam vilâyetinin idaresine memur edildiğine dair Cemâziyelevvel 699 (Şubat 1300) tarihli bir taklid günümüze ulaşmıştır

(Özgüdenli, s. 8).

Hindistan’da hüküm süren Delhi sultanları kuruluş yıllarından itibaren iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla Abbâsî halifelerinden onay alma geleneğini devam ettirdiler. Halifenin verdiği unvan ve lakapları kullanıp adını hutbelerde kendi adlarından önce okuttular. Şemseddin İltutmış, Abbâsî halifelerinden menşur ve hil‘at alan ilk Delhi sultanıdır. Halacîler’den Alâeddin Muhammed Şah ve Kutbüddin Mübârek Şah son Abbâsî halifesi Müsta‘sım-Billâh’ın Moğollar tarafından öldürülmesinin ardından halifeden onay alma âdetinden vazgeçtiler (Kortel, s. 22-23). Sultan Muhammed Şah Tuğluk ve Sultan Fîrûz-şah Tuğluk ise Mısır Abbâsî halifelerinden menşur aldılar (a.g.e., s. 199).

BİBLİYOGRAFYA

Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ḫilâ-fe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 100-103; Müntecebüddin Bedî‘, ʿAtebetü’l-ketebe (nşr. M. Kazvînî), Tahran 1329, tür.yer.; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 280, 502; VIII, 5; IX, 244, 634; X, 35, 90, 155, 229, 296; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 25-26, 114-115, 159; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 175-180, 248-253; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 85, 111-112, 115-117, 119, 147, 158; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), V, 451-452; IX, 80-98, 159-160, 398-405; X, 80-90, 99-116, 120-128, 135-144, 145-152; XIII, 157-159, 230-238; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I, 449-451, 477; III, 969-971, 1013-1015; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I/1, s. 474; III, 65, 215-216; IV, 287; Abdülkerim Özaydın,

Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 144-148; a.mlf., “Menşur”, DİA, XXIX, 148-149; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 54, 75-76; Samira Kortantamer, Bahri Memluklar’da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler, İzmir 1993, s. 69-78, 139-154; Ramazan Şeşen,

Selâhaddin Eyyûbi ve Devri, İstanbul 2000, s. 65, 74, 77, 88-89, 235-238, 251; a.mlf., Sultan Baybars ve Devri (1260-1277), İstanbul 2009, s. 254, 277-279; Emine Uyumaz, Sultan I. Alâeddîn Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237), Ankara 2003, s. 79-84; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilat (1200-1414), Ankara 2006, s. 22-23, 199, 207; G. M. Kurpalidis, Büyük Selçuklu Devleti'nin İdarî Sosyal ve Ekonomik Tarihi (trc. İlyas Kamalov), İstanbul 2007, s. 33-34; Erdoğan Merçil, Selçuklularda Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007, s. 30-44; a.mlf., "Menşur", DİA, XXIX, 149-150; Osmangazi Özgüdenli, Gazan Han ve Reformları (1295/1304), İstanbul 2009, s. 8-9, 149, 258.

Aydın Usta

TAKLÎL

(التقليل)

İmâlede feth-i mutavassıtla imâle-i kübrâ arasındaki imâle-i suğrâ veya beyne beyne de denilen seslendirme

(bk. İMÂLE).

TAKMA AD

(bk. MÜSTEAR İSİM).

TAKRÎB

(التقريب)

Kıraat ilminin öğretiminde imamların râvilerini ve râvilerin tariklerini iki ile sınırlamak suretiyle uyguladıkları kıraat usulleri

(bk. KIRAAT).

et-TAKRÎB

(bk. el-MUHTASAR).

et-TAKRÎB ve’t-TEYSÎR

(التقريب والتيسير)

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin Mukaddime adlı kitabına Nevevî’nin (ö. 676/1277) yazdığı İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ adlı muhtasarın yine Nevevî tarafından yapılan ihtisarı

(bk. MUKADDİMETÜ İBNİ’s-SALÂH).

TAKRÎBÜ'l-MEZÂHİB

(تقريب المذاهب)

İslâm mezheplerinin ve özellikle Ehl-i sünnet ile Şîa'nın ortak amaçlar etrafında hareket etmesi anlamında bir tabir.

Sözlükte "yaklaşmak" anlamındaki kurb (karâbet) kökünden türeyen takrîble (yaklaştırmak) mezheb kelimesinin çoğulu olan mezâhibden oluşan terkip "itikadî mezheplerin birbirine yaklaştırılması" demektir. Terimleşme sürecine yeni giren bu tabirle daha çok Ehl-i sünnet ile Şîa'nın birbiri hakkında doğru bilgi edinmesi, olumsuz düşünce ve değerlendirmelerden uzak durması, ortak amaçlar etrafında birlikte hareket etmesi kastedilmektedir. Bazan aynı anlamda "vahdet-i İslâmiyye" terkibi veya kısaca "vahdet" kelimesi de kullanılır.

İslâmiyet Allah'ın birliğine büyük önem verdiği gibi müslümanların inanç, ibadet ve sosyal hayatta ayrılığa düşmemelerinede vurgu yapmıştır. Ancak genelde insanların farklı eğilim, mizaç, eğitim ve birikime sahip olması, ayrıca İslâm'ın fikir hürriyetine önem vermesi, nasların farklı yorumlara elverişli bulunması, siyasal faktörler ve sosyokültürel etkenlerle İslâm tarihinde değişik anlayışlar ortaya çıkmış, bunlar zamanla gruplaşarak mezhepler teşekkül etmiştir. Esasen din, özellikle de İslâmiyet ferdi ve toplumu hemen her yönüyle kapsayan bir sistem olmanın yanında duyular âlemiyle duyu ötesi gayb dünyasına yönelik açıklamalarda bulunur ve kişinin iç dünyasını etkiler; bu sebeple onun bazılarınca istismar edilmesi bir yana samimi şekilde anlaşılıp yaşanması da kaçınılmaz farklılıklar meydana getirir. Bu çerçevede erken dönemlerden itibaren inanç alanındaki ihtilâflardan itikadî, amelî alandaki farklılıklardan fıkhî, politik gelişmelerden siyasî mezhepler doğmuş, siyasî mezhepler dinin hem inanç hem amel yönüyle ilgili anlayışlar geliştirdiğinden bunlar aynı zamanda itikadî ve fıkhî karakter kazanmıştır.

Bazı araştırmalarda mezheplerin bir bakıma düşünce ekolleri özelliği taşıdığı ifade edilmekle birlikte gerek itikadî ve fıkhî gerekse siyasî

mezheplerden her biri kendini doğru kabul etmiş, diğer mezhepler hakkında yer yer katı tavırlar geliştirmiştir. Bazı istisnalar dışında İslâm tarihinde mezhep ihtilâfları silâhlı mücadelelere yol açmamış, fikrî düzeyde kalmıştır. Çok az taraftarı bulunan aşırı fırkalar bir yana (bk. GĀLİYYE) her mezhep kendi görüşlerini naslarla temellendirmeye çalışmış, karşı mezheplerin görüşlerini delillere dayanarak eleştirmiştir. Başta Kaderiyye ve Mu‘tezile olmak üzere kelâm mezhepleri Ehl-i sünnet'in kelâm ekollerinin ortaya çıkmasından sonra zayıflamış, zamanla tarihe karışmış, böylece Ehl-i sünnet kendi içindeki kelâm ekolleriyle müslümanların çoğunluğunu oluşturmuştur. Bunun yanında fıkıh alanında bazı mezhepler zuhur etmişse de zaman içinde Hanefîlik, Şâfiîlik, Hanbelîlik ve Mâlikîlik dışında kalanlar tarih sahnesinden çekilmiştir. Siyasî mezheplerden Hâricîlik birkaç asır hareketli dönemler geçirmiş, birçok kola ayrılmış, bunlardan İbâzıyye dışındakiler aynı âkıbete uğramış, İbâzıyye de katı düşüncelerini terkedip yaygın İslâmî yapıya yaklaşmıştır. Geride Ehl-i sünnet ile en büyük azınlığı oluşturan Şîa kalmıştır. Dolayısıyla takrib temelde bu iki mezhep arasındaki yakınlaşma çabalarını ifade etmek için kullanılmıştır.

Takrîbü'l-mezâhib yakın dönemde ortaya çıkan bir tabir olmakla birlikte Sünnî-Şiî yakınlaşması çabalarına yönelik faaliyetlerin çok daha erken tarihlerde başladığını belirtmek gerekir. Nâsır b. Abdullah Ali el-Gıfârî, kaynaklardaki bazı kayıtlardan hareketle bunun V. (XI.) yüzyıla kadar götürülebileceğini söyler. Meselâ 437 (1046) yılında Bağdat'ta Sünnîler'le Şiîler yahudilere karşı ortak bir mücadeleye girişmiş, bu münasebetle 442'de (1051) aralarında ciddi yakınlaşma meydana gelmiş, Sünnîler Hz. Ali ve Hüseyin'in kabirlerini ziyarete başlamış, Şiîler de Sünnîler'in camilerinde namaz kılmış, ashaba dil uzatmaktan vazgeçmiştir. Aynı dönemde Şîa'nın önemli âlimlerinden Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tefsîrü't-tibyân adlı eserinde âyetleri her iki mezhebe ait rivayetlerle yorumlamış, VI. (XII.) yüzyılda yine Şiî müfessirlerinden Tabersî Mecmaʿu'l-beyân'da Tûsî'yi izlemiş ve yakınlaşmayı çağrıştıran faaliyetlerin öncüsü kabul edilmiştir (Mesʾeletü't-taḳrîb, II, 148-151). Devrin tarihî ve sosyal şartlarıyla açıklanabilecek olan bu küçük çaplı faaliyetler dikkate alınmazsa söz konusu alanda ilk ciddi teşebbüsler Nâdir Şah zamanında (1736-1747) gerçekleşmiştir. İran'da Safevî hânedanlığına son verip Avşarlılar hânedanlığını kuran Nâdir Şah, müslümanlar arasında yer yer büyük

çekişmelere yol açan aşırı Şiî anlayışlarının terkedilip mutedil Ca‘ferîliğin benimsenmesi için gayret göstermiştir. Osmanlılar’la

yaptığı barış görüşmelerinde Ca‘ferî mezhebinin beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesini isteyen Nâdir Şah, Kâbe’de Ca‘ferîler adına bir rüknün açılmasını ve İranlı hacılar için hac emîri tayin edilmesini istemiştir. Uzun müzakerelerden sonra Osmanlılar, şer‘î ve siyasî düşünceler çerçevesinde Ca‘ferîliğin İran’a ait bir mezhep kabul edilebileceğini, beşinci mezhep diye benimsenmesinin mümkün görülmediğini bildirmiş, ancak İranlı hacılar için hac emîri tayin etmekte sakınca görmemiştir. Nâdir Şah mezhep ihtilâflarının sosyal hayatı olumsuz yönde etkilemesi, özellikle mezhep mensuplarının birbiri hakkında tekfire varan suçlamalarda bulunması karşısında bu alanda yeni çalışmalar yapmanın gerektiğini düşünmüş, bu amaçla iki tarafın âlimlerini bir araya getirerek Necef’te bir toplantı düzenlemiştir (1159/1746). Ehl-i sünnet adına toplantıya katılan Ebü’l-Berekât Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî tarafından daha sonra kitap haline getirilen bu toplantıdaki müzakerelerde (Müʾtemerü’n-Necef, Muhibbüddin el-Hatîb, el-Ḫuṭûṭu’l-ʿarîza, Kahire ts. içinde; trc. Mustafa Çağrıcı, “Sünnî-Şiî İttifakına Doğru”, Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981 içinde, s. 317-349) hilâfet meselesi ve Şîa’nın ashaba dil uzatması gibi temel konularda uzun tartışmalar yapılmış, sonuçta bir mutabakat metni ortaya çıkmıştır. Bu metinde Şiîler’in başta ilk üç halife ve Hz. Âişe olmak üzere ashaba dil uzatmamaları, Sünnîler’in de Şîa’yı İslâm dairesi içinde görmeleri hususu karara bağlanmıştır (geniş bilgi için bk. Saim Arı, Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nâdir Şah-I. Mahmûd Dönemi Ehl-i Sünnet-Şiî Diyaloğu, doktora tezi, 2001, Harran Üniversitesi). Ancak bu çaba belli ölçüde yarar sağlamışsa da çok geçmeden etkisini kaybetmiştir.

XIX. yüzyılda İslâm dünyasının hemen her alanda görülen bozulma, bazı âlim ve fikir adamlarını bunun sebeplerinden biri olarak görülen mezhep ihtilâflarını azaltıp müslümanlar arasında dayanışmayı sağlamak amacıyla teşebbüse geçmeye sevketmiş, XX. yüzyılda özellikle I. Dünya Savaşı’nın ardından müslüman toplumların karşılaştığı siyasal ve ekonomik problemler bu çabaları kurumsal niteliğe dönüştürme ihtiyacını doğurmuştur. Bireysel etkinlikler çerçevesinde Ehl-i sünnet’ten Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Mustafa es-Sibâî, Mûsâ Cârullah; Şiî dünyasından Muhammed b. Muhammed Mehdî el-Hâlisî, Şerefeddin el-Âmilî gibi şahsiyetler öne

çıkmıştır. 1937'de Mısır'da Cemâatü'l-uhuvveti'l-İslâmiyye ve 1947'de yine Mısır'da Dârü'l-insâf adlı kurumlar başarılı olamayarak faaliyetlerini sona erdirmiştir (bunlarla ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Gıfârî, II, 171-173, 191-218). Muhammed Takī el-Kummî adlı İranlı bir âlim 1945'lerde Kahire'ye gidip Ezher Üniversitesi hocalarıyla görüşmüş, bazı Sünnî âlimlerle Yemen'den Zeydî âlimlerin desteğini alarak Cemâatü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye (Takrîbü'l-mezâhib) adlı kurumu tesis etmiştir. Bu kurum amacını İslâmî grupların ortak noktalarını vurgulama, İslâmiyet'in genel esaslarını çeşitli dillerde yayımlayıp toplumların ihtiyacını karşılama, müslümanlar arasındaki sevgi ve dayanışma bağlarını güçlendirme şeklinde ifade etmiştir. Söz konusu kurum başlıca üç faaliyet gerçekleştirmiştir. a) Risâletü'l-İslâm adlı derginin neşri. Üç aylık periyotlarla 1949'da yayın hayatına başlayan dergide Sünnî, İsnâaşerî ve Zeydî âlimlerinin genellikle takrib nitelikli yazılarına yer verilmiş, söz konusu derginin yayın hayatı 1972 yılına kadar devam etmiştir. b) Bazı kaynakların neşri. Kurum, mezhep mensuplarının birbirleri hakkında doğru bilgiye sahip olması amacıyla bazı eserleri neşretmeye karar vermiş, ancak uygulamada daha çok Şîa eserlerinin neşri gerçekleşmiştir (bu eserlerin isimleri için bk. a.g.e., II, 176). c) Ca'ferî fıkhı ile amel etmenin geçerliliğine dair fetva. Kurumun önemli simalarından olan Ezher Üniversitesi rektörü Mahmûd Şeltût, 1959 yılında Ehl-i sünnet mensuplarının diğer fıkhî mezhepler gibi Ca'ferî mezhebinin ictihadlarıyla da amel edebileceğini belirten bir fetva yayımlamıştır (bk. bibl.). Başlangıçta İslâm dünyasında ilgi gören bu kurum zamanla zayıflamış, özellikle Sün-nî üyeler, Şiîler'in samimiyeti konusunda ciddi şüpheleri olduğunu ifade ederek kurumla temaslarını kesmiş, nihayet kurum 1972'den sonra fonksiyonunu yitirmiştir (geniş bilgi için bk. Üzüm, sy. 2 [1998], s. 171-185).

Takrîbü'l-mezâhibin faaliyetlerinden sonra İran'da Humeynî liderliğinde gerçekleştirilen devrimin ardından Şiîlik devletleştirilmiş ve yönetim, İslâm ülkelerinde olumlu yankılar elde etmek ve Batı dünyasının tepkilerine karşı destek bulmak amacıyla takrib çalışmalarına yeniden başlamıştır. Humeynî'den sonra en büyük dinî merci olarak rehberiyyet makamına gelen Hameney, 1990 yılında el-Mecmau'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye adıyla bir kuruluş tesis etmiştir. Bu kuruluş halen Tahran'da faaliyetlerini sürdürmektedir. Söz konusu kuruluşun temel

ilkeleri Allah’ın birliğine, Hz. Muhammed’in nübüvvetine ve âhirete inanan, namaz, oruç, hac ve zekâtın farziyetini benimseyen herkesin müslüman olduğunu, bütün müslümanların tek bir ümmet teşkil ettiğini kabul etmek, dine ait fer‘î konulardaki ihtilâfları tabii görmek ve bunu düşmanlık sebebi saymamak, mezhep mensuplarının birbirini daha iyi tanımasına katkı sağlamak ve gerektiğinde İslâm düşmanlarına karşı ortak mücadele yürütmek şeklinde belirlenmiştir (M. Hasan Teberreiyan, s. 53-56). Kurumun bazı faaliyetleri şöylece sıralanabilir: a) 12-17 Rebîülevvel günlerini vahdet haftası olarak kutlamak, bu münasebetle çeşitli etkinliklerde bulunup takrib (vahdet) bilincini güçlendirmek; b) İslâm dünyasının çeşitli merkezlerinde uluslararası düzeyde vahdet ve takrib toplantıları yapmak (bu çerçevede İran’dan başka Katar, Pakistan, Endonezya ve Türkiye dahil olmak üzere bazı ülkelerde toplantılar düzenlenmiştir); c) Bir araştırma merkezi kurup İslâm mezhepleriyle ilgili mukayeseli çalışmalar yapmak. Bu amaçla İran’da tesis edilen ilmî bir merkez tefsir, hadis, fıkıh ve vahdet konularında eserler neşretmiştir (geniş bilgi için bk. M. Mehdî Necef, s. 10-72). Mecmau’t-takrîb’in Farsça’dan başka Arapça, İngilizce, Urduca ve Türkçe dahil birçok dilde web sitesi (www.taghrib.org), S̱eḳāfetü’l-İslâm adıyla aylık bir dergisi ve ilmî toplantılarda sunulan tebliğlerin basımından meydana gelen yayınları bulunmaktadır.

Takrib nitelikli çalışmalar çerçevesinde konuyla ilgilenen âlimler önemli değerlendirmeler ortaya koymuş olup başlıcaları şöylece özetlenebilir: a) Kur’ân-ı Kerîm’de müslümanları ayrılıktan sakınmaya ve birlik içinde bulunmaya davet eden âyetler (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/103; el-Enfâl 8/46) takribin ve bu uğurda çalışmanın önemini vurgulamaktadır. b) Mezhepler beşerî teşekküller niteliği taşıdığından hiçbir zaman din yerine konamaz. Nitekim Hz. Peygamber’in ve ashabının mezhebi olmamıştır. c) Tarihî bir gerçek olarak ortaya çıkan mezheplerin tabii karşılanması ve mezhep taassubundan kaçınılması gerekmektedir. d) İslâmiyet’in inanç esasları ve temel ibadetleri Kur’an’da ve sahih hadislerde ortaya konmuştur. Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilâflarda âyetlerde belirtildiği gibi (en-Nisâ 4/59) Allah’ın ve resulünün hakemliğine başvurulmalıdır. Kur’an’ın hemen başında insanları kurtuluşa ulaştıracak hususlar açıkça belirtilmiştir. Buna göre gayba iman eden, namaz

kılan, Allah'ın lutfettiği imkânlardan başkalarını faydalandıran, Hz. Muhammed'e ve önceki peygamberlere indirilen vahiylere inanan, âhiret gününü benimseyen kimseler hidayet üzeredir ve kurtuluşa erecektir (el-Bakara 2/3-5). e) Mezheplerin ortak kabulleri farklı noktalarıyla kıyaslanamayacak kadar çoktur. f) Mezhepler birbirleri hakkında eksik, yanlış veya tarafgir bilgiler ortaya koymamalı, bir mezhebe ait temel görüşler dışında o mezhebe mensup birinin özel anlayışı mezhebe mal edilmemelidir. g) Mezhep mensupları birbirlerini karalayıcı tutum ve davranışlardan uzak durmalı, özellikle tekfirden şiddetle kaçınmalıdır. h) Ehl-i sünnet mensupları mutedil Şîa ile Gāliyye'ye mensup Şîa'yı bir tutmamalı, İmâmiyye Şîası ile aralarındaki ortak yönleri dikkate almalı, Şîa da takıyye kuşkusuna yol açacak tutumlardan sakınmalı, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de övülen sahâbeye karşı tutumlarını gözden geçirmelidir. i) Uzlaşma kültürünün giderek yayıldığı, insanlığın ortak problemlerine karşı farklı din mensuplarıyla olumlu ilişkilerin geliştirildiği günümüz dünyasında İslâm mezhepleri mensupları ana kimliğin İslâm olduğunu göz ardı etmemeli, birbirlerine karşı anlayış ve dayanışma içinde bulunmalıdır (Desûkī, s. 39-60; Kırbaşoğlu, s. 150-157; Ünal, XXV [2007], s. 31-42).

BİBLİYOGRAFYA

Hamid Enayet, Modern Islamic Political Thought, London 1982, tür.yer.; Nâsır b. Abdullah Ali el-Gıfârî, Mesʾeletü't-taḳrîb, Riyad 1413/1992, II, 148-151, 171-173, 176, 191-218; M. Cevâd Mağniyye, "el-Uṣûlü'ṡ-ṡelâṡe ve'l-uḫuvve fi'd-dîn", Mesʾeletü't-taḳrîb beyne'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye (nşr. Abdullah el-Alâilî), Beyrut 1415/1994, s. 125-128; M. Abdullah M. Muhâmî, "Meʿâlimü't-taḳrîb", a.e., s. 161-207; M. Sâlih el-Hâirî el-Mâzenderânî, "Minhâc ʿamelî li't-taḳrîb", a.e., s. 209-237; Muhammed ed-Desûkī, "Menhecü't-teḳārüb beyne'l-meẕâhibi'l-fıḳhiyye min ecli'l-vaḥdeti'l-İslâmiyye", ʿAlâ Ḍurûbi't-taḳrîb beyne'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye, Beyrut 1415/1994, s. 5-60; Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, "et-Teḳārüb beyne'l-meẕâhibi'l-İslâmiyyeti'l-kelâmiyye", a.e., s. 61-87; Züheyr eş-Şâvîş, "es-Sünne ve mevâzînü ve meʿâyîrü'l-Kütübi's-sitte ve'l-uṣûli'l-erbaʿa ve mecâlü't-taḳrîb", Nidâʾü'l-vaḥde (nşr. M. Saîd Muizzüddin),

Kum 1418, s. 367-409; Abdülcebbâr Şirâre, “er-Rivâyâtü’l-müştereke fî erkâni’l-İslâm ve devrü’l-iltizâm bihâ fi’l-vaḥdeti’l-İslâmiyye”, a.e., s. 411-432; M. Mehdî Necef, Maʿa’l-mecmaʿi’l-ʿâlemî beyne’l-meẕâhibi’l-İslâmiyye, Kum 1423, s. 10-72; M. Hasan Teberreiyan, “Takrîbü’l-mezâhib Stratejisi”, Uluslararası Fikirde Uzlaşı Eylemde Birlik Sempozyumu, İstanbul 2007, s. 52-59; Hayri Kırbaşoğlu, “Mezhepler Arası Yakınlaşmadan İslâm Dünyasının Birliğine”, a.e., s. 150-157; “Mine’l-ḳānûni’l-esâsî li-cemâʿati’t-taḳrîb”, Risâletü’l-İslâm, I, Kahire 1368/1949, s. 8; Mahmûd Şeltût, “Fetvâ târîḫiyye”, Risâletü’t-taḳrîb, XI, Kahire 1378/1959, s. 227; İlyas Üzüm, “Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü’t-takrîb Tecrübesi”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 171-185; A. Bülent Ünal, “İtikadî ve Siyasî İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülahazalar”, DÜİFD, XXV (2007), s. 31-42; W. Ende, “Taḳrīb”, EI^2 (İng.), X, 139-140.

İlyas Üzüm

TAKRÎBÜ’n-NEŞR

(تقريب النشر)

İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) kırâat-i aşereye dair en-Neşr adlı eserinin müellif tarafından yapılan muhtasarı

(bk. en-NEŞR).

TAKRİR

(التقرير)

Sünnetin kısımlarından biri, Hz. Peygamber'in onayları.

Sözlükte "bir şeyi bir yere yerleştirmek; istikrar bulmak, sakinleşmek; gerçeği kabul etmek; bir söze açıklık getirmek" anlamlarındaki takrîr (ikrâr) kelimesini terim olarak Hâris el-Muhâsibî, "Hz. Peygamber'in sahâbeden birini veya birkaçını farz ibadetleri ya da helâl-haramlarla ilgili bir şeyi yaparken görmesi yahut aynı konularda kendisine bir haber verilmesi durumunda bundan nehyetmemesi" şeklinde tanımlamıştır (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 201). Daha sonraki âlimler kapsamı geniş tutmuş ve takriri, Resûl-i Ekrem'in huzurunda bir sözün söylenmesi veya bir fiilin gerçekleştirilmesi yahut onun görmediği yerde yapılan bir şeyin kendisine bildirilmesi durumunda onun bu sözü veya fiili yahut başka bir yerde yapılıp da kendisine aktarılan şeyi onaylaması, yani yasaklamaması yahut bu şeyin başka türlü yapılsa daha güzel olacağını söylememesi diye ifade etmişlerdir (Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 97).

Takriri Hz. Peygamber'in bir şeyi engellemeyi terketmesi diye anlayan bazı âlimler, terkin de fiil olduğu gerekçesiyle takrirî sünneti fiilî sünnet kapsamında incelemişlerse de Resûlullah'ın fiilinden ve mutlak terkinden ayrı olduğunu söyleyerek onu sünnetin müstakil bir kısmı şeklinde ele alanlar da vardır. Meselâ Hâris el-Muhâsibî'nin sünneti kavil, fiil, takrir ve Resûl-i Ekrem'in bir fiil veya terkinden (bir şeyi yapması veya hiç yapmamasından) sahâbenin anladığı maksat olarak dörde ayırdığı belirtilmekte (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 213), Alâî takrirî sünnetin kavlî ve fiilî sünnetle çelişmesine ayrı bir başlık açmakta (Tafṣîlü'l-icmâl, s. 189 vd.), İbn Hacer el-Askalânî ise takririn tek başına hüküm vazetmeye yeterli, delil olarak alınmaya elverişli ve diğer delillerle eşdeğer kabul edilebilecek konumda olduğunu, hükmü takrirle belirlenmiş bir meselede muarız delilin bulunmasının takriri göz ardı etmeyi gerektirmediğini söylemektedir (Fetḥu'l-bârî, IV, 432). Allah'ın emirlerini beyanla mükellef olan Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri gibi takrirleri de birer beyan sayılmış, normal

şartlarda sâkite bir söz isnad edilemediği halde (Mecelle, md. 67) teşrîî vazifesi itibariyle diğer insanlardan farklı bir konumda bulunan Resûl-i Ekrem'in onayına da hüküm bina edilmiştir. Usûl-i fıkıhta yerleşik kural gereği şer'î bir hükmün açıklanması o hükme ihtiyaç duyulduğu andan sonraya bırakılamaz (Gazzâlî, III, 65) ve beyana ihtiyaç duyulduğu anda susmak da beyan olduğundan (Mecelle, md. 67) takrire konu olan söz veya eylemin gerçekleştiği anda bunların hükmünü bilmeye duyulan ihtiyacın artık kesin biçimde ortaya çıktığı ve onu bir beyan vasıtası haline getirdiği kabul edilmiştir.

Fıkıh usulü âlimlerinin çoğunluğuna göre takririn hüccet oluşunun en önemli gerekçesi Resûlullah'ın kötülükleri engelleme (nehiy ani'l-münker) görevidir (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, I, 127-128). Günahların dünyada hemen cezalandırılmamasını bunların Allah tarafından onaylandığı şeklinde yorumlamak ve Allah'ın takririnden bahsetmek mümkün değilken Hz. Peygamber'in takririnin hüccet sayılmasının sebebi, huzurunda işlenen sakıncalı bir davranışı gören üçüncü kişilerin bundan Resûl-i Ekrem'in o davranışı onayladığı anlamını çıkarması ihtimalidir. İsmet sıfatını haiz olan Resûlullah'ın kötülük karşısında sessiz kalması düşünülemediğinden onun gördüğü veya bildiği halde karşı çıkmadığı hususlarda sakınca bulunmadığı hükmüne varılmıştır (Ebû Ali Hasan b. Şihâb el-Ukberî, s. 59-60). Hz. Peygamber'in takririne konu olmuş bir meselede sahâbenin ayrıca soru sorma ihtiyacı hissetmemesi (İbn Hacer, IV, 431), herkes tarafından hüccet sayılmamakla birlikte usûl-i fıkıh kitaplarında sahâbe, tâbiîn, müctehid ve müftü takrirlerinden bahsedilmesi gibi hususlar da Resûl-i Ekrem'in takririnin öncelikle delil olduğunu göstermektedir. Resûlullah'ın duyduğu bir söz veya karşılaştığı bir olay hakkında vahiy beklemesi, o an için engelleyecek veya karşı çıkacak durumda bulunmaması yahut daha önce hakkında hüküm verilmiş bir mesele olması gibi

sebeplerle sükût etmesinin takrir sayılmayacağı söylenmişse de bu itirazlar genelde kabul görmemiştir (Abdülazîz el-Buhârî, III, 287-288).

Takririn delil değeri taşıyabilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Buna göre takrir konusu Hz. Peygamber'in mâlûmu olmalı, bilemeyeceği derecede gizlice işlenen, başka bir şeyle meşgulken gerçekleşip de farkına varmadığı şeylerde yahut bilgisinin bulunmadığı dünyevî meselelerde

olmamalıdır (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 561; Fahreddin er-Râzî, IV, 285-286; Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 204-205). Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra sahâbeden nakledilen, "Hz. Peygamber döneminde şöyle davranırdı/davranırdık" gibi ifadeler yapılan davranışın tekerrür ettiğini ve yaygınlık kazandığını gösterdiğinden Resûlullah'ın mâlûmu sayılıp merfû-takrirî sünnet kapsamında değerlendirilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 203). Hz. Peygamber'in Mekke dönemi boyunca ve Medine döneminin ilk yıllarında sakıncalı davranışları engelleyebilecek güçte olmadığı ve can güvenliğinden endişe ettiği için sustuğu durumların takrir sayılmayacağı ileri sürülmüşse de Allah'ın onu koruyacağını ifade eden âyetler çerçevesinde (el-Mâide 5/67; el-Hicr 15/95) buna itiraz edilmiştir. İslâm akaidine ters düşmeyen bazı sözleri takrir edilen gayri müslimler bulunmakla birlikte (Buhârî, "Cenâ᾽iz", 86; "Tefsîr" [Zümer], 2; "Tevḥîd", 19) bunlar emsal teşkil etmemiş, takriri onaylanan kişinin müslüman olması gerektiği çoğunluk tarafından şart kabul edilmiştir. Zira gayri müslimlerin söz, fiil veya ibadetlerine Hz. Peygamber'in her defasında karşı çıkmaması onun bunları onayladığı anlamına gelmez. Sözü veya fiili takrir edilen kişinin kendisi sorumluluk taşımasa da diğer insanlara örnek teşkil edeceğinden hareketle mükellef olmasına gerek bulunmadığı söylenmiştir (Bennânî, II, 95). Sakıncalı bir davranışı işlediği için önceden uyarılan kişinin bu davranışını tekrarlaması halinde yeniden uyarılmasına gerek olmadığı belirtilmiş, ancak böyle bir tepkisizlik nesih anlamına gelebileceği için bu şarta itiraz edilmiştir (Gazzâlî, III, 473). Onaylandığı düşünülen davranışın önceden yasaklanmış olmaması gerektiği takririn konusunu ilgilendiren şartlar arasında zikredilmiş, önceden yasaklanmış bir işi gerçekleştiren kimseye karşı çıkılmamasının onay sayılmadığı öne sürülmüş, ancak yasaktan haberi olmayan diğer insanların aynı davranışı işlememeleri için Resûl-i Ekrem'in onları haberdar etmekle mükellef olduğu ifade edilmiştir (Seyfeddin el-Âmidî, I, 174). Günah işlerken görülen ve uyarıldığı takdirde daha büyük bir günah işleyeceği düşünülen kişilere göz yumulmasının takrir anlamına gelmediği söylenmiş, bununla birlikte Hz. Peygamber'in konumu icabı böyle kişileri uyarması gerektiği, aksi takdirde söz konusu davranışın mubah zannedileceği gerekçesiyle bu şarta da itiraz edilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 204). Resûlullah'ın küçük günah işleyebileceği kanaatinde olanlar, onun başkaları tarafından işlenen küçük günahlara karşı çıkmayabileceğini ve bu sükûtun takrir sayılmayacağını ileri sürmüşlerse de (Seyfeddin el-Âmidî, II, 39), onun

küçük günah işlemesini mümkün görmeyenler bu şartı makbul saymamıştır (Gazzâlî, III, 473). Kabul görmemekle birlikte takririn Hz. Peygamber'in davete yeni başladığı dönemde değil İslâm'ın güç kazandığı andan itibaren delil olduğunun söylenmesi (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 204), yahut Resûl-i Ekrem'in ilk anda karşı çıkmadığı bir söz veya davranışın yanlışlığı bazı durumlarda kendiliğinden anlaşıldığı için takrire konu olduğu düşünülen söz veya davranışın üzerinden biraz vakit geçmesi gerektiği gibi hususlar takrirle ilgili zaman şartından da bahsedilebileceğini göstermektedir. Takrirle amel edilebilmesi için takrir gerçekleştikten sonra Resûlullah'ın ona aykırı bir açıklama yapmaması gerektiğine de işaret edilmiştir (İbn Hacer, XIII, 325).

Niteliği bakımından sözden çok fiile yakın olan takrir farklı şekillerde gerçekleşebilmektedir. Hz. Peygamber döneminde yaşayan müslümanlara ait söz, fiil, ictihad ve fetvalar onaylandığı gibi müslüman olmayanlara ait bazı güzel söz ve davranışların da istisnaî şekilde onaylandığı olmuştur. Bir sahâbî tarafından ortaya konulan bir meseleyle ilgili olarak Resûl-i Ekrem'in "olur", "evet", "beis yoktur" diye cevap verdiği fetvalarını da bir nevi takrir saymak mümkündür. Usûl-i fıkıh eserlerinde esasen geçmiş kişi ve ümmetlere dair hususlar "şer'u men kablenâ" içinde takrir edilen unsurlar genellikle mesel-hikâye formunda görünmekte, bu mesellerin anlatımı sırasında Resûlullah'ın tepki göstermediği bazı hususların onaylandığı söylenmektedir. Onaylanan husus bazan gündelik hayatla ilgili bir şey veya gizlice yapılan bir iş olabilmektedir. Hz. Peygamber bir şeyi sadece susarak onayladığı gibi gülerek, överek, dua ve teşvik ederek, kinayeli lafızlar kullanarak, bizzat işe katılarak da onaylamış, bazı hususlara kendisi hoşlanmadığı halde izin verirken bazı şeyleri bir defaya mahsus veya kişiye özel olarak da onaylamıştır. Takririn delâleti belirlenirken Hz. Peygamber'in takındığı tavır göz önünde bulundurulmuş, onun överek onayladığı bir şeyle hoşlanmadığı halde onayladığı şey arasında fark gözetilmiştir. Ancak Resûl-i Ekrem'in gülerek tepki vermesi her durumda onay anlamına gelmediğinden onun gülmesini onay sayabilmek için aynı hususla ilgili aksine yorum yapmaya imkân verecek sözlü bir açıklamasının veya karînenin bulunmaması gerekir. Çünkü bir kısım yorumlara göre Resûlullah'ın bazan kabullenmediği, bazan muhatabının cehaletine şaşırdığı durumlarda (İbn Hacer, XIII, 398), bazan da kızgınlıkla yahut siyasî bir amaçla güldüğü bilinmektedir (M. Süleyman el-Eşkar, II, 102).

Onaylanan konuyla ilgili daha önce verilmiş bir hükmün bulunup bulunmamasına göre takririn delâleti değişmektedir. Hakkında hüküm olmayan konulara dair mutlak takrir İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye göre o konuda bir sorumluluk ve sakınca bulunmadığını göstermekte (el-Burhân, I, 498); Bâcî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî ve İbn Hacer'e göre cevaza (el-Minhâc, s. 21; el-Müstaṣfâ, III, 472; el-İḥkâm, I, 173; II, 308; Fetḥu'l-bârî, XIII, 323, 325); Ebû Ali Hasan b. Şihâb el-Ukberî ve Bedreddin ez-Zerkeşî'ye göre ibâhaya (Risâle, s. 59; el-Baḥrü'l-muḥîṭ, IV, 201-202) delâlet etmektedir. Öte yandan Cessâs ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, takririn delâletini belirlerken takrire konu olan söz veya davranış sahibinin niyetinin dikkate alınması gerektiğini söylemektedir (el-ʿUdde, I, 127). Hakkında hüküm bulunan bir konuda vârit olan takrir önceki hükme aykırı değilse onu destekleyen bir delil sayılmakta, önceki hükme aykırı ise söz ve fiil kadar sarih delâlete sahip olmadığından öncelik söz ve fiile verilmektedir.

Takririn kimleri kapsadığı teâruz açısından önemlidir. Bütün mükellefleri kapsayan bir sîgası bulunmadığı için takririn diğer mükelleflere ancak ayrı bir delille şâmil olacağı ileri sürülmekle birlikte takririn sözlü hitap hükmünde sayıldığı ve kişiye özel olduğu ifade edilmedikçe sözlü hitapla belirlenen hükümlerin bütün ümmet için geçerli olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 201). Takririn yalnızca onaylanan kimseyi kapsadığını söyleyenlere göre yasaklanmış bir eylemi gerçekleştiren kişiye onay verilmesi, onun adına bu eylemin mubah olduğunu göstermekte ve o eylemle ilgili yasak artık bu kişi dışındaki şahıslar hakkında geçerli sayılmakta, diğerlerine göre ise bu

takrir söz konusu yasağı neshetmiş olmaktadır (Gazzâlî, III, 327-328). Genellikle haberlerin kabul veya reddiyle ilgili olarak incelenen takririn muhtevası dinî-dünyevî, ahkâmla ilgili olan-olmayan, şer'î olan-olmayan gibi ayırımlar yapılarak ele alınmış, Hz. Peygamber'in kendisine ulaştırılan bir haber karşısında sükût etmesine bu haberin dinî veya dünyevî muhtevaya sahip oluşuna göre farklı anlamlar yüklenmiştir (Seyfeddin el-Âmidî, II, 39; Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 206; M. Süleyman el-Eşkar, II, 114-116).

Takrirî sünnet birçok usûl-i fıkıh eserinin sünnet, haber, beyan gibi bahislerinde yer almıştır. Özellikle İbn Kayyim el-Cevziyye takrirî sünnete dair başka eserlerde bulunmayan çok sayıda örnek zikretmiş, Alâî ise sünnetin diğer kısımlarıyla takririn teâruzu konusunu müstakil bir başlıkta incelemesiyle dikkat çekmiştir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 367-370; Tafṣîlü'l-icmâl, s. 189-204). Günümüzde konuyu ele alan eserler arasında Muhammed Süleyman el-Eşkar'ın Efʿâlü'r-Resûl ve delâletühâ ʿale'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye adlı doktora tezi (I-II, Beyrut 1408/1988), Muhammed el-Arûsî Abdülkādir'in Efʿâlü'r-Resûl ve delâletühâ ʿale'l-aḥkâm adlı eseri (Cidde 1984, 1991) ve Muhammed Ebû Umşe'nin Efʿâlü'r-Resûl ve taḳrîrâtühû ve delâletühâ ʿale'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye adlı çalışması (Mekke 1977) sayılabilir. Halit Özkan, Takrîrî Sünnet ve Sahîh-i Buhârî'deki Takrîrler başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳrr" ve "snn" md.leri; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VII, 165-173; Ebû Ali Hasan b. Şihâb el-Ukberî, Risâle fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Mekke 1992, s. 59-60; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, I, 127-128; Bâcî, el-Minhâc (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1987, s. 21; a.mlf., İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 317; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1988, I, 561; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 498; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), Cidde 1986, III, 65, 327-328, 472, 473; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, IV, 285-286; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 173-174; II, 39, 308; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 287-288; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 367-370; Alâî, Tafṣîlü'l-icmâl fî teʿârużi'l-aḳvâl ve'l-efʿâl

(nşr. M. İbrâhim Hifnâ-vî), Kahire 1416/1996, s. 189-204; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Kahire 1988, IV, 201-213; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), IV, 431, 432; XIII, 323, 325, 398; Abdurrahman b. Ca'dullah el-Bennânî, Ḥâşiyetü'l-Bennânî ʿalâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî, Kahire 1356/1937, II, 95; Abdülfettâh Ebû Gudde, et-Tetimme fi's-sünneti't-taḳrîriyye (Zehebî, el-Mûḳıẓa [nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde] içinde), Halep 1405, s. 97; M. Süleyman el-Eşkar, Efʿâlü'r-Resûl ve delâletühâ ʿale'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Beyrut 1408/1988, II, 102, 114-116, 129-130.

Halit Özkan

TAKRİR

(تقریر)

Osmanlı diplomasisinde kullanılan bir belge türü.

Arapça karâr kökünden türeyen takrîr sözlükte “yerleştirmek, kararlaştırmak” anlamına gelir. Diplomasi terimi olarak bir işi veya konuyu yazılı şekilde ilgili mercilere bildiren belge türünü ifade eder. Son devir kitâbet kurallarına dair bir eserde takrir “bir memuriyet, bir rütbe ve maaş verilmesine, kalem ve daire teşkiline dair resmî daire âmirlerince elkābsız olarak tezkire gibi yazılan ve mühürlenen belge” şeklinde açıklanır (Mehmed Tevfik, s. 424). Takrirlerin ilk rüknü davet formülü olup diğer belgelerde olduğu gibi çok defa “hüve” ifadesidir ve belgenin en üst kısmına yazılır. Bundan sonra elkāb kullanılmadan doğrudan konuya girilir. Nâdiren, “Takrîr-i kullarıdır ki” şeklinde bir hitap ifadesiyle başladığı olur. Nakil rüknü meselenin etraflıca ortaya konulduğu bölümdür. Burada meselenin ne olduğu, sebepleri, eskiden beri süregelen uygulaması, bununla ilgili bir ferman veya hatt-ı hümâyun varsa hangi padişah zamanında verildiği vb. belirtilir; sonunda takririn gönderildiği merciin konu hakkındaki kararının istendiği kısım yer alır. Takririn sunulduğu kişiye göre bitiş cümlesi farklılık gösterir. Padişaha sunulan takrirlerde, “(Bâki) emr ü ferman ... padişahım hazretlerinindir” diye sona ererken sadrazama veya diğer yüksek seviyeli devlet erkânına gönderilen takrirler, “Emr ü ferman ... veliyyü’l-emrindir”; “men lehü’l-emrindir” ifadeleriyle biter. Şifahî olarak verilip yazılı hale getirilen takrirlerle yabancı misyon temsilcilerince verilen takrirlerin tercümesinde kimin takriri olduğu başında açıkça bildirildiği gibi aynı hizada tarihi de kaydedilir. XIX. yüzyıla kadar takrirlerde imza, mühür ve tarih bulunmaz; nâdir olarak alt bölümde “bende” ifadesi yer alır. XIX. yüzyıl başlarında sadece takrir sahibinin mührü basılırken daha sonra makam adı da yazılmaya başlanmıştır.

Son devir münşeat mecmualarında takrirler birkaç gruba ayrılarak incelenmiş, bunlardan devlet dairelerinin âmirleri tarafından Bâbıâli’ye sunulan takrirlere ilk sırada yer verilmiştir. Bu takrirlerde elkāb ve imza

bulunmaz, sadece memuriyet unvanı yazılır, altı şahsî mühürle mühürlenirdi. Merkez daireleri müdürlerince yazılan takrirlerde ise kendilerine ait mühür kullanılırdı. Ayrıca Dîvân-ı Muhâsebât'ın, sefâretlerin, Meşrutiyet sonrasında mebusların herhangi bir mesele hakkında meclise sundukları yazılar, gayri müslim cemaatlerce Osmanlı resmî makamlarına verilen yazılar da takrir türü içerisinde değerlendirilmiştir. Takrirler için genellikle İstanbulî kâğıt kullanılır ve kâğıdın yukarıdan dörtte birlik kısmı boş bırakılarak yazıya başlanırdı. Takrirler her zaman sunuldukları makamlarca neticeye bağlanmaz, bazan bir üst makama gönderilirdi. Meselâ sadrazama sunulmuş bir takrir hakkında padişahın görüş ve emrinin alınması gerektiğinde ayrı bir telhise ihtiyaç duyulmayıp takrir bir derkenar ilâvesiyle padişaha doğrudan doğruya takdim edildiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Bu durumda bazan kimin takriri olduğu, bazan da hangi konuyla ilgili bulunduğu

kısaca belirtilir, zaman zaman açıklamalı uzun derkenarlar yazılırdı. Padişah takriri inceledikten sonra konuyla ilgili hatt-ı hümâyunu kaleme alırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Tevfik, Usûl-i İnşâ ve Kitâbet, İstanbul 1307, s. 424; Mehmed Fuad, Usûl-i Kitâbet-i Resmiyye, İstanbul 1328; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 214-217, 499-503.

Mübahat S. Kütükoğlu

TAKRİZ

(التقريظ)

Bir müellifin eserine genellikle müellifin ricası üzerine dönemin önde gelen âlim ve ediplerinin yazdığı övücü takdim yazısı.

Sözlükte “zelil iken şeref ve yücelik kazanmak” anlamındaki karaz kökünden türeyen takrîz “hayatta olan bir kimseyi övmek” demektir. Kelime, “Hıristiyanların Îsâ’yı aşırı derecede övdüğü gibi siz de beni övmeyin” meâlindeki hadiste (İbnü’l-Esîr, IV, 43) bu mânada geçmektedir. Karz (kesmek) kökünden takrîz de (تقريض) kişiyi övmek anlamında kullanılmakla birlikte bu övmek-yermek şeklinde karşıt anlam bildiren kelimelerdendir (Lisânü’l-ʿArab, “ḳrẓ”, “ḳrż” md.leri; Kāmus Tercümesi, II, 1294; III, 170 [Osmanlı Türkçesi’nde ikinci şekil kullanılmıştır]). Takriz, Şark kitap telif usulünde eser ve müellifin okuyucuya takdimini ifade eden yaygın bir terimdir. Hazırlanan eser nihaî şeklini aldıktan sonra hattatlarca çoğaltılmadan veya basılmadan önce müellifi tarafından devrin ilim ve sanat adamlarına sunulur, onların kitap ve yazarı hakkındaki düşüncelerine dair bir metin esere eklenirdi. Bundan amaç kitap ve müellifin okuyuculara tanıtılması, ve öneminin duyurulmasıdır. Bu tür yazılarda genellikle kitabın telifinden duyulan memnuniyet belirtilir, müellifin başarılarının devamı temennisinde bulunulur, nâ-diren bazı eksik ve yanlışlardan söz edilir. Takrizler ekseriyetle müellifin talebi üzerine kaleme alınır. Bununla beraber müellifin vefatından sonra yazılan takrizler de vardır. Takrizler çoğunlukla secili nesirle kaleme alınmakla birlikte manzum veya nesir-nazım karışık şekilde olanları da mevcuttur. Takriz sahibi lugat bilgisini ve edebî sanatlardaki maharetini ortaya koymak için takrizine özen gösterir, söz sanatlarını yoğun biçimde uygular. Bu metinlerde bazan müellifle ilgili bilgiler de yer alır. Biyografi yazımında bu bilgilerden faydalanılmıştır.

Arap edebiyatında ilk takrizin kimin tarafından kaleme alındığı bilinmemektedir. Ancak kitaplara yazılan şerh ve hâşiyelerin mukaddimelerinde eser ve müellifi hakkında yer alan övücü ifadeler takriz geleneğinin başlangıcı sayılabilir. Kelîle ve Dimne’nin Sâsânî Hükümdarı I.

Enûşirvan zamanında (531-579) Sanskritçe aslından yapılan Farsça tercümesine eklenen mukaddime, eserin güzelliklerini ve yararlarını anlatması bakımından en eski takriz örneği niteliğindedir. İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) ait kitabın adında "hayattaki bir kimseyi övmek" anlamında takriz kelimesi kullanılmıştır. Şair, Ebû Nüvâs'ın urcûzesini şerhettiği eserine Tefsîrü Urcûzeti Ebî Nüvâs fî taḳrîẓi'l-Fażl b. er-Rebîʿ vezîri'r-Reşîd ve'l-Emîn adını vermiştir. Kalkaşendî edebî nesrin en güzel örneklerinden olan takriz hakkında, "Bir ilim dalında eser yazıldığı veya sanat değeri yüksek bir kaside nazmedildiği zaman o sanatın ehli olanlar söz konusu kitap veya kasideye takriz yazıp belâgata dair hünerlerini ortaya koymaya çalışırlar" demektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIV, 335). Kalkaşendî ayrıca bazı örnekler zikreder. Meselâ Tâceddin Ali b. Dirhem el-Mevsılî'nin besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğunu kanıtlamak amacıyla kaleme aldığı eseri hakkında Selâhaddin es-Safedî takriz yazmıştır (a.g.e., XIV, 335-340). Buna İbn Nâsırüddin'in telif ettiği er-Reddü'l-vâfir'e İbn Hacer el-Askalânî'nin yazdığı takrizi de eklemek mümkündür. Bu takriz Taḳrîẓ li'bn Ḥacer ʿale'r-Reddi'l-vâfir li'bn Nâṣır adıyla yayımlanmıştır (Küveyt 1409/1988, 19 sayfa). Bedreddin eş-Şiblî'nin Meḥâsinü'l-vesâʾil'i için Zehebî, Muhammed b. Ali ed-Dimyâtî ve Safedî birer takriz kaleme almışır.

Bilindiği kadarıyla şarkiyatçılardan takriz konusuna ilk defa W. Ahlwardt, Berlin Kütüphanesi Arapça yazmalarına dair hazırladığı katalogun girişinde dikkat çekmiş, ardından Franz Rosenthal bir makalesinde 795'te (1393) Mısır'da telif edilen bir esere İbn Haldûn ve İbn Hacer'in yazdığı takrizleri İngilizce'ye çevirerek neşretmiştir (bk. bibl.). C. Woodhead bir makalesinde (bk. bibl.) takriz geleneği hakkında bilgi vermiş; Mehmed b. Mehmed'in Sultan II. Osman'a sunduğu Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr adlı eserin başında yer alan Ahîzâde Hüseyin, Zekeriyyâzâde Yahyâ, Abdülmecid Sivâsî, Mehmed Bahşî, Ganîzâde Nâdirî ve Taşköprizâde Kemâleddin efendilerin takrizlerini İngilizce tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır. Rudolf Vesely de "Das Taqriz in der arabischen literatur" adıyla bir makale yazmıştır (Die Mamluken [Schenefeld 2003], s. 379-385). Takrizler, Ahmed İlmî'nin Ḫulâṣâtü't-taḳrîẓâ-ti'l-vâḳıʿa fi'r-Reddi'l-vâfir adlı eserinde olduğu gibi bazı mecmualar içinde de bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 3747, vr. 52-55).

Bir kitapta birden fazla takriz bulunabilmektedir. Sadreddin el-Basrî’nin el-Ḥamâsetü’l-Başriyye adlı kitabına (nşr. Muhtârüddin Ahmed, Beyrut 1403, II, “Ḫâtimetü’l-kitâb”, s. 1-24) devrin tanınmış âlim, edip ve devlet adamlarından on iki kişi manzum-mensur takrizler yazmıştır. Rûḥu’l-meʿânî’nin ilk baskısında (Bulak 1301-1310) Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî’nin çağdaşı on dokuz âlim ve edibin takrizi yer almaktadır. Takrizlerin çokluğu bakımından ilgi çekici örneklerden biri Muhammed b. Alevî el-Mâlikî el-Hasenî’nin (ö. 2004) Mefâhîm yecibü en tüṣaḥḥaḥ adlı eserdir (trc. Hasan Ali Yaşar, Düzeltilmesi Gereken Kavramlar, İstanbul 2007). Buradaki elli sekiz takriz Vehhâbîler’in karşı çıktığı bazı dinî uygulama ve kanaatlerin cerhedildiği kitaptaki görüşleri desteklemek ve ilgili konularda Ehl-i sünnet inancını öne çıkarmak amacıyla hareket edildiğini göstermektedir. Talebesinin eserini beğenen hocalar tarafından yazılan bazı takrizlere örnek olarak Saîdüddin el-Fergānî’nin İbnü’l-Fârız’ın el-Kaṣîdetü’t-tâʾiyye’si için kaleme aldığı Farsça şerhe hocası Sadreddin Konevî’nin takrizi gösterilebilir. Takrizler yazarlarının düşünce ve inançlarını ortaya koyan metinler olduğundan onlar hakkındaki kanaatlerin teşekkülünde dikkate alınmıştır. Nitekim İbnü’l-Havvâm, hâmisi Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî’nin İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han tarafından öldürülmesinden (718/1318) sonra onun tefsirine yazdığı bir takrizden dolayı küfürle itham edilerek mahkemeye verilmiş, ancak hâkim karşısında kelime-i şehâdet getirince serbest bırakılmıştır.

Fars edebiyatında takriz başlığı altında tanıtıcı ve övücü yazıların yazılması yeni bir olgudur. Ancak “dîbâce” ismiyle takrize benzeyen bir bölümün eserlere eklenmesi geleneği eski dönemlere kadar gider. IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlanan dîbâcelerde edebî bir üslûpla kitap ve müellifi tanıtılıp övülür, eser zamanın sultanına veya ileri gelenlerinden birine ithaf edilir. Gerçekte dîbâce yazanlar (dîbâce-nüvîs) saray ve hükümet divanındaki münşîler olup bu onların bir

göreviydi. Eserlerin başındaki “mukaddime” ve “pîş-güftâr” adlı yazıları da takriz niteliğinde saymak gerekir. Burada eserin yazılış sebebi de açıklanır veya ele alınan meselenin tahlili yapılır. Takrizin eserin tercüme edilmesinden sonra kaleme alındığı da olmuştur. Kelîle ve Dimne’yi Farsça’ya çeviren Nasrullah-ı Şîrâzî kitaba böyle bir takriz yazmıştır. Farsça’da da takrizler bazan nesir, bazan nesir-nazım karışık biçimde

kaleme alınmıştır.

Osmanlılar'da takrizlerin "takrîz-i belîğ, takrîz-i rengîn, takrîz-i bedî', takrîz-i gîrân-bahâ, takrîz-i bî-nazîr, takrîz-i belâgat-iştimâl, takrîz-i bedâyi'-iştimâl" gibi övücü sıfatlarla oluşturulan terkipler yanında "tezkire, mütalaanâme, mektup, iltifatnâme, takdirnâme ve cevapnâme" gibi başlıklar taşıdığı da görülmektedir. Yazma eserlerde mevcut takrizler bu uygulamanın XV. yüzyıla kadar gittiğini ortaya koymaktadır. Takrizler çok defa "besmele, hû, hüve'l-muîn" gibi kalıplaşmış ibarelerle veya içinde bu gibi ibarelerin yer aldığı cümlelerle başlamaktadır. Ardından özellikle dinî eserlerde hamdele ve salvele yer alır. Bilhassa Tanzimat'tan sonra yazılan eserlerde genellikle doğrudan konuya girilir. Osmanlılar'da takrizleriyle öne çıkanlar arasında Süleyman Nahîfî, Ganîzâde Nâdirî, Hâletî, Kâmî, Safâyî, Seyyid Vehbî, İsmetî, Hocazâde Mehmed Efendi, Eşrefzâde İzzeddin Efendi, Cevdet Paşa, Nâmık Kemal, Ahmed Midhat, Muallim Nâci, Recâizâde Mahmud Ekrem, Ahmed Râsim, Abdülhak Hâmid ve İbnülemin Mahmud Kemal gibi isimler sayılabilir.

Daha çok muahhar eserlerde takriz, takdim ve takdir yanında bazan eleştiri anlamı da içermektedir. Bazı takrizlerin "mütalaanâme" adıyla anılması onların bu özelliğine işaret eder. Takriz yazarak bir kitabı öven kişinin daha sonra bu kitabı tenkit ettiği, özellikle aynı türde kendisi bir eser kaleme aldığı takdirde daha ağır eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Bunun bir örneği, tezkire müellifi Sâlim'in Safâyî'nin tezkiresi için kaleme aldığı takrizde eseri abartılı biçimde överken kendi tezkiresini yazdıktan sonra mukaddimesinde ve metninde Sâlim'i eleştirmesi, hatta aşağılamasıdır (Mustafa Safâyî Efendi, s. 12-14). Seyyid Vehbî de aynı esere yazdığı uzun takrizde tezkireyi övmüş olmasına rağmen Vekâletnâme'sinde, "Safâyî tezkire tezyîl edermiş havfım oldur kim/Eder şâir Fasîhî gibi Mecnûn ile Vartan'ı" demiştir. Cevdet Paşa'nın Recâizâde Mahmud Ekrem'in Ta'lîm-i Edebiyyât'ına takrizi bu eser hakkındaki tartışmalarda olumlu ve olumsuz değerlendirmelere konu olmuştur. Eseri takdir edenler Cevdet Paşa'nın takrizini kitabın kıymetine delil göstermiş, muhalifler ise onun, takrizini kitabı görmeden hatır için kaleme aldığını ileri sürmüş ve bu takrizin Ta'lîm-i Edebiyyât'ı eleştiriden kurtarmaya yetmediğini söylemiştir. Mehmed Zihni Efendi'nin el-Kavlü'l-ceyyid'ine Mustafa Sabri Efendi'nin tenkit yazmasının ardından ilk baskıda yer alan sekiz takrizden ikinci

baskıda sadece Mehmed Said ve Muallim Nâci'ye ait olanların kalması dikkat çekicidir. Bu örnekler, takrizin değerlendirilebilecek bir yazı türü olduğunu ortaya koyması yanında takriz yazanların ilmî ve fikrî kanaatleriyle alanındaki birikimi, döneminde otorite sayılması ve ciddiyeti bakımından önemli ipuçları taşıdığını göstermektedir.

Takrizler, kitap tanıtımından başka XX. yüzyılın başlarından itibaren Türkçe mecmualarda "tenkit ve takriz" gibi başlıklar altında yer almaya başlamıştır. Sebîlürreşâd ile Türk Yurdu'nun ve Rusya müslümanlarının Orenburg'da çıkardığı Şûrâ'nın konu başlıkları arasında tenkit ve takrizin bulunması, bu konulara olan ilgiyi ortaya koyması yanında bunların günümüz yayın organlarında görülen kitap tanıtımı ve bibliyografik yazılar şeklinde düşünüldüğünü akla getirmektedir. Sebîlürreşâd'da bu başlık altında yayımlanan yazılardan Mehmed Âkif'in Şemseddin Günaltay'ın Zulmetten Nûra adlı kitabı için kaleme aldığı tanıtım (X/245 [1329], s. 187-188) ve Türk Yurdu dergisinde "Takriz ve İntikad" başlıklı yazılardan "Finten" (XI [13 Teşrînievvel 1332], sy. 4) ve "Hilâlin Gölgesinde" (XII [9 Haziran 1333], sy. 8) zikredilebilir.

Çoğunlukla kitapların başında ve fihristlerden önce yer alan takrizlerin bazan eserin sonuna eklendiği görülmektedir. Osman Nevres'in divanında (İstanbul 1290) Ziyâ Paşa ve Ezherîzâde Seyyid Muhammed Said Efendi'nin takrizleri eserin sonuna konmuştur. Tercümetü'r-Risâleti'l-Hamîdiyye için yazılan takrizler ise III. cildin sonunda bulunmaktadır (İstanbul 1308, s. 661-716). Mehmed Âkif'in Safahât'ının üçüncü kitabı olan "Hakkın Sesleri"nin sonunda Ferit Kam'ın "Enîs-i Rûhum Âkif'e" hitabıyla başlayan takrizinde yazar sanata ve şiire dair düşünceleri açıklamakta, Âkif'i tuttuğu yolda desteklemekte ve yeni eserler ortaya koyması hususunda onu teşvik etmektedir. Bu takriz ayrıca bir mektup tarzında kaleme alınmış olmasıyla dikkat çekmektedir. Tayyarzâde Atâ Bey'in Târîh-i Atâ'sındaki (I-V, İstanbul 1293) takrizler ise ilk üç cildin başında yer almaktadır.

Osmanlılar'da birden çok kişinin takriz yazdığı eserlerden biri Safâyî'nin 1132'de (1720) tamamladığı tezkiresidir. Eserin başında Sâlim Mehmed, Süleyman Nahîfî, Ahmed Neylî, Osmanzâde Tâib, Seyyid Vehbî, Subhizâde Feyzî gibi âlim ve şairlere ait on sekiz takriz bulunmaktadır (Mustafa Safâyî

Efendi, s. 39-61). Bu konuda bir başka örnek de Eyüp Sabri Paşa'nın Mir'âtü'l-Haremeyn'idir. İki bölümden meydana gelen eserin "Mir'ât-ı Mekke" bölümünün başında yer alan on iki takrizin içinde Ahmed Midhat, Muallim Nâci, Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Osman Selâhaddin Efendi, Trabzonlu şair Emin Hilmi; "Mir'ât-ı Medîne" bölümünün başında Kâzım Paşa ve Muallim Feyzî Efendi gibi şahsiyetlerin takrizleri mevcuttur. Bazı kitapların basılmış nüshalarının piyasaya çıkarılmadan önce takriz yazacak kişilere gönderildiği ve gelen takrizlerin esere sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. Bu uygulama, aynı zamanda bazı takrizlerin neden kitabın başına veya sonuna ayrı sayfalar halinde eklendiğinin, bazı kitapların aynı tarihli baskılarının bir kısmında takriz bulunduğu halde bir kısmında bulunmadığının sebebini açıklamaktadır. Fazlı Necib'in Tebessüm adlı eserinde olduğu gibi (İstanbul 1305) bazan bir kitabın yarısı takrizlere ayrılabilmektedir.

Mensur takrizler genellikle seciin çok rağbet edildiği ve başarılı örneklerinin ortaya konduğu bir yazı türü olmuştur. İlmî kitaplar için bilhassa Tanzimat'tan sonra kalemlerde Mustafa Reşid Paşa'nın etkisiyle oluşan, Cevdet Paşa'nın ifadesiyle (Tezâkir, IV, 58) "mânayı ön plana alan bir tarz-ı tersîl üslûbu"nun belirlendiği görülmektedir. Ziyâ Paşa'nın Osman Nevres'in divanının sonundaki takrizinin başlığında yer alan "... nesr-i murassa‘ yolunda kaleme aldığı takrizdir" ibaresi devrin mensur örneklerinin üslûbu hakkında bir fikir vermektedir. Takrizler mesnevi, kaside ve kıta gibi manzum türler yanında mektup, tezkire, makale, cevapnâme ve not şeklinde de kaleme alınmıştır. Bu türdeki yazılar bir iki cümle veya paragraftan sayfalarca hacme kadar ulaşmaktadır. Bursalı İsmâil Hakkı, İsmâil Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ına iki beyitlik bir takriz yazmıştır. Mehmed Âkif Ersoy'un Abbas Hâverî'nin Fecr adlı küçük şiir kitabına (İstanbul 1313), "Bahâr-ı ma‘rifetin bir sabâh-ı behcetidir/Ne şâirâne tulû eyliyor şu fecr-i hazîn!//Nazar bu levha-i

vecdâverin füyûzuyla/Gider gider de olur müntehâ-yı şevka yakın" kıtasıyla bir takrizi vardır. Özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra âdeta bir yayın patlamasına sahne olan İstanbul ve Bulak/Kahire merkezli kitap dünyasında tanınmış müelliflerin kaleme aldığı ciddi eserler yanında heveskârlar tarafından yazılmış, çoğu şiir kitabı ve edebî denemeler niteliğinde hemen her kitaba tanınmış isimlerden takriz istendiği görülmektedir. Turan

Karataş, 1882-1928 yılları arasında neşredilen altmış altı edebî kitaba yetmiş yedi farklı ismin yazdığı 139 takriz tesbit etmiştir (Takriz Edebiyatı, s. 104).

Osmanlı sahasında teliften tercümeye, dinî-edebî kitaplardan ilmî ve fennî eserlere kadar geniş bir yelpazede Türkçe, Arapça ve Farsça pek çok takriz kaleme alan Cevdet Paşa'nın bu yazıları müstakil bir incelemeye konu olabilecek niteliktedir. Onun Rusçuklu Ali Fethi Efendi'nin Arapça'dan çevirdiği İlmü tabakāti'l-arz'ına (İstanbul 1269), Fatîn'in Tezkire'sine (İstanbul 1271), Kayserili Mehmed Rüşdü'nün Nuhbe-i Etfâl'ine (İstanbul 1274; bu küçük kitapta dönemin önemli isimlerinden on bir kişinin takrizi vardır), Hoca Bogos Tiryakioğlu'nun Risâle-i Kozmografya'sına (İstanbul 1274), Çamiç Ohannes Efendi'nin Gallupi'den çevirdiği Miftâhu'l-fünûn'una (İstanbul 1277), Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi'nin Makāmât-ı Harîrî tercümesiyle (İstanbul 1290) Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkh'ına (İstanbul 1301), Tayyarzâde Atâ Bey'in Târih'ine (İstanbul 1293), Hacı Destanzâde Hacı Abdullah Efendi'nin er-Risâletü's-Samsâmiyye fî reddi'n-Nasârâ risâlesine (İstanbul 1295), Kırımlı Abdüssettâr Efendi'nin Mecelle Şerhi: Teşrîh'ine (İstanbul 1296), Recâizâde Mahmud Ekrem'in Ta'lîm-i Edebiyyât'ına (İstanbul 1299), Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın Riyâzü'l-Muhtâr'ına (Bulak 1303) ve Manastırlı Fâik Bey'in Türkçe Aruz adlı risâlesine (İstanbul 1314) yazdığı takrizler bunların başlıcalarıdır.

Cevdet Paşa'nın Ahmed Midhat Efendi'nin eseri dolayısıyla aralarında geçen mektup tarzındaki yazışmalardan takriz konusunda bilgiler edinilmektedir. Mufassal Târîh-i Kurûn-i Cedîde adıyla bir eser kaleme alan Midhat Efendi (I-III, İstanbul 1303-1305) "Usûl-i fenn-i târîhte yol açtı kendi kendiye" cümlesiyle nitelediği Cevdet Paşa'ya bir mektup göndererek şöyle demiştir: "Yazmaya başladığım târîh-i umûmîden birkaç formayı size takdimden maksadım tarafınızdan yazılacak bir takrize nâil olmak değildir ... Takrizler teşvik için büyükler tarafından küçüklere mecburen yazılmış birer övgüdür ki (tabasbus-ı âciz-firîbâne) onlardan ne takriz sahibi ne takrize nâil olan müellif ne de okuyanlar için hiçbir menfaat hâsıl olmaz. Sizin gibi büyük bir üstattan kendim için istediğim şey nasihat ve halkın tarih ilmi konusunda doğru bilgilendirilmesidir". Cevdet Paşa cevabında, "Kabûl-i takrîze tenezzülen rağbet buyrulsaydı …'Te'lîf-i âlîleri câmiu'l-bedâyi', celîlü'l-menâfi'dir, tarz-ı inşâsı da sehl-i mümtenidir' demek gibi

çok fıkralar yazacak ve hayli ıstılah paralayacak idim" diyerek bazı kanaatlerini belirttikten sonra, "İsterseniz bu ta'rizi istemediğiniz takrize bedel ittihaz buyurabilirsiniz" demektedir (Tezâkir, IV, 237-240).

Takrizleri "risâle ve mecmûa-i takrîzât/tekārîz" adını taşıyan eserlerle münşeatlarda bir başlık altında bulmak mümkündür. Koca Râgıb Paşa'nın Münşeât'ında bazı takrizleri yer aldığı gibi (Dîvân, s. 86-88) Akşehirli Kadı Abdülkerim Çelebi'nin eserinde de bu tür örnekler mevcuttur. Münşeat mecmualarına takriz yazılması çok az görülmüş bir uygulama olmakla birlikte Nergisî'nin Esâlîbü'l-mekâtîb adlı münşeatına Şeyh Mehmed b. Mahmud Efendi'nin Arapça, Farsça, Türkçe mülemma' ve manzum-mensur karışık, Azmîzâde Mustafa Hâletî ve Ganîzâde Nâdirî'nin mensur birer takriz yazması dikkat çekicidir (Türk Edebiyatında Münşeâtlar, s. 304-308). Yeni Türk edebiyatında Muallim Nâci'den sonra en çok takriz kaleme almış isimlerden Recâizâde Mahmud Ekrem bu türdeki yazılarını Takrîzât adlı eserinde toplamıştır (İstanbul 1314). Türkçe takrizler hakkında yapılmış kitap hacmindeki ilk çalışma, Turan Karataş'ın son dönem edebî eserlerine yazılan takrizlerden hareketle konuyu incelediği araştırmasıdır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 43; Kāmus Tercümesi, II, 1294; III, 170; Muallim Nâci, Lugat-ı Nâcî, İstanbul, ts., s. 267; Sadreddin el-Basrî, el-Ḥamâsetü'l-Baṣriyye (nşr. Muhtârüddin Ahmed), Beyrut 1403/1983, "et-teḳārîẓ", II, 1-24; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIV, 335-340; Eski Türk Edebiyatında Münşeâtlar ve Nergisî'nin Münşeât'ı (haz. Halil İbrahim Haksever, doktora tezi, 1995), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 263, 274, 304-308; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 12-14, 39-61; Belîğ, Güldeste, s. 1; Râgıb Paşa, Dîvân, Bulak 1253, s. 86-88; Osman Nevres, Dîvân, İstanbul 1290, s. 325-327; a.mlf., Osman Nevres ve Dîvânı: İnceleme-Metin (haz. Bayram Ali Kaya), İstanbul 2007, s. 516; Cevdet, Tezâkir, IV, tür.yer.; Mehmed Celâl, Osmanlı Edebiyatı Numûneleri, İstanbul 1312, s. 199; Takrîzât Mecmuası, İstanbul, ts. (Dârü't-tıbâati'l-âmire); Mehmed Âkif Ersoy, Safahat: Eski ve Yeni

Harflerle Karşılaştırmalı Neşir ve Safahat Dışında Kalmış Şiirler (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2009, s. 604; C. Woodhead, “Puff and Patronage, Ottoman Takriz-Writing and Literary Recommendation in the 17th Century”, The Balance of Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis (ed. Çiğdem Balım-Harding - C. Imber), İstanbul, ts. (İsis Yayıncılık), s. 395-406; Ahmet Turan Arslan, Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi, İstanbul 1999, s. 110; Turan Karataş, Takriz Edebiyatı, Ankara 2002, tür.yer.; Abbaspûr, “Taḳrîẓ”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381/2002, II, 396-397; F. Rosenthal, “Blurbs (Taqrîz) from Fourteenth-Century Egypt”, Oriens, XXVII-XXVIII (1981), s. 177-196; “Taḳrīẓ”, EI[2] Suppl. (İng.), s. 781; “Takriz”, TDEA, VIII, 204; Mehmet İpşirli, “Atâ Bey, Tayyarzâde”, DİA, IV, 35.

Mustafa Uzun - Ahmet Turan Arslan

TAKSİM

(bk. KISMET).

TAKSİM

(التقسيم)

Bedîʻ ilminde mânaya güzellik katan söz sanatlarından biri.

Sözlükte kasm ve taksîm "bölmek, bir şeyi parçalarına ayırmak" demektir. Sekkâkî'nin bedîʻ ilminin mânaya güzellik katan söz sanatlarından saydığı taksim çeşitli müellifler tarafından taksîm-i müfred, sıhhat-i taksîm gibi adlarla da anılmıştır. Gelişim süreci boyunca üç temel anlayış ve yorumun görüldüğü taksimin ilk şekli, şairin veya söz sahibinin konu ettiği şeyin veya anlamın bütün kısımlarını eksiksiz, tekrarsız ve tedâhülsüz zikretmesidir. Kudâme b. Caʻfer, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Sinân el-Hafâcî, İbn Münkız, Abbas b. Ali es-Sanʻânî, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Zerkeşî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Süyûtî gibi âlimlerin çoğu bu görüştedir. Tanımdaki "tedâhülsüz" kaydını Kudâme b. Caʻfer, "tekrarsız" kaydını İbn Sinân el-Hafâcî koymuştur. Arap belâgatının kadîm ve köklü sanatlarından olan taksimin güzelliğinin farkediliş süreci Hz. Ömer'e kadar uzanır. Câhiz'in naklettiğine göre Ömer, övdüğü kimseleri yalnız onlarda bulunan niteliklerle ve abartıya kaçmadan övmesi sebebiyle Câhiliye şairlerinin en büyüğü diye kabul ettiği Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın "وآن الحق مقطعة ثلاث يمين أو نفار أو جلاء" (Şüphesiz ki hakkın sübûtü üç yolladır: Ya açık seçik sahibinin belli olması veya hâkimin delilini güçlü bulup lehine hüküm vermesi yahut yemin teklifidir) şeklindeki beytini işitince ifadedeki taksimin

güzelliğine hayran kalmış, beytin ikinci kısmını zaman zaman tekrar ederek, "Kim öğretmiş ona hakları, onların arasında ayrıntıya girmeyi, hakların kısımlarını doğru bir şekilde ortaya koymayı? Züheyr'in zamanına yetişseydim bu irfanından dolayı onu kadı tayin ederdim" demiştir (el-Beyân, I, 240). Yine Câhiz'in nakline göre Hz. Ömer, Abde b. Tabîb'in/ "والمرء ساع لأمر ليس يدركه والعيش شح وإشفاق وتأميل" (Kişi eremeyeceği ümit ve hayaller peşinde koşar durur. Zaten insan hayatı ihtiras, korku ve ümitten ibarettir) dizesindeki taksimi beğenerek beytin ikinci mısraını tekrar ederdi (Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 46). Kur'an'da taksim sanatına örnek teşkil eden

birçok âyet yer almaktadır. “Ayakta dururken, otururken ve yanları üzere yatarken Allah’ı zikredenler ...” (Âl-i İmrân 3/191) meâlindeki âyetten maksat namaz ise (Kurtubî, IV, 198-199) onu eda edenin çeşitli durumları gücüne göre sıralanmıştır. Çünkü ayakta durmaya gücü yetene kıyam farzdır. Bunu yapamayana oturarak, ona da gücü yetmeyene yattığı yerde namaz kılması ruhsatına işaret edilmiştir. “İnsana bir zarar ve sıkıntı geldiği zaman yanı üzere yatarak, oturarak veya ayakta iken bize dua eder” âyetinde ise (Yûnus 10/12) bir derde uğrayıp dua edenin çeşitli konumları duaya olan ihtiyacının derecesine göre sıralanmıştır. Çünkü duaya en çok muhtaç olan yatalak hasta, ardından oturabilen, sonra da ayakta durabilendir. Hz. Peygamber’in, “Kişi ‘malım malım’ deyip durur. Ey insanoğlu! Yiyip tükettiğin, giyip eskittiğin ve tereddüt etmeden hayra verdiğin maldan başka elinde ne kalır?” hadisinde de (Müslim, “Zühd”, 3) işaret edilenlerin dışında herhangi bir şey söz konusu değildir.

Taksimin ikinci şekli Sekkâkî ile ona tâbi olanlarca belirlenmiştir. Buna göre taksim bir şeyin durumlarını her bir duruma lâyık niteliği ekleyerek zikretmektir (Miftâḥu’l-ʿulûm, s. 201). Bakara sûresinin baş tarafında iman açısından insanların inanan (2/2-5), inanmayan (2/6-7) ve inanıyor görünen (2/8-20) şeklinde üçe ayrılması, başka bir âyette ise müminlerin “günah işlemek suretiyle kendine zulmeden, ortada duran ve iyilikte yarışan” (Fâtır 35/32) diye bölümlenmesi bu tarzın örneklerindendir. Mütenebbî, kavminin savaş tecrübesine sahip kişilerinin durumlarını ilgili nitelikleriyle şöyle sayar: “Çok sebatkârdırlar düşmanla karşılaştıklarında, çok çeviktirler savaşa çağırıldıklarında, sayıları çoktur hamle yaptıklarında, sayıları azdır sayıldıklarında” (Berkūkī, II, 92).

Taksimle ilgili üçüncü görüş Kazvînî ile onu izleyen Telḫîṣü’l-Miftâḥ şârihlerine aittir. Bunun Sekkâkî’nin tanımından farkı her bir durumla ilgili niteliklerin belirtilmesidir. Cerîr el-Mütelemmis’in şu mısralarında olduğu gibi:

ولا يقيم على ضيم يراد به إلا الأذلان عير الحي والوتد

هذا على الخسف مربوط برمته وذا يشج فلا يؤثي له أحد

(Hiçbir kimse kendisine zulmedilecek yerlerde eğleşmez. Ancak iki zelil,

oymak eşeğiyle çadır kazığı hariç. Şu, zillet içinde eski bir ip parçasına bağlanır; bu, taş veya demirle başı yarılıp ezilir de acıyıp ağlayanı bulunmaz). Burada eşekle ilgili nitelik “şu” ile (هذا), kazıkla ilgili nitelik daha yakına işaret eden “bu” ile (ذا) belirtilmiştir. Aşağıdaki âyetlerde Semûd ve Âd’a dair kayıtlar “fe-emmâ Semûdü ...”, “ve-emmâ Âdün ...” ifadeleriyle belirtilerek zikredilmiştir (el-Hâkka 69/4-6): “Semûd ile Âd kıyameti yalanladı. Bu yüzden Semûd o zorlu sarsıntıyla helâk edildi, Âd ise azgın bir kasırgayla ortadan kaldırıldı.” Hâzim el-Kartâcennî beş farklı taksim kategorisi belirlemiştir: Bir şeyin âzami kısımlarını, toplanan veya birbirini izleyen öğelerini, ilgili nisbetleriyle bölümlerini, meşhur olan iyi veya kötü yanlarını, bir bütünün parçalarını ilgili nisbetleriyle kaydetmek (Minhâcü’l-büleġāʾ, s. 55).

Taksim cem‘ ve tefrik sanatlarıyla birlikte önce cem‘, ardından taksim ya da tersi olarak iki şekilde görülebilir. Cem‘ ve taksimde birçok şey bir hükümde birleştirildikten sonra sayılır. Mütenebbî’nin şu dizelerinde olduğu gibi: “Seyfüddevle Amasya yöresinde ordusuyla konaklayınca Bizanslılar’ın kendileri, haçları, putları ve kiliseleri çok ziyan (şekāvet) gördü; kadınları esir edildi, çocukları öldürüldü, malları yağmalandı, ekinleri yakıldı” (Berkūkī, II, 332). Burada esir alma, öldürme, yağmalama, yakma şekāvet hükmünde birleştirildikten sonra ayrılmıştır. Taksim ve cem‘ ise öncekinin tersidir. Hassân b. Sâbit’in şu dizelerinde olduğu gibi: “Öyle güçlü bir kavim ki savaştığında düşmanlarına zarar, yardım etmek istediğinde dostlarına yarar getirir/Bu onda sonradan değil doğuştan gelen bir seciyedir, zaten huyların en kötüsü sonradan kazanılanlardır.” Burada önce kavmin düşmana zarar, dosta yarar nitelikleri taksimle anılmış, ardından bunlar kavmin seciyesi olma niteliğinde birleştirilmiştir (Abdünnâfi İffet, II, 174). Bazan cem‘ ve taksimin cem‘ kısmında bir öğe mukadder sayılabilir, şu âyetlerde görüldüğü gibi: “Ne Mesîh ne de mukarreb melekler Allah’a kul olmaktan geri dururlar. O’nun kulluğundan imtina edip büyüklenenler (ile imtina etmeyenler)in hepsini yakında huzurunda toplayacaktır. İman edip sâlih amel işleyenlerin ecrini tam olarak verecek, ayrıca lutfundan daha fazlasını da ihsan edecektir. İmtina edip büyüklenenleri ise acıklı bir azaba uğratacaktır (en-Nisâ 4/172-173). Burada sondaki taksim kısmında “iman edip sâlih amel işleyenler” ile “imtina edip büyüklenenler” şeklinde iki kategorinin zikredilmesi, önceki cem‘ kısmında bu iki grubun Allah’ın huzurunda toplanma hükmünde birleştirildiğini

gösterir, bunlar da imtina etmeyen müminlerdir. Bazan da cem‘ ve taksimin taksim kısmı mukadder olabilir, şu âyette görüldüğü gibi: “Ey insanlar! Size rabbinizden bir burhan (Hz. Muhammed) geldi ve yine size apaçık bir nur (Kur’an) indirdik. Allah’a inanıp O’na sımsıkı sarılanları O kendi rahmetine ve fazlına dahil edecek ve kendine varan yola koyacaktır” (en-Nisâ 4/174-175). Burada baştaki cem‘ kısmında Hz. Peygamber’e ve Kur’an’a inananlar ve inanmayanlar, “insanlar” ifadesinde birleştirildikten sonra taksim kısmında yalnız iman edenlerin karşılığının zikredilmesi bölümleme gereği inanmayanların karşılığının da takdiren mevcudiyetini gösterir. Edebî metinlerde ifade bazan cem‘ → taksim → cem‘ düzeninde gelebilir, şu âyette olduğu gibi: “O gökten su indirdi de vadiler kendi hacimlerince sel olup aktı. Sel üste çıkan köpüğü yüklenip götürdü. Süs eşyası veya alet yapmak isteyerek ateşte erittiğiniz şeylerde de buna benzer köpük (posa) olur. İşte Allah hak ile bâtıla böyle misal verir. Köpük (ve posa) atılıp gider, insanlara fayda veren şey ise yeryüzünde kalır” (er-Ra‘d 13/17). Burada Cenâb-ı Hak su ile madeni yararlı ve yararsız şeyleri kendilerinde toplama hükmünde birleştirmiştir. İkinci olarak iki yararsızdan (köpük-posa) her birini yok olup gitme noktasında birleştirme, iki yararlıdan her birini kalıcı olmada birleştirme yoluyla taksim ederek açıklamıştır.

Cem‘ → tefrik → taksimde kısımlar bir hükümde birleştirildikten sonra ayrılır ve sonunda bölümlenir, şu âyetlerde görüldüğü gibi: “Kıyametin gerçekleştiği gün Allah’ın izni olmadan kimse konuşamaz. Artık insanların kimi bedbaht, kimi de mutludur. Bedbahtlar cehennem ateşi içinde olacak ve feci bir şekilde nefes alıp vereceklerdir. Rabbinin dilediği hariç gökler ve yer durdukça orada ebedî kalacaklardır. Şüphesiz ki rabbin dilediğini yapandır.

Bahtiyarlar ise cennettedir. Onlar orada bitmez tükenmez bir ihsan olarak rabbinin dilediği hariç gökler ve yer durdukça ebedî kalacaktır” (Hûd 11/105-108). Burada Allah’ın izni dışında hiç kimsenin konuşamamasında insanların birleştirilmesinin ardından bunlar mutlular ve mutsuzlar gruplarına ayrılmış, daha sonra her birinin cennet ve cehennemdeki durumu taksim yöntemiyle açıklanmıştır. Bazan cem‘ ve tefrik ifadeleri kendisine delâlet ettiğinden taksimin iki kısmından biri mukadder olur, şu âyette olduğu gibi: “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında-oturanlarla (cihada katılmayanlar) malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz.

Allah malları ve canlarıyla cihad edenleri derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de en güzeli (cennet) vaad etmiştir, fakat mücahidleri oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır” (en-Nisâ 4/95). Burada öncelikle mücahid müminlerle savaşa katılmayan müminler eşit olmamakta cemedilmiş, ardından savaşa katılmayanlar özür sahibi olanlar (ve olmayanlar) diye ikiye bölünüp bu iki kısımdan biri (özür sahibi olmayanlar) mukadder kılınmıştır. Sonra da mücahidlerin derecelerinin çok üstün olduğu belirtilerek taksimdeki eşitsizliğin iki ciheti arasında tefrik yapılmıştır.

Taksim sanatında kısımların eksik sayılması, tekrarlı veya tedâhüllü olması edebî bakımdan kusur kabul edilmiştir. Cerîr b. Atıyye’nin Benî Hanîfe’yi yerdiği, “Hanîfe üçtür: Üçte biri köle, üçte biri de mevâlîdir” anlamındaki beytinde şiir yergi amacı taşıdığından muhtemelen eşraf olan üçüncü kategoriyi medih bildirdiği için saymamıştır. “Bakışları ile bana ima etmeye/Gözü dalınca da zaman zaman hafifçe işarette bulunmaya (îmâd) devam etti” beytinde “ima” ile “îmâd” aynı anlamda olduğundan taksim hatalıdır. İbnü’l-Kırriyye’nin, “İnsanlar üçtür: Akıllı, ahmak ve fâcir” taksimi de hatalıdır; akıllı da ahmak da fâcir olabileceğinden bölümler arasında tedâhül bulunmaktadır (Bâkıllânî, s. 191).

Taksim aklî istidlâle dayanan, tutarlı ve düzenli bir iç plana sahip bulunan bütün eserlerde uygulanmış bir yöntemdir. Bu bakımdan kitapların iç planını yansıtan “fihrist/içindekiler” müellifin ciddiyetine ve eserin değerine büyük çapta işaret etmektedir. Nitekim Fahreddin er-Râzî’nin geniş hacimli tefsirinde âyetlerden çıkarılabilecek hükümler veya söz konusu edilebilecek ihtimaller taksim yöntemiyle sıralanır. Müellif “mesele, kavl, mebhas (bahs), hüccet” gibi onu aşkın kelime kullanarak ikiden on ikiye varan şıkları sıralar. Bunun yanında bir şıkkın iki veya daha fazla alt başlığa ayrıldığı da görülür (Mefâtîḥu’l-ġayb, XIII, 3-122). Râzî’nin zaman zaman atıflarda bulunduğu (DİA, XXVIII, 159) Mâtürîdî’ye ait Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’da da aynı usul göze çarpar, ancak Mefâtîḥu’l-ġayb’da olduğu gibi fazla değildir. Teʾvîlât’ta konu bazan iki veche ayrıldığı halde anlatımda daha fazla ihtimallere yer verilmiş, bazan da “birkaç vecih” kaydı yer almışken ibarede sadece iki alternatiften bahsedilmiştir. Taksimdeki bu edebî kusur, eserin müellifin elinden çıkmayıp takrir yoluyla meydana getirilmesi veya müstensihlerin ihmalkâr davranmasından kaynaklanmış

olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 240, 241; a.mlf., Kitâbü’l-Ḥayevân, III, 46; Kudâme b. Caʻfer, Cevâhirü’l-elfâẓ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1350/1932, s. 5; a.mlf., Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1963, s. 226; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ali M. el-Bicâvî - M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1371/1952, s. 341; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülmünʻim el-Hafâcî), Kahire 1370/1951, s. 191; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, II, 20; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî), Kahire 1372/1953, s. 277; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü’l-iʿcâz (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1372, s. 74; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (trc. İbrâhim Emîn eş-Şevâribî), Kahire 1364/1945, s. 179; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XIII, 3-122; Ebû Yaʻkūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm, Kahire 1356/1937, s. 201; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1358/1939, II, 340; İbn Ebü’l-İsbaʻ, Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 65; a.mlf., Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 173; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, IV, 198-199; Kartâcennî, Minhâcü’l-büleġâʾ ve sirâcü’l-üdebâʾ (nşr. M. Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1966, s. 55, 154-157; İbnü’n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ, Kahire 1341, s. 96; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 336-347; Ebû Muhammed Kāsım es-Sicilmâsî, el-Menzeʿu’l-bedîʿ (nşr. Allâl el-Gāzî), Rabat 1401/1980, s. 355; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 403-413; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾid, Kahire 1327, s. 90; Zerkeşî, el-Burhân, III, 471; Abdünnâfi İffet, en-Nefʻu’l-muavvel, İstanbul 1290, II, 172-174; Abdurrahman el-Berkūkī, Şerḥu Dîvâni’l-Mütenebbî, Beyrut 1399/1979, II, 92, 332; Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, DİA, XXVIII, 159.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Taksim Türk edebiyatında tensîke bağlı sanatlar içinde yer almış, bir ifadede özellikle isim ve sıfatların insan tabiatına hoş gelecek şekilde düzenlenmesiyle ilgili görülmüştür. Osmanlı belâgat literatüründe Mutavvel Tercümesi'nden itibaren Teshîlü'l-arûz ve'l-kavâfî ve'l-bedâyi', Arûz-ı Türkî (Sanâyi-i Şi'riyye ve İlm-i Bedî'), Belâgat-i Lisân-ı Osmânî ve Mebâni'l-inşâ gibi eserlerde yer alan bu sanat son eserde sanâyi-i ma'neviyye, diğerlerinde ise sanâyi-i lafzıyye arasında zikredilmiştir.

Manzum veya mensur bir anlatımda sıfatların ardarda sıralanması tensîk-i sıfât ve taksim diye ikiye ayrılmıştır. Tensîk söz yahut yazı sahibinin, bir varlık ya da kavramı en güzel şekilde anlatabilmesi veya okuyucu ve dinleyicinin zihninde gerektiği biçimde canlandırabilmesi için onun yanına en uygun sıfatları sıralayarak ifadesine kuvvet ve güzellik kazandırmasıdır (bk. TENSÎK). Bunun en güzel örneklerinden biri, Fuzûlî'nin Hadîkatü's-suadâ'da (s. 144) Hz. Hasan'ın ağzından muhatabı yahudiye Hz. Fâtıma'yı, Hz. Ali'yi ve Hz. Muhammed'i tanıtırken onların vasıflarını en güzel şekilde belirten sıfatları ardarda sıraladığı paragraftır. Ganîzâde Mehmed Nâdirî'nin Resûl-i Ekrem vasfındaki na'tında yer alan, "Hatâ pûşende-i müznib atâ bahşende-i tâib/Emân-ı Meşrık u Mağrib emîn-i Yesrib ü Bathâ//Cenâb-ı Ahmed-i mürsel imâm-ı zümre-i kümmel/Mufassal-sâz-ı her mücmel rumûz-âmûz-ı her dânâ" mısraları tensîkin en güzel örneklerindendir.

Tensîk-i sıfâtın bir ileri merhalesi kabul edilebilecek taksim ise iki veya daha fazla kişi, varlık, kavram yahut eşyanın ardarda zikredilmesinden sonra bunlardan her birine ait özellikleri gösteren sıfatları, kime ait olduğunu belirterek aynı sırayla ifadeye yerleştirmektir; yani taksimde önce söylenecek hususlar sırayla zikredilir, ardından bunlarla ilgili sıfatlar sıralanır. Hangi vasfın hangi şeyle ilgili olduğu ya açık biçimde yazılır ya da bu ilgiyi kurmaya yarayacak zarflara veya işaret sıfatlarına yer verilir. Bu özellik taksimi aynı zamanda leff ü neşrden ayırmaktadır. Çünkü leff ü neşrde bu ilginin belirlenmesi muhatabın anlayış ve kavrayış gücüne bırakılmıştır. Açık belirtme "ol... bu...", "ol biri... bu biri...", "biri... biri...",

“biri... diğeri...”, “birincisi... ikincisi...” gibi kelimelerle gerçekleştirilebilir. Fuzûlî’nin, “Sıfât-ı Hazreti Hüseyn ü Hasan/Cümle-i kâinatadır rûşen//Ol biri nakd-i pâk-i Mustafâ/Bu biri nûr-i çeşm-i Murtazâ//Ol biri bedr-i âsmân-ı kemâl/Bu biri sırr-ı cûybâr-ı cemâl” beyitleri buna örnektir. Burada önce Hz. Hüseyin, ardından Hz. Hasan zikredilmiş, daha sonra bunların her birine ait vasıflar belirlemelerle sıralanmıştır.

Taksim Türk belâgatında Arap belâgatından biraz farklı şekilde ele alınmıştır. Ayrıca bu sanatın “cem‘ maa’t-taksîm” ve “cem‘ maa’t-tefrîk ve’t-taksîm” sanatları ile bir arada bulunması söz konusudur (bk. CEM‘; TEFRİK). Birincisine, “Gün gibi doğup o şem‘-i rahmet-fânûs/İ‘câz tev’em olduğun gördü nüfûs//Çün arz-ı sanem yıkıldı Tâk-ı Kisrâ/Çün dûde-i küfr söndü nâr-ı mecûs” beyitleri, ikincisine Süleyman Paşa’nın, “Leb-i yâre akîk-i nâb dedim/Mu‘teriz oldular bütün yâran//Dediler seng-pâre-i Yemen o/Bu ise gerd-i çeşme-i hayvan” dörtlüğünün ilk iki mısraı cem‘ ve tefrike, diğer mısralar taksime örnektir. Ta‘lîm-i Edebiyyât’ta Recâizâde Mahmud Ekrem tensîk ve taksimin tekellüfsüz bir şekilde kullanılması gereği üzerinde önemle durmuş, sıfatların tabiilikten uzaklaşmadan sıralanması halinde bu sanatın makbul olacağı, sanat göstermek amacıyla ilişkili ilişkisiz biçimde ardarda sıralanmasının makbul sayılmayacağını söylemiştir. Cevdet Paşa’nın Belâgat-ı Osmâniyye’de sanâyi-i lafzıyye ve ma‘neviyye konuları arasında tensîk ve taksimi zikretmemesi dikkat çekicidir. Reşid Paşa ve Muallim Nâci de yalnız tensîke yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fuzûlî, Hadikatü’s-süedâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. 144; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 330-331; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 235; a.mlf., Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (nşr. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 164, 183-184; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1305, s. 355; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 286-287; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat’ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 301-302.

Mustafa Uzun

TAKSİM

(التقسيم)

Bir kavramın içeriğinin bölümlerine ayrılması şeklindeki zihinsel işlem için kullanılan mantık terimi.

Mantıkçılar iki tür taksimden söz eder. Birincisi tümelin tikellere, ikincisi bütünün parçalarına bölünmesidir. Bunlardan ilkine nitelikle, ikincisine nicelikle ilgili taksim veya mantıkî ve riyâzî taksim adı verilir. Riyâzî taksim de birbirine eşit ya da benzer olan, eşit yahut benzer olmayan şeklinde ikiye ayrılır. 10'un 5 eşit parçaya bölünmesi birinciye, bedenin organlarına bölünmesi ikinciye örnektir. İbn Sînâ ikinci tür bölmeye "teşrîh" adını verir (Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler, s. 253). Bazan zayıf bir kıyasa, bazan da eksik bir betime benzetilen mantıkî taksim "ya ... ya da" veya "bir kesimi ... dir ve bir kesimi ... dir" eklemeleriyle yapılır. Taksime konu olan tümel şeyler cins, bölme sonucu elde edilen tümeller türlerdir. Cinsi türlere bölene ayırıcı denir. Cinsi türlere bölen ayırıcılara türün kurucusu olmasına kıyasla "mukavvim", cinsi türlerine bölmesine kıyasla "mukassim" denir (Fârâbî, el-Elfâẓü'l-müstaʿmele, s. 82; İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, s. 14; Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 54).

Mantıkî taksimde uyulması gereken bazı ilkeler bulunmakta olup bunlara uyulduğu takdirde beklenen yarar elde edilir. Taksimde bölmeye en genel cinsten başlanır ve birbirine karşı olan ayırımlarla sürdürülür. Ayrıca taksim temel ayırımlarla yapılıp dikey ve yatay biçimde sürdürülmeli, arada boşluk bırakılmamalıdır. Son türde bölme işlemini durdurmalı, türün altındaki kişilere geçmemelidir. Taksim yoluyla bir şey ne tanımlanır ne de kanıtlanır; çünkü taksim tarif ve kıyas değildir. Kıyas gibi sûrî olmadığı için zorunlu sonuç vermez. Yine cins ve fasıl taksim yöntemiyle elde edilmez. Ayrıca bir şeyin zatî-arazî olup olmadığı taksim yoluyla açıklanamaz. Bununla birlikte kurallarına uygun yapılan taksimin tanımda bazı yararları vardır; tanımlanacak türe ulaşmayı sağladığı için tanımı kolaylaştırır; zihni uyararak genel ve özel yüklemlerin hangileri olduğunu gösterir; tanımda cins ve faslın belli bir düzene göre türe yüklem yapılmasını sağlar. Kurucu

ayırımları bir araya getiren taksim mahiyete dahil olan hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz. Taksimin bu yararları olumlama şeklinde değil zihni uyarma tarzındadır. Bunun yanında taksim bir konuyu anlama ve ezberleme işini kolaylaştırır. Taksim tür seviyesinde bırakılmayıp türün bireyleri üzerinde de sürdürülürse ortaya çıkan bölümlere sınıf, yapılan işleme de sınıflandırma denilir. Ancak tanımda türün altındaki sınıf ve bireyler dikkate alınmaz. Tıpkı insan türünün Türkler'e ve Rumlar'a yahut erkek ve dişiye bölünmesi gibi deyim olarak bu bölümlere sınıf adı verilmesi bunların cinslere ve türlere benzemediğini belirtmek içindir (Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 53; Kutbüddin er-Râzî, s. 193).

Mantıkçıların çoğu çalışmalarında taksimle tasnif arasındaki ayırıma yer vermez. Halbuki cinsin bölümleri olan türler arasında mahiyet farkı bulunmasına karşılık türün sınıfları arasında mahiyet değil derece veya basamak farkından söz edilebilir. Diğer bir husus, cinsin türlere bölünmesinde belli bir zorunluluk varken türün sınıflara ayrılması büyük ölçüde itibarîdir, tasnifi yapanın isteğine bağlıdır. Tür tasnif edilirken istenilen genel araz veya hâsse ölçü olarak kullanılabilir, dolayısıyla hiçbir sınıflama zorunlu değildir. Mantıkçıların üzerinde durmadıkları diğer bir husus sınıflara ayırmanın yalnızca tür içinde değil cins içinde de yapılabileceğidir. Meselâ canlıların omurgalı omurgasız, ayakları olan ve olmayan sınıflarına ayrılması gibi. Kısaca özne olan şeyler kişiler, sınıflar, türler ve cinsler şeklinde dörde ayrılır (Kutbüddin er-Râzî, s. 193).

Taksim yoluyla bir tanım yapılmadığı ve bir kanıt söz konusu olmadığı için Eflâtun'a ait olan bu uygulama (Fârâbî, Şerḥu'l-ʿİbâre, s. 150; Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, s. 101-103), başta mantığın kurucusu Aristo ve onu izleyen İbn Sînâ gibi önemli mantıkçılar tarafından eleştirilmiştir. Zira bölme yoluyla ne bir tasavvur ne de tasdik elde edilir. Bu sebeple pek çok mantıkçı kitabında taksime yer vermemiştir. Aristo ve İbn Sînâ'dan farklı olarak taksim yöntemine olumlu yaklaşan Fârâbî, el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ'ta taksimle ilgili önemli açıklamalar yapar. Ayrıca Fârâbî'ye göre açıkça görünmese de Aristo çalışmalarında taksim yöntemini kullanmıştır. Bu konuda Eflâtun'la Aristo arasında ilkeler ve amaçlar bakımından fark yoktur (Fârâbî, el-Cemʿ, s. 87-88). Dolayısıyla taksim bilinenden bilinmeyene götüren yollardan biridir (Sâvî, s. 50). Gelenbevî, Risâle fî Maʿne't-taḳsîm adlı eserinde bir mantık terimi olarak taksimi tanıtmıştır

(DİA, XIII, 554).

BİBLİYOGRAFYA

Aristo, Kitâbü'l-Ḳıyâs (en-Naṣṣü'l-kâmil li-Manṭıḳi Arisṭû içinde, nşr. Ferîd Cebr), Beyrut 1999, I, 291-293; a.mlf., Kitâbü'l-Burhân (a.e. içinde), I, 562-565, 594; Fârâbî, Şerḥu'l-ʿİbâre (nşr. W. Kutsch - S. Marrow), Beyrut 1986, s. 150; a.mlf., el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-ḥakîmeyn (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 87-88; a.mlf., el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Meh-dî), Beyrut 1404, s. 82-83, 87, 92-93; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (4), s. 455, 458, 459; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 247-254; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât: İşâretler ve Tembihler (nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 14; Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, Tefsîrü Kitâbi Îsâġūcî li-Furfûryûs (nşr. Kwame Gyekye), Beyrut 1986, s. 24, 44, 101-103, 211; İbn Hazm, et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ (Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 116; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâʾirü'n-naṣîriyye fî ʿilmi'l-manṭıḳ (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, s. 50;

Fahreddin er-Râzî, Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Ali Rızâ Necefzâde), Tahran 1384 hş., s. 200; Nasîrüddîn-i Tûsî, Esâsü'l-iḳtibâs fi'l-manṭıḳ (trc. Molla Hüsrev, nşr. Hasan eş-Şâfiî - M. Saîd Cemâleddin), Kahire 1999, s. 45, 53-54; Kutbüddin er-Râzî, Taḥrîrü'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye fî şerḥi'r-risâleti'ş-Şemsiyye (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran 2007, s. 193.

Ali Durusoy

TAKSİM

(تقسيم)

Türk mûsikisinde bir form.

Herhangi bir saz veya ses tarafından bir usule bağlı kalmadan bir veya daha çok makamda icracının o andaki ilhamı ile irticâlî (doğaçlama) olarak yaptığı melodik seyre, gezintiye verilen isimdir. İnsan sesiyle aynı şartlarda yapılan güfteli melodik gezintiye "sesle taksim etmek" denilmiş, ancak bu hususta "gazel" kelimesi daha çok tutulmuş ve taksim genellikle saz eseri formunun adı olmuştur. Bu konuda her ne kadar doğru ifade "taksim etmek" ise de "taksim yapmak", yaygın biçimde daha çok kullanılmaktadır. Forma bu adın verilmesinin sebebi makamları icracının ayrı ayrı belirtmesidir. Taksim umumiyetle bir tek saz tarafından icra edilirse de ikili, üçlü saz gruplarınca da yapılabilir. Gazel mısraları arasında o esnada bulunulan makamda bir saz tarafından taksim yapılır. Türüne göre taksim tek makamlı olabileceği gibi çok makamlı da olabilir, dolayısıyla süresi türe göre değişir.

Taksimin çeşitleri genelde şunlardır: 1. Giriş taksimi. Bir faslın veya Türk mûsikisi programının başında o faslın veya programda okunacak eserlerin makamına kulakları alıştırmak için yapılır. Bunlar daha çok tek makamlı, bazan da ilk makama dönmek şartıyla iki makamlı kısa taksimlerdir. 2. Ara taksimi. Bir faslın ortasında bir saz tarafından yapılan ve faslın makamından başlanıp birkaç makam dolaşıldıktan sonra tekrar fasıl makamına dönülerek karar edilen taksimlerdir. 3. Geçiş taksimi. Ayrı makamdaki eserler arasında yapılan taksim türüdür. Bu taksimde bir makamdan diğerine geçilirken kulakların tedirgin olmaması için yakın makamlardan yararlanılır ve kulaklar alıştırılarak yeni makamda karar edilir. 4. Konser taksimi. Bir konserin belli bir bölümünde bir saz tarafından yapılan ve icracının istediği makamdan başlayarak istediği kadar makamda gezindiği taksim türüdür ve süresi icracıya bağlıdır. Karar ya ilk makama dönülerek veya icracının istediği diğer bir makamda yapılabilir. 5. Fihrist taksimi. Bir çeşit sözsüz "kâr-ı nâtık" olup bir makamdan -genellikle rast-

başlanılarak yakın-uzak bilinen pek çok makama geçildikten sonra yine ilk makama dönülmek suretiyle yapılan taksimdir. Bu tür taksimin süresi çok uzun olur. Fihrist taksimi yapabilecek icracının çok iyi makam bilgisine ve geçki tekniğine sahip olması gerekir. 6. Sualli-cevaplı taksim. Klasik taksim tarifine uymayan bu tür taksimlerde iki veya daha çok sazın sualli-cevaplı taksim yapması söz konusudur. Bunlarda bir saz bir makamda kısa bir taksim yapar, diğer bir saz yine aynı şekilde kısa bir taksimle buna cevap verir ve taksim böylece devam eder. Bu taksimde de çeşitli makamlara geçkiler yapıldıktan sonra genellikle ilk makama dönülerek karar edilir.

Taksim bir çeşit irticâlî bestekârlıktır. Bu sebeple icracının, kabiliyetinin yanı sıra makam geçkilerinde kulağı tedirgin etmeden cezbedici nağmeler kullanabilmesi için sazına çok hâkim olması, ayrıca makam bilgisiyle tekniğinin kuvvetli olması gerekir. Taksim farklı kabiliyet gerektiren bir icradır. Sözü edilen hususlara sahip bulunduğu halde hiç taksim yapamayan kişilerin yanında yine çok iyi bestekâr olmalarına rağmen iyi taksim yapamayan, buna karşılık bestekârlıkla ilgisi bulunmadığı halde çok güzel taksimleriyle tanınan sanatkârlar vardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan nota neşriyatı çerçevesinde bazı saz icracılarının taksimleri notaya alınıp yayımlanmıştır. Mûsiki tarihinde taksimleriyle en çok tanınan ve taksimleri plaklarla bugüne ulaşan kişi Tanbûrî Cemil Bey'dir. Yakın tarihte ise Kemânî Sadi Işılay, Hakkı Derman ve Nubar Tekyay, Neyzen Niyazi Sayın ve Aka Gündüz Kutbay, Ûdî Yorgo Bacanos, Kanûnî Ahmet Yatman, Tanbûrî Ercüment Batanay ve Necdet Yaşar güzel taksimleriyle tanınmış sanatkârlardır. Günümüzde bunlardan sadece Niyazi Sayın ile Necdet Yaşar hayattadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 126-127, 172; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 23; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 53-54; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 285-294; İsmail Hakkı Özkan, Türk

Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 97-98; E. Neubauer, “Taḳsīm”, EI^2 (İng.), X, 143-144.

İsmail Hakkı Özkan

TAKSİM SULARI

İstanbul'un Galata-Taksim tarafına su getiren tarihî şebeke.

İstanbul'un tarihî yarımadasının suyunu temin eden ve Roma devrinde yapılmış olan bütün isâlelerin sur dışında kalan bölümleri, VII. yüzyıldan itibaren Balkanlar'dan gelerek şehri kuşatan çeşitli kavimler tarafından tamamen tahrip edilmişti. Fâtih Sultan Mehmed, fetihten hemen sonra şehrin suyunun birkaç küçük isâle ile sarnıçlardan sağlandığını görünce eski isâlelerin tamir edilip genişletilmesini ve yeni isâlelerin yapılmasını emretti. Fâtih zamanında dört yeni isâle yapıldı ve bir Roma isâlesi tamir edildi. 1453-1755 yılları arasında Halkalı köyü ile Cebeciköy arasındaki araziden gelen ve Halkalı suları diye anılan on altı bağımsız isâle hattı yapılarak şehirde 435 yere su akıtıldı. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Belgrad ormanlarından su getiren Kırkçeşme tesisleri 1563 yılında yapılınca şehir bol suya kavuştu ve 580 yere su verildi.

Fâtih Sultan Mehmed'den sonraki devirlerde Haliç'in kuzeyindeki bölgenin su ihtiyacı küçük menbalardan beslenen çeşmelerden ve bazı isâlelerden karşılanıyordu. Galata Mevlevîhânesi'nin suyunu temin eden ve Levent Çiftliği'ndeki iki menbadan beslenen isâle hattı, Kasımpaşa'nın suyunu sağlayan isâle hattı ve Kâğıthane menba suyunu getiren isâle hattı bu bölgedeki isâlelerin en önemlilerindendi. Boğaz kıyılarında inşa edilen yeni köşkler

ve yerleşim yerleriyle Kasımpaşa, Galata, Beyoğlu, Fındıklı, Beşiktaş ve Ortaköy'ün kalabalıklaşması sonunda Haliç'in kuzeyindeki bölgede su kıtlığı baş gösterdi. Bölgenin suyunu temin etmek amacıyla III. Ahmed zamanında başlatılan isâle hattı Patrona İsyanı yüzünden yarım kaldı. Tesisin yapımına I. Mahmud döneminde devam edilerek Taksim isâle hattı 1732 yılında tamamlandı. Yapılan bu ilk isâle hattı Taksim tesislerinin birinci merhalesini teşkil eder. Bu merhalede Büyükdere'nin kuzeybatısında Bahçeköy'deki derelerden alınan sular içi sırlı künklerle şehre getirildi. İsâle hattı Bahçeköy Kemeri'nden sonra bir katlı ve yalnız dere üzerinde iki katlı, toplam yirmi bir gözlü, 400 m. uzunluğunda, 11 m. yüksekliğindeki I.

Mahmud Kemeri'nden geçer; ardından Acıelma, Derbent, Maslak, Ayazağa, Zincirlikuyu, Mecidiyeköy, Şişli yoluyla Harbiye Mektebi önündeki makseme ve oradan Taksim'deki su deposuna ve makseme ulaşır. Bu isâle hattının uzunluğu yaklaşık 25 kilometredir.

1732'de yapılan isâle hattına daha fazla su verebilmek için yine I. Mahmud tarafından 1750 yılında Topuzlu Bent yaptırıldı. Bu bendin ekseni doğrusal olup payandalı kâgir ağırlık barajı tipindedir. İkinci merhalede isâle hattı genişletildi ve tesise bazı ilâveler yapıldı. 1786'da Kaptanı-deryâ Gazi Hasan Paşa, Topuzlu Bendi 14 zirâdan 18 zirâa yükselterek bendin vereceği suyu 23,5 lüleye (1222 m3/gün) çıkardı. Bu sebeple Taksim sularından kendisine 22 masura (143 m3/gün) su tahsis edildi. Bu su Kasımpaşa'daki Bahriye tesisleriyle kendi hayratına verildi. 1787'de Sadrazam Yûsuf Paşa, Bahçeköy civarında Dutluk mevkiindeki vâlide sultan katmasını ıslah ettirerek katmanın suyunu çoğalttı ve kendisine 8 masura (52 m3/gün) su ayrıldı. Üçüncü merhalede III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan tarafından yine Bahçeköy'de Vâlide Bendi inşa ettirilerek bendin suyu Taksim tesislerine katıldı. Vâlide Bendi'nin yapılması ile 23 lüle (1196 m3/gün) su kazanıldı. Bunun 16 lülesi Topuzlu Bent kanalına verildi, 2 lülesi de mecra hakkı olarak yine aynı yere katılıp geri kalan 5 lüle vâlide sultanın arzusuna bırakıldı. Vâlide sultan, bendin çıkışından itibaren Büyük Bent'in haznesine dökülen derelere uzanan bir galeri inşa ettirerek 5 lüle suyu Kırkçeşme tesislerine kattırdı ve oradan Eyüp'teki vâlide sultan hayratına su bağlattı. Vâlide Bendi planda kırk hatlı, payandalı kâgir kemer-ağırlık barajı tipinde yapıldı. Dördüncü merhalede II. Mahmud, Arabacı Mandırası deresinin bir kolu üzerinde kendi adıyla anılan bendi inşa ettirdi ve 1839 yılında bendin suyu Taksim sularına katıldı. Sultan Mahmud Bendi kâgir kemer-ağırlık barajı tipinde olup günümüzün baraj tekniğine göre yapıldı.

Taksim tesislerinin isâle hattında başlangıçta içi sırlı künkler kullanılmakteyken I. Abdülhamid veya III. Selim devrinde künkler iptal edilip genişliği 60-90 cm., yüksekliği 120-140 cm. olan bir galeri inşa edilerek isâle hattından daha fazla suyun geçmesi sağlandı. İsâle galerisi yarma ve delmelerden geçirilip her yerde üstü kapalı biçimde yapıldı ve bu şekilde kirlenmeler önlendi. İsâle hattında küçük kemerlerin inşa edilmediği yerlerde büyük çaplı kurşun borular ters sifon olarak kullanıldı. Ters sifonlara giriş ve çıkışta, dağıtım kollarının ayrıldığı yerlerde, bir oda

büyüklüğünde kubbeler yapıldı. Debi ölçme sandıklarındaki lülelerle sular ölçülerek tıkanıklıkları kontrol etme imkânı sağlandı. İsâle hattı üstündeki kemerlerin en büyüğü I. Mahmud Kemeri, diğerleri Bahçeköy, Hasan Ağa ve Zincirlikuyu kemerleridir. İsâle hattı II. Mahmud Bendi'nden başlar ve II. Mahmud katmasını aldıktan sonra Vâlide Bendi'nden gelen kol ve onun üzerindeki vâlide sultan katmasının suyunu getiren galeriyle birleşir. Ardından bu galeriye Kameriça katması ile Avcıbayırı katması bağlanır ve Topuzlu Bent'in suyunu aldıktan sonra Bahçeköy Kemeri'nin başında Balaban deresi katmasını alarak I. Mahmud Kemeri üzerinden geçer. Yaklaşık 2750 m. sonra Maltalı Baca katması galeriye bitişir. Hacıosmanbayırı'ndaki bacadan ayrılan kol Hacıosman Maksemi'ne, oradan Yeniköy koluna debileri ölçülüp su verilir. Maslak Maksemi'nden 700 m. önce ayrılan koldan Emirgân-Boyacıköy'e su akıtılır. Maslak Maksemi'nden aynı yöne ayrılan diğer kol ise battaldır. Maslak Maksemi'nden sonra Rumelihisarı'na bir kol ayrılır. Burada bir ters sifon vardır. Zincirlikuyu'dan önce bir kol Bebek-Arnavutköy'e ayrılır. Zincirlikuyu'da isâle hattı Hasan Ağa ve Zincirlikuyu kemerlerinden geçer. Mecidiyeköy'deki Derin Baca denen maslaktan bir kol Küçük Baca denen maslağa ve oradan ikinci bir maslağa birleşerek bir kol Yıldız'a, diğer kol Ortaköy-Kuruçeşme'ye ayrılır. Ana galeri, Mecidiyeköy-Şişli ve Kurtuluş'a ayrılan kolun bulunduğu makseme ve ardından Beşiktaş'a ayrılan kolun maksemine, oradan Harbiye Mektebi altındaki makseme ulaşır. Buradan Taksim'deki büyük haznede ve ona bitişik maksemde son bulur. Taksim Maksemi'nden Firuzağa, Cihangir, Tophane ve Fındıklı'ya bir kol, Beyoğlu-Galata'ya ikinci bir kol, Kasımpaşa'ya üçüncü bir kol ayrılır. Sular idaresindeki 1306 (1888-89) tarihli Tahrir Defteri'nde Taksim tesislerinden çeşitli yerlere ayrılan su miktarları ve dağıtım yerleri belirtilmiştir.

Taksim tesislerinin bugün Hacıosmanbayırı'ndaki filtreden sonraki yolları tamamen haraptır. Taksim tesislerinin ana hat üzerindeki önemli yapıları şunlardır: 1. Harbiye Maksemi. Bugün mevcut olmayan bu maksemin etrafı kâgir duvarlarla çevrili ve üstü basık bir kubbe ile örtülü idi. Planda maksemin içten içe boyutları 3, 05 × 4,50 m. ve yüksekliği 2,30 metredir. Zemini mermer kaplıdır. Üzerinde III. Selim'in tuğrası ve 1212 (1797-98) tarihini veren dört satırlık kitâbe mevcuttur. 2. Taksim Haznesi. Taksim Meydanı'nda bulunan bu yıkık haznenin dış boyutları 17 × 90 metredir. İçerisi on iki çift gözden oluşur. Gözlerin iç boyutları 6,21 × 6,21 metredir.

Bu duruma göre haznenin faydalı hacmi 2730 m^3’tür. 3. Taksim Maksemi. İstiklâl caddesinin

Taksim Meydanı’na açıldığı yerde Fransız Konsolosluğu’nun karşısındaki köşededir. Plana göre sekiz köşeli prizma şeklinde yapılmış olup çok süslü bir kubbesi vardır. Sekizgen planın köşeden köşeye diyagonal mesafesi 7 metredir. Yan tarafındaki çeşmenin üstünde çok güzel bir istifle yazılmış âyet-i kerîme vardır. Maksemin üzerindeki kitâbe altı mısralı olup 1145 (1732-33) tarihini verir. Ancak debi ölçme sandığının iki yanında Cezayirli Gazi Hasan Paşa ve Sadrazam Yûsuf Paşa’ya ait iki kitâbenin tarihleri 1200’dür (1785). Ölçme sandığına gelen su 18 cm. çıkıntısı olan bir çörtenden dökülmekte, sağda ve solda değişik çapta 20 lüleden su dağıtılmakta, sağdaki 10 lüleden Fındıklı-Tophane’ye toplam debisi 10 lüle (520 m3/gün), soldaki 10 lüleden toplam debisi yine 10 lüle Beyoğlu-Galata’ya su verilmektedir. Tam soldaki 4 lüleden toplam debisi 5 lüle (260 m3/gün) olan su Kasımpaşa cihetine ayrılmaktadır (1 lüle ø 26 mm. çapındaki borudan ekseni 96 mm. su yükü altında akan 52 m3/gün debi). Çörtenin üstünde yer alan iki satırlık kitâbe 1145 (1732-33) tarihini verir.

Taksim tesislerinden su alan önemli çeşmelerin bazıları şunlardır. Topçubaşı İsmâil Ağa Çeşmesi (1731), Kabataş’ta Hekimoğlu Ali Paşa Meydan Çeşmesi (1732), Taksim Kazancı Yokuşu’nda Hâfız Ahmed Paşa Çeşmesi (1732), Tophane’de I. Mahmud Meydan Çeşmesi (1732), Azapkapı’da Sâliha Sultan (Azapkapı) Meydan Çeşmesi (1732), Kabataş’ta set üstünde Silâhdar Yahyâ Efendi Çeşmesi (1788), Emirgân’da Çınaraltı’ndaki meydan çeşmesi (1789), Boyacıköy Karakolu içerisinde II. Mahmud Meydan Çeşmesi (1837), Maçka’da Bezmiâlem Vâlide Sultan Meydan Çeşmesi (1839). Taksim sularının en büyük deposu olan 2730 m^3 hacmindeki Taksim su haznesinden başka Kılıçalipaşa haznesi gibi hazneler ve büyük çeşmelerin depoları da suların ekonomik bir şekilde kullanılmasını sağlamaktadır. Ayrıca Taksim tesislerinde çok sayıda maslak, su terazisi gibi tesislerle şadırvanlar ve sebiller yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâzım, İstanbul Vilâyeti Şehremânetine Evkaftan Devrolunan Sular, İstanbul 1341 s. 32-37; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 183-191; Naci Yüngül, Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 113-142; a.mlf., İstanbul'un Vakıf Sularından Taksim ve Hamidiye Suları, İstanbul 1992; a.mlf., İstanbul'un Osmanlı Dönemi Suyolları (haz. Celal Kolay), İstanbul 1999.

Kâzım Çeçen

TAKSİT

(التقسيط)

Bir borcun belli zamanlarda ödenmesi gereken parçalarından her biri.

Sözlükte “adalet” ve “paylaştırma” anlamlarındaki kıst kökünden türeyen taksît, belli zaman dilimlerinde ve belli parçalar halinde ödenmek üzere borcun kısımlara ayrılmasını ifade eder. Bir akidle yüklenilen edimin en az iki farklı zaman diliminde ifa edilmesi halinde bu ifaların her birine taksit, yapılan işleme de taksitli işlem denir. Bu yolla yapılan satış işlemi “el-bey‘ bi’t-taksît” diye anılır. Ayrıca fıkıh literatüründe necm kelimesi “taksit”, tencîm “taksitlendirme” ve müneccem “taksitlendirilmiş” mânasında kullanılmıştır.

Taksitli satış vadeli satışın alt türü olup mutlak anlamıyla vadeli satıştan ayrıldığı nokta satış bedelinin daha sonra bir defada değil belli aralıklarla ödenmesidir. Malın akdin yapılışı esnasında teslim edildiği, bedelin ise parçalara ayrılıp her parçanın tarafların kararlaştırdığı zaman dilimlerinde satıcıya ödendiği ve en son taksidin ödenmesiyle deynin ifa edildiği satışa taksitli satış, hem malın hem bedelin parçalara ayrıldığı ve bedelin parçaları ödendikçe malın da parçalar halinde teslim edildiği satışa ardarda teslimli satış sözleşmesi denilmektedir. Yakın dönemde taksitli satış, önceleri ekonomik değeri yüksek dayanıklı tüketim mallarının satımında uygulanan bir yöntem iken artık hemen her malın satımında kullanılan bir yöntem haline gelmiştir. Taksitli işlemlerde akdin konusu mal, hizmet veya her ikisi birlikte olabilir. Uygulama büyük oranda mal üzerinde gerçekleşmekle birlikte hizmet bedelinin de takside bağlanması yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

Hukukçu ve iktisatçılar taksitli satışın alıcı ve satıcı yönünden fayda ve zararları üzerinde geniş biçimde durmuştur. Bunun alıcı yönünden faydaları şöylece özetlenebilir: 1. Taksitli satış, ekonomik gücü yüksek olmayan veya ihtiyaç duyduğu malın bedelini karşılayacak kadar birikimi bulunmayan kişiler bakımından bir tür kredi kaynağıdır. Bu sebeple günümüzde finans

kurumları, tüketiciye ihtiyaç duyduğu ev ve araba gibi temel ihtiyaç mallarını taksitlendirme yoluyla satma niteliği taşıyan işlem türlerini geliştirmeye çalışmaktadır. 2. Alıcı, ihtiyacı olan malı yeterli para biriktirmeden alabildiği için toplumdaki hayat standardı yükselmektedir. 3. Alıcı, taksitleri genellikle aydan aya ödeyeceğinden her ay bütçesinden belli meblağ ayırmak zorunda kalır ve düzenli tasarruf alışkanlığı edinmiş olur. Taksitli satışın satıcı yönünden başlıca faydaları da şöylece sıralanabilir: 1. Malların sürümü taksitli satış sayesinde artar. Nitekim üretici ve pazarlamacılar, çeşitli dönemlerde taksit miktarları ve taksit sayıları konusunda cazip fırsatlar sunarak satışlarını arttırma yoluna gitmektedir. 2. Taksitli satışın sürümü arttırması yeni sanayi kollarının açılmasına, eskilerinin gelişmesine ve istihdam alanlarının genişlemesine katkı sağlar. 3. Ekonominin durgun olduğu zamanlarda taksitli satış tüketiciyi mal almaya yönlendirir ve piyasanın canlanmasında etkin rol oynar.

Taksitli satışın hem alıcı hem satıcı bakımından -fakat çoğu zaman güçsüz taraf olan alıcı yönünden-sakıncaları ise şöylece sayılabilir: 1. Alıcı peşin ödeyeceği meblağın ve taksit miktarlarının düşük olduğuna aldanarak ileride ödeyemeyeceği bir borç altına girebilir. Kişiler genellikle ileri tarihte ödeyecekleri borcun hesabını daha az titizlikle yaparlar ve sonuçta sözleşme anında öngöremedikleri ekonomik sorunlarla karşılaşabilirler. 2. Çoğunlukla taksitli satış sözleşmeleri genel işlem şartları içeren tek tip sözleşmelerdir. Bu sözleşmelerde zayıf durumda olan alıcının satıcı karşısında fazla pazarlık gücü olmaz. Alıcı ya satıcının şartlarını kabul ederek sözleşmeyi imzalar ya da sözleşme yapmaz. Her iki durumda da alıcının sözleşmenin içeriğine müdahale etmesi söz konusu değildir. 3. Bazı satıcılar çok yoğun ve cazip reklamlar yaparak alıcının serbest iradesini bozarlar. Böylece alıcının satın almayı düşünmediği malları vazgeçilmez ihtiyaç gibi gösterip almasını sağlarlar. Bu tür reklamlarda genellikle sözleşmenin bütün şartları değil sadece alıcı bakımından cazip gelenler yer alır. Alıcı da sözleşme yapacağı zaman diğer şartlara bakmadan sözleşmeyi imzalar. Akdin uygulanması aşamasında tüketici hiç düşünmediği durumlarla karşılaşabilir. 4. Satıcılar taksit miktarlarını ayarlarken satış bedeli üzerine vade farkı ilâve ederler. Ancak söz konusu vade farkı fâhiş miktarda olabilir ve alıcı ihtiyaç duyduğu malı satıcının belirlediği şartlarda kabul etmek durumunda kalabilir. 5. Satıcılar, alıcının taksitleri ödememe tehlikesine karşılık satış sözleşmesine alıcının aleyhine cezaî şart,

muacceliyet, sözleşmeden dönme, yetkili mahkeme gibi bazı kayıtlar koymakta ve alıcı buna rağmen

rıza göstermeye mecbur olmaktadır. 6. Satıcı, taksitle sattığı ve bedelini almadan alıcıya teslim ettiği malın bedelini kendisi ödemek zorunda kaldığı için daha çok sermayeye ihtiyaç duymakta, bu da sermayesi güçlü olanların piyasada tekel haline gelmesine yol açmaktadır. 7. Satıcı alıcının taksitleri ödeyememesi riskiyle karşı karşıya bulunduğundan bu riski satış bedeline yansıtmakta, bu durumda fiyatlar artmakta ve mal sürümü azalabilmektedir.

Günümüz hukukunda taksitli satış işlemleri tüketici hukuku kapsamında ele alınarak borçlar hukukuna hâkim olan akid hürriyeti ilkesi tüketici lehine sınırlandırılmakta ve alıcının karşılaşabileceği sakıncalar en aza indirilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan taksitli satış uzun zamana yayıldığı için tarafların borç ve alacak miktarı ve taksitlerin ödenip ödenmediğinin ispatıyla ilgili hukukî problemlerle karşılaşılmakta, bu sorunu aşabilmek için taksit sözleşmelerinin yazılı yapılması geçerlilik şartı kabul edilmektedir. Bu durumda alıcı alışverişin içeriğini tam görebilmekte ve sözleşmeden doğan hak ve sorumluluklarını mukayese imkânı bulmaktadır. Günümüz düzenlemelerinde taksitli satışlarda alıcıyı korumaya yönelik tedbirler olmak üzere sözleşmenin kurulması aşamasında satıcının peşin ödenecek kısım, taksit sayısı ve ödeme süresinin belirtilmesi gibi hususları alıcıya bildirmesi hukuken zorunlu kılınmıştır. Tüketiciye, ayıp muhayyerliği yanında sağlanan kolaylıkların cazibesi altında gereksiz yere, hatta ekonomik gücünün üzerinde yükümlülük altına girmesi, çeşitli yöntemlerle iradesinin etki altına alınması riskine karşı belli süre düşünme imkânı verilmiş, bu süre zarfında (Türk hukukunda yedi gün) hiçbir gerekçe göstermeden sözleşmeden cayma hakkı tanınmıştır.

Türk hukukunda, peş peşe iki taksitin vaktinde ödenmemesi halinde satıcının diğer taksitlerin peşin hale dönüşeceğini alıcıya bildirmesi gerektiği ve bu bildirimden sonra belli bir süre geçmesine rağmen taksitlerin ödenmemesi halinde borcun geri kalan kısmının muaccel hale geleceği kabul edilmektedir. Burada tüketiciyi koruma amacıyla muacceliyet şartına sınırlama getirilmektedir. Taksitli satışta alıcının temerrüde düşmesi halinde vadeli borçların tahsilinde izlenen yol takip edilir. Alacak rehin veya kefalet yoluyla teminat altına alınmışsa bedel bu

yoldan tahsil edilir. Bu mümkün değilse malın alıcının elinde olup olmamasına bakılır ve elinde ise geri alınır; mal alıcının elinde değilse icraya başvurulur. Günümüzde, malın mülkiyetinin alıcıya son taksitin ödenmesinin ardından devredildiği finansal kiralama (leasing) sözleşmesinde alıcının asıl niyeti malın mülkiyetine sahip olmaktır; fakat satıcı, bu tür akidle taksitleri tahsil edememe ihtimaline karşılık mülkiyeti devretme işini son taksite bırakmaktadır. Eğer alıcı belli bir taksitten sonra temerrüde düşerse daha önce ödediği taksitler kira sayılmakta, temerrüde düştüğü tarihten sonra kira bedelini ödemediği için kira sözleşmesi feshedilmekte ve satıcı malı geri almaktadır. Günümüz hukuk düzenlemelerinde tüketici hakları sebebiyle taksitli satışın feshi kira akdinin feshine göre daha ağır şartlara bağlandığından bazan bu akidler taksitli satışın dolambaçlı bir şekli olarak uygulanmaktadır. Doktrinde bu akidlerin kira veya taksitli satış sayılması konusunda iki yaklaşım bulunmaktaysa da hukukçular arasında hâkim görüş bunları kira akdi sayma yönündedir.

Borç ilişkisinin vadeye bağlanabileceğine dair âyeti (el-Bakara 2/282), Hz. Peygamber’in bir yahudiden vadeli yiyecek satın aldığı yönündeki rivayeti (Buhârî, “Büyûʿ”, 14) vb. delilleri dikkate alan fakihler, bedeli sonradan ödenmek üzere yapılan alım satımın câiz olduğunda görüş birliği etmişlerdir (bk. VADE). İslâm tarihinde taksitli işlemlerin uygulandığı bilinmektedir. Cizye, haraç ve diyetin, arazi kirasının taksitler şeklinde ödenmesi gibi uygulamalar bunun örnekleridir. Müşterinin malı taksitli almayı tercih ettiğinde aynı mal için peşin fiyatından daha fazla fiyat ödeme durumunda kalmasının fıkhî izahıyla ilgili tartışmalar vadeli satışlardaki vade farkının hukukî durumuyla ilgilidir. İslâm hukukçularının çoğunluğu bu tür işlemleri genellikle câiz görmektedir (tartışmalar ve değerlendirme için bk. VADE FARKI). Gerek kuruluş ve geçerlilik şartları gerekse hükümleri bakımından taksitli satış satım akdi gibidir. İlgili naslardan hareketle fakihlerin ekserisi vadeli borç ilişkisinin yazıya geçirilmesinin mendup, bazı fakihler ise farz olduğu sonucuna ulaşmıştır. Taksitli satışların yazıya geçirilmesini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Taksitli satış bakımından özel öneme sahip bir husus taksitlerin miktarı ve ödeme zamanının açık şekilde belirlenmesi gereğidir; bu konuda bilinmezlik söz konusu olursa akid fâsid kabul edilir. İslâm hukukunda akid tamamlandıktan sonra sebepsiz cayma muhayyerliği tanınmamakla birlikte günümüzde taksitli satışta tüketiciyi koruma gerekçesiyle tanınan, belirli

süre düşünme ve bu süre içinde cayabilme hakkı maslahat ve kamu düzeni ilkeleriyle temellendirilebilir; ancak bunun satıcı açısından hak ihlaline yol açacak biçimde kullanılması meşru sayılmaz.

İslâm hukukçuları, akid ve şart hürriyeti ilkesi gereğince taksitli satışlarda taksitlerden birinin ödenmemesi durumunda geri kalan taksitlerin muaccel hale geleceğini şart koşmanın câiz olduğunu kabul etmiştir (İbn Nüceym, VI, 133; İbn Âbidîn, IV, 531). İslâm hukukuna göre taraflar bedel üzerinde anlaştıktan sonra satıcı fiyat değişikliğine gidemez. Alıcının borcunu ödeyememesi durumunda temerrüt sebebiyle ilâve bedel talep edilmesi faiz sayılacağından câiz değildir. Bununla birlikte alıcının taksitlerini zamanında ödeyememesi halinde satıcının enflasyon sebebiyle uğrayacağı zararı tazmin ettirmesi konusunda satıcıya haksızlık olacağı gerekçesiyle cevaz veren ve faiz gerekçesiyle cevaz vermeyen iki farklı yaklaşım vardır. Günümüz İslâm hukukçularının çoğunluğu ilk yaklaşımı tercih etmektedir. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin Cidde'de 14-20 Mart 1990 tarihinde yaptığı altıncı toplantısında aldığı 51/2/6 sayılı kararında, vadeli satışta peşin fiyatından daha fazla ücret istemenin ve sürenin belirlenmesi şartıyla vadeli satışı taksitler halinde yapmanın câiz olduğu, taksitlerin ödenmemesi durumunda geciken her ay için ilâve ücret talep etmenin faiz niteliği taşıdığı için câiz sayılmadığı, borçlunun vadesi gelen taksitini ödemeyip borcunu geciktirmesi câiz görülmemekle birlikte kendisine cezaî bir ödeme yaptırmanın câiz olmayacağı, borçlunun taksiti ödememesi durumunda geri kalan taksitlerin peşin hale dönüşmesi şartıyla anlaşma yapmanın ise câiz olduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳsṭ" md.; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 190; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VI, 133; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 531; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 110; Bilmen, Kamus2, VI, 29; Hamdi Döndüren, İslâm Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri, Balıkesir 1984, s. 159-164; a.mlf., İslâmî Ölçülerle Ticaret Rehberi, İstanbul 1998, s. 95, 96, 174, 196; Refîk Yûnus el-Mısrî, Beyʿu't-taḳsîṭ:

Taḥlîl fıḳhî ve iḳtiṣâdî, Beyrut 1990, tür.yer.; Rahmi Yaran, İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi: Borçlunun Temerrüdü Alacaklının Temerrüdü, İstanbul 1997, s. 124, 126, 146-168, 189-194; Abdullah Çelik, Türk Hukukunda Taksitle Satış Sözleşmesi (yüksek lisans tezi, 2002), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

s. 41, 42; Servet Bayındır, İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık, İstanbul 2005, s. 77-87, 136-138, 144-151; Abdülaziz Bayındır, Ticaret ve Faiz, İstanbul 2007, s. 138-148; Recep Özdirek, İslâm Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar, İstanbul 2009, s. 40-42; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, "Beyʿu't-taḳsîṭ", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VI/1, Cidde 1990, s. 195-202; M. Atâ es-Seyyid, "Beyʿu't-taḳsîṭ", a.e., VI/1 (1990), s. 205-214; İbrâhim Fâzıl ed-Dîbû, "Beyʿu't-taḳsîṭ", a.e., VI/1 (1990), s. 217-246; Ali Ahmed es-Sâlûs, "Beyʿ bi't-taḳsîṭ: Naẓarât fi't-taṭbîḳi'l-ʿamelî", a.e., VI/1 (1990), s. 249-273; M. Rızâ Abdülcebbâr el-Ânî, "Taḳsîṭu'd-deyn fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", a.e., VI/1 (1990), s. 277-290; Nizâmeddin Abdülhamîd, "Ḥükmü ziyâdeti's-siʿr fi'l-beyʿ bi'n-nesîʾe şerʿan", a.e., VI/1 (1990), s. 357-383; M. Takī el-Osmânî, "Aḥkâmü'l-beyʿ bi't-taḳsîṭ", a.e., VII/2 (1992), s. 29-67; M. Ukle el-İbrâhim, "Ḥükmü beyʿi't-taḳsîṭ fi'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, IV/7, Küveyt 1987, s. 135-222; C. E. Bosworth, "Taḳsīṭ", EI^{2} (İng.), X, 144.

Recep Özdirek

TAKTÎ‘

(التقطيع)

Şiiri tef‘ile, hece ve harflere göre bölümleme anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte “kesmek” mânasındaki kat‘ kökünden türeyen taktî‘ “kesmek, parçalara ayırmak” demektir. Terim olarak bir şiiri yazıldığı veznin tef‘ilelerine uygun biçimde bölümlere, uzun ve kısa hecelere ayırmayı ifade eder. Taktî‘ işlemi, şiirin yazıldığı yahut söylendiği vezin ve bahri belirlemek ve şiirin bunlarla ne kadar uyum içinde bulunduğunu kontrol etmek için yapılır. Bu da lafzî yazının (beytin telaffuz edilen harflerinin) aruz yazısı denilen sembol diline aktarılarak gerçekleştirilir. Aruz hattında kısa heceler (u), “ve” (v) veya nokta (.) işareti, uzun heceler tire/keşîde ile (-) gösterilir. Harekesiz harfler sükûn/sıfır (o), harekeli harfler dikey veya eğik keşîde işaretiyle (/) belirtilir. Taktî‘ işlemi için şiirin bir beyti belirlenen üç şekilden biriyle kısımlara ayrılır. 1. Hece taktîi. Beyit uzun ve kısa hecelere bölünerek aruz hattıyla gösterilir. 2. Aruz erkânına (tef‘ileler) göre taktî‘. Beyit aruz tef‘ilelerine göre parçalara ayrılır. 3. Harf taktîi. Beytin her harfi aruz sembolleriyle gösterilir. Bu taktî‘ler şu örnek üzerinde görülebilir: قفاَ نْبِك من ذكْرى حبيب ومنزل

Taktî‘ türü قِفَاْنْب من ذكْرى حَبِيْبِنْ وَمَنْزِلي

1. Hece taktîi -˘-˘ -˘ -˘ -˘

2. Tef‘ile taktîi فَعُوْلُنْ مَفَاْعِيلُنْ مَفَاْعِلُنْ

3. Harf taktîi o//o//o/o//o/o/o//o/o//

Arapça manzum metinlerin taktîinde Arap yazı sisteminden doğan bazı hususlar kaynaklarda ayrıntılı biçimde işlenmiştir. Taktî‘de kelimelerin yazılışına değil telaffuzuna ve gerçek değerdeki harflerine itibar edilir. İmlâ gereği yazılan, fakat telaffuz edilmeyen harfler değerlendirilmez. Buna göre taktî‘ esnasında bazan yazılmayan harflerin imlâda varmış gibi göz önüne

alınması gerekir. Bu durumu şöylece göstermek mümkündür: 1. Şeddeli harfler birincisi sâkin, ikincisi harekeli iki harf diye kabul edilir: هَذْذَبَ <= هَذَّب (˘˘-) gibi. 2. Medli harfler birincisi harekeli, diğeri sâkin iki harf olarak kabul edilir: آثِمٌ <= أاَمُنٌ (-˘-) gibi. 3. Tenvin sâkin bir nûn (نْ) kabul edilir ve aruz yazısında açık nun şeklinde gösterilir. Tenvinli harf uzun heceye tekabül eder: عَبْدٌ <= عَبْدُنْ (-) gibi. 4. İmlâda yazılmayan, fakat telaffuz edilen harfler taktî‘ esnasında değerlendirilir: هٰاذٰا <= هذا (-); لاكِنْنَ <= لكِنّ (˘-); يس <= يَاسينَ (˘-); الرحمن <= أرْرَحْمَانُ (-) gibi. 5. Hû "ہ" zamiri ötre (hû) veya esre (hî) harekesine göre vâv veya yâ med harfleriyle uzatıldığından uzun hece sayılır: بِهِ <= بِهيْ (-˘-); أنّه <= أنْنَهُوْ (˘-) gibi. "هُمْ" ve "كُم" zamirleri vezni tamamlamak veya işbâ‘ için vâv med harfiyle uzatılabilir: هُمو، كُمو gibi. 6. Kafiye veya mısra sonundaki hareke işbâ‘ için uzun heceye dönüştürülebilir. Bu durumda harekeye uygun med harfi var olarak kabul edilir: يَلْعَبَا <= يَلْعَبَا (-˘-); يَلْعَبُ <= يَلْعَبُو (-˘-) gibi.

Bazan imlâda yazılan harfler yokmuş gibi değerlendirilir. Bu durumu da şöylece göstermek mümkündür: 1. Cümle içinde vasıl elifi ister isimlerde ister fiillerde olsun taktî‘ esnasında yok sayılır: قُلْ اعْمَلُوا <= قُلِعْمَلُوا (-˘-˘) gibi. 2. Kamerî harflerden biriyle başlayan kelimenin başında bulunan "ال" takısındaki elif (ا) harfi vasıl durumunda yok sayılır: طَلَعَ الْقَمَرُ <= طَلَعَ لقَمَرَ (˘˘˘-˘˘) gibi. Şemsî harflerden biriyle başlayan kelimenin başında bulunan "ال" takısı tamamen yok sayılır, ancak onu izleyen ilk harf mükerrer olur: غَابَتِ الشَّمْسُ <= غَابَتِ شْشَمْسُ (-˘-˘) gibi. Eğer şemsî harflerden biriyle başlayan kelime cümlenin ilk kelimesiyse bu durumda başında bulunan "ال" takısının sadece lâm (ل) harfi yok sayılır ve ilk harf mükerrer olur: الشّمْسُ <= اَشْشَمْسُ (˘-) gibi.

3. İllet harfiyle sona eren cer harflerinden sonra sâkin bir harf gelirse, illet harfi yok sayılır: فِي الأرْض = فـِ لأرْض (˘-) gibi. 4. Kendisinden sonra sâkin harf gelen elif-i maksûre, yâ-i menkûsa ve çoğul "vâv"ı ile bu "vâv"dan sonraki elif harfi aruz imlâsında yok kabul edilir: الْفَتَى الْجَمِيلُ <= اَلْفَتَ لْجَمِيلُ (-˘); قَاضِي الْقُضَاةِ <= قَاض لقُضَةِ (-˘-˘); سَمِعُوا اللغْوَ <= سَمِعُ للغْوَ (˘˘-˘) gibi. 5. Yine imlâda yazılıp telaffuz edilmeyen harfler aruz ve taktî‘ imlâsında yok sayılır: عمْروٌ ve أولئك kelimelerindeki vâv, أنَا، لكِنّا ve مِائَةٌ kelimelerindeki elif harfleri gibi.

Taktî‘ esnasında takip edilmesi gereken kurallar İmruülkays'ın, مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ

مُدْبِرٍ مَعاً كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ şeklindeki beytinde şöylece uygulanabilir: Şiir beytinin telaffuz edildiği şekle göre yazılmasına aruz imlâsı denir. Buna göre beytin yazılışı şöyle olur:

مِكَرْرِنْ مِفَرْرِنْ مُقْبِلِنْ مُدْبِرِنْ مَعَنْ

كَجُلْمُودِ صَخْرِنْ حَطْطَهُ سْسَيْلُ مِنْ عَلِ

Bundan sonra yapılması gereken şey okunuşuna göre yazılan metni uzun (kapalı) ve kısa (açık) hecelerden oluşan tef'ilelere ayırmak ve bu tef'ileleri aruzdaki bahirler ve onun alt vezinlerine uygun düşecek biçimde karşılaştırmaktır. Bunu İmruülkays'ın beytinde şu şekilde uygulamak mümkündür:

مكررن مفررن مق بلن مد برن معن

كجلمو دصخرن حط طه سي ل من علي

-˘-˘ -˘ -˘ -˘

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن

Tablodan da anlaşılacağı gibi beyit tavîl bahrindendir. Bu hususun kolayca halledilebilmesi için Halîl b. Ahmed tarafından on beş olarak belirlenen, daha sonra Ahfeş el-Evsat'ın ilâvesiyle on altıya çıkarılan ve "bahr" adı verilen aruz vezinlerinin iyi bilinmesi şarttır. Burada değinilmesi gereken hususlardan biri de içerdiği zihaf ve illetler sebebiyle bazı tef'ilelerin birbirine çok benzemesi, bu sebeple taktî' yapan kişinin bulduğu vezinden emin olmak için şiirin birkaç beytinin aynı anda taktîini yapması gerektiğidir. Şiirde taktî' işlemi eskiden genellikle kulak yoluyla, yani pratiğe dayalı olarak uygulanırdı. Bu esasen vezinle şiir okumanın ilk merhalesidir. Şair, şiir zevkine sahip bir kimse veya aruzda belli başlı kullanımları öğrenen kişi bunları tabii bir seyir içinde yapar. Bazı bahirlerin ve bunlardaki bazı vezin şekillerinin bir taraftan mûsiki, diğer taraftan nazım şekli ve muhteva ile yakından ilişkili olduğu göz önüne alınırsa müziğe duyarlı bir kulağa sahip olunması, şiirin aruz imlâsına göre okunuşu

sırasında elle diz üstüne ya da ayakla yere ritmik bir şekilde vurulması, öte yandan Arap şiirinde daha çok

hangi bahirlerin sıkça kullanıldığının bilinmesi gibi hususlar da taktî‘ yapan kişiye kolaylık sağlar. Taktî‘ neticesinde çıkan sonucu iyi değerlendirip bahri/vezni doğru tesbit edebilmek için bazı tef‘ilelerin değişime uğradığının bilinmesi gerekir. Bunlar şöylece özetlenebilir: Feûlün (˘-) → feûlü (˘-˘); mefâîlün (˘-) → mefâilün (˘-˘-); müfâaletün (˘-˘˘-) → müfâaltün (˘-); fâilâtün (-˘-) → fa‘lâtün (-)/fâilâ (-˘-)/fâlâtün (-); müstef‘ilün (-˘-) → mütef‘ilün (˘-˘-)/müsteilün (-˘˘-); mütefâilün (˘˘-˘-) → mütfâilün (-˘-); mef‘ûlâtü (-˘) → mef‘ulâtü (-˘-˘).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 499; Zemahşerî, el-Ḳusṭâs (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1410/1989, s. 53-58; İbnü’s-Serrâc eş-Şenterînî, el-Miʿyâr fî evzâni’l-eşʿâr (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1968, s. 8-39; Ali Şîr Nevâî, Mîzânü’l-evzân (nşr. Kemal Erarslan), Ankara 1993, s. 195; Mustafa el-Galâyînî, eṡ-Ṡüreyye’l-muḍıyye, Sayda 1319/1901, s. 12-14; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 144; Safâ Hulûsî, Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Bağdad 1397/1977, s. 26-42; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1978, s. 45-50; Abdülazîz Atîk, ʿİlmü’l-ʿarûż, Beyrut 1405/1985, s. 23-24; Mahmûd Ali es-Semmân, el-ʿArûżü’l-ḳadîm, Kahire 1986, s. 12-23; M. Ali el-Hâşimî, el-ʿArûżü’l-vâżıḥ, Beyrut 1415/1995, s. 17-19; Abbaspûr, “Taḳṭîʿ”, Ferhengnâme-i Edebî-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 397-399.

Kenan Demirayak

TÜRK EDEBİYATI.

Taktî‘, aruzla yazılmış bir şiirin veznini bulmak için mısraları tef‘ilelere (cüz) göre bölmek veya şiiri bu bölümleri esas alarak okumaktır. Bu okumaya taktî‘ etmek denir. Bu işlem şiiri güzel okumak için öğretici birer

usuldür. Vezni doğru bildikten sonra şiiri veznin gereklerini ve diğer kuralları dikkate alarak güzel okumaya da inşâd etmek denir. Taktîin en basit şekli bir mısradaki açık ve kapalı heceleri tesbit etmektir. Taktî‘de dikkat edilecek başlıca hususlar şunlardır: Ünlüyle biten hece açık, ünsüzle biten hece kapalıdır. Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye girmiş kelimelerdeki uzun ünlüyle biten hecelerle mısra sonlarındaki açık heceler de kapalı sayılır. Türk aruzunda tef‘ileleri etkileyen imâle, med, zihaf ve vasıl gibi ârızalar çok defa tek mısrada veznin bulunmasını güçleştirebilir. Bu durumda şiirdeki diğer mısralar üzerinde de aynı işlem yapılarak ortak bir şema bulunabilir. İmâle, Türkçe bir kelimede açık hecenin vezin gereği uzatılarak okunmak suretiyle kapalı hece sayılmasıdır; "Allah ãdın zikredêlim evvelâ" (-˘-/-˘-/-˘-) mısraında ã ve ê ünlüleri gibi. Anadolu sahasında başlangıçta çok sık rastlanan imâle yakın dönemlere geldikçe azalmış ve terkedilmiştir. Med, ünsüzle biten ve kapalı olan bir hecedeki ünlünün uzun olması durumunda ünlüyü biraz daha uzun okuyarak bir açık hecenin ortaya çıkmasıdır; Abdülhak Hâmid'in, "Eyvâh ne yer ne yâr kaldı" (-˘/˘-˘-/˘-) mısraında "vâh" ve "yâr" heceleri böyledir. Sonu iki ünsüzle biten hecelerde de med yapılır. Fuzûlî'nin, "Dôst bî-pervâ felek bîrahm devran bîsükûn" mısraında "dôst" ve "rahm" hecelerinde med vardır. Meddin gerektirdiği yerde yapılmaması birçoklarınca zihaf telakki edilmiştir. Ancak meddin makbul olanı, sadece vezin icabı değil bu mübalağalı uzatmayı gerektirecek vurgulu (feryat, acı, hitabet vb.) bir mâna taşımasıdır. Uzun okunması gereken Arapça yahut Farsça bir ünlünün yine vezin gereği kısa okunması olan zihaf ise ciddi bir hatadır ve pek az örneği bulunmaktadır; Nef‘î'nin, "Hâbgâh eyler gazâle pehlu-yı şîr-i neri" (-˘-/-˘-/-˘-/-˘-) mısraında "pehlû" okunması gerekirken kısalan hecede olduğu gibi. Vasl ise (ulama) ünlü ile biten bir kelimeden sonra ünsüzle başlayan bir kelime geldiğinde önceki hecenin ünsüzü ile sonraki hecenin ünlüsünü birleştirerek kapalı hecenin açık hale getirilmesidir; Ahmed Hâşim'in, "Eğilmiş ↔↔arza kanar muttasıl kanar güller" (˘-˘-/˘˘-/˘-˘-/-) mısraında ilk iki kelimenin eğilmişarza şeklinde okunması gibi. Tef‘ileleri ayırarak ve vezni hissettirerek okumada kelimeler bölünüp bazı heceleri bir tef‘ilede, bazı heceleri diğer tef‘ilede kalabilir. Böyle bir okumada İstiklâl Marşı'nın ilk mısraı şöyle olur: "Kork-ma-sön-mez/bu-şa-fak-lar/da-yü-zen-al/san-cak" (-˘-/˘˘-/˘˘-/-).

Bir şiiri taktî‘ ile okumak güzel okumak demek değildir. Bütün bu işlemler

şiiri güzel okumak için vezni bulma, onun için de taktî‘ yapma maksadını taşır. İnşâd etmek, güzel okumak ise vezinle beraber şiirin anlamını, içeriğini ve diğer diksiyon kurallarını dikkate alıp okumaktır. Şiirde vezin ve muhteva mûsikide tempo ve melodi gibidir. İnşâd etmede vezni arka planda hissettirerek onu muhtevanın iskelesi gibi kullanmak gerekir. Usta şairlerin şiirleri okumada veznin hissedilmemesi için kelimeler, vurgular, duraklar tef‘ilelere tâbi olmadan kaynaşır. Bununla beraber daha özel bir ses unsuru arayan şairlerde durakların ve tef‘ilelerin bilinçli şekilde çakıştığı örnekler de vardır. Özellikle Edebiyât-ı Cedîde şairlerinin bu yolu denedikleri görülmektedir. Tevfik Fikret'in, "Sabah Ezanında" şiirinde, "Allāhü ekber ... Allāhü ekber .../Bir samt-ı ulvî: Gûyâ tabîat/Hâmûş hâmûş eyler ibâdet" (-˘/-/-˘/-) mısraları taktî‘ ile okunduğunda bir ezan sesini ve temposunu verir. İsmail Habip Sevük, taktî‘de usul olarak açık heceyle biten tef‘ilelerde bölünmenin devamındaki kapalı hecede olması gerektiğini ifade eder. Buna göre mef‘ûlü ile başlayan vezinlerin taktîi şu şekilde olacaktır: Mef‘ûlü mefâ/îlü mefâ/îlü feûlün; Mef‘ûlü mefâ/ilün feûlün; Mef‘ûlü fâ/ilâtü mefâ/îlü fâilün. Şiiri taktî‘ etmenin diğer bir faydası da özellikle divan nüshalarının karşılaştırılmasında veya yanlış yazılmış, yıpranmış, eksik kalmış metinlerde doğru olanın bulunmasında yardımcı olmasıdır. Ali Nihad Tarlan'ın Metin Tamiri adlı çalışmasında bunun örnekleri yer almaktadır. Daha çok bir aruz terimi olan taktîin hece vezniyle yazılmış şiirlerde de söz konusu edildiği görülmektedir. Bu durumda aruz vezninde olduğu gibi kelimelerin bölünmesi değil durakların vurgulanarak okunması şeklinde bir taktî‘ düşünülmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmûs-ı Türkî, s. 326; Muallim Nâci, Lugat-ı Nâcî, İstanbul, ts. (Asır Matbaası), s. 268; İlyas Mâcid, İnşâd ve Hitabet, İstanbul 1330, s. 8, 48, 50, 62; İsmail Habip [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 62, 63-78, 203-205 (müellif eserinin aruza ayırdığı 19-88 sayfaları arasında değişik vezinlerin ele alınışı vesilesiyle taktî‘ üzerinde çeşitli örneklerle durmuştur); Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 144;

İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 380-381; “Takti‘”, TDEA, VIII, 204.

Mustafa Uzun

TAKTÎ‘

(التقطيع)

Uzun bir hadisin belli bir kısmını alıp rivayet etme anlamında bir terim.

Sözlükte “bölmek, parçalamak” anlamına gelen taktî‘ kelimesi, hadis terimi olarak birkaç konuyu içeren bir hadisin sadece ihtiyaç duyulan kısmını almayı veya bir kısmını bir yerde, diğer kısmını aynı senedle başka bir yerde nakletmeyi ifade eder. Kaynaklarda genellikle taktîu’l-hadîs şeklinde geçer; aynı anlamda kullanılan iḳtisâr ve harm ile birlikte “ihtisârü’l-hadîs”in alt bölümü olarak ele alınır. Hadislerin pek çoğu birden fazla alana veya aynı alanın

farklı konularına dair bilgiler ihtiva etmektedir. Bu hadisleri ilgili oldukları yerlerde tam metin halinde yazmanın veya sözlü olarak nakletmenin gereksiz zaman kaybına yol açacağı düşünülerek ilk dönemlerden itibaren hadisler konularına göre bölünüp aktarılmıştır. Konulara göre düzenlenen temel hadis kaynaklarından Kütüb-i Sitte başta olmak üzere sünen türü eserlerin hepsinde taktîin pek çok örneğini görmek mümkündür. Özellikle fıkıh alanındaki çalışmalarda hadisin sadece konuyla ilgili kısmı alınır.

Genel anlamdaki ihtisar gibi sakıncalı olmayan ve bölme işinde dikkatli davranıldığında hadis rivayeti açısından problem teşkil etmeyen taktîi Ahmed b. Hanbel câiz görmemiş, İbnü’s-Salâh cevaza yakın bulmakla birlikte mekruh olduğunu söylemiştir (‘Ulûmü’l-ḥadîs̱, s. 217). Ancak Nevevî taktîin ilk dönemlerden itibaren Dârimî, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi muhaddislerce uygulanmasından hareketle câiz sayıldığını belirtmiştir. Taktîin hadis rivayetinde değil kitap telifinde yapılabileceğini söyleyenler yanında Abdülganî el-Ezdî ve Şemseddin es-Sehâvî gibi uzun bir metnin içinde mevcut ince bir mânayı çıkarmayı kolaylaştıracağı için bunun müstehap kabul edildiğini ileri sürenler de vardır. Taktî‘, Hz. Peygamber’e ait olmayan bir sözün ona isnad edilerek nakledilmesi gibi bir tehlike taşımadığından, Arap dili ve İslâm’ın genel prensipleri konusunda yeterli bilgiye sahip biri tarafından yapılması ve

Resûl-i Ekrem’in maksadına uymayan bir anlamın ortaya çıkarılmaması kaydıyla hadis âlimlerinin çoğu tarafından uygulanmasında bir sakınca görülmemiş olan bir yöntemdir. Aynı şekilde bir tür taktî‘ olan hadislerin alfabetik fihristinin düzenlenmesi için sadece baş taraflarının yazılmasında da bir sakınca görülmemiştir (ayrıca bk. İHTİSAR).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Dârü’t-türâs), s. 181-182; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 215-217; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 157; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 316; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 471-472; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 149; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 139, 309; Salih Karacabey, “Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, Bursa 2002, s. 53-70.

Mehmet Efendioğlu

TAKVÂ

(التقوى)

Dinin emir ve tavsiyelerine uyma, haram ve günahlardan kaçınma hususunda gösterilen titizlik anlamında bir kavram.

Sözlükte “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek” anlamlarındaki vikāye masdarından türeyen takvâ kelimesini Seyyid Şerîf el-Cürcânî, “Allah’a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir” şeklinde tarif eder (et-Taʿrîfât, “vḳy” md.). Takvâ ve kökün ittikā, takī, etkā, müttakī gibi diğer türevleri ve fiil şekilleri Kur’ân-ı Kerîm’de 285 yerde geçmektedir. Kur’an’da ve hadislerde takvâ bazan sözlük anlamında, bazan da “Allah’ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınarak azabından korunma” anlamında kullanılır. Genellikle peygamberler ümmetlerine, “Allah’tan sakının ve bana itaat edin” diye hitap etmiştir (eş-Şuarâ 26/108, 179). Peygambere itaat eden Allah’a da itaat etmiş olacağından (en-Nisâ 4/80) takvâ Allah’a ve resulüne itaat etme anlamını içerir. Kur’an’da takvâ sahibi müminlerden bahsedilirken Allah’ın onları cehennem azabından koruduğu anlatılır (ed-Duhân 44/56; et-Tûr 52/18; el-İnsân 76/11); bundan dolayı mümin Allah’ın kendisini cehennem azabından korumasını ister (el-Bakara 2/201; Âl-i İmrân 3/191). Allah’a “ehl-i takvâ” denmesi (el-Müddessir 74/56) koruyan ve korunulan olmasındandır. “Ateşin azabından bizi koru” duasında (el-Bakara 2/201; Âl-i İmrân 3/16, 191) veya, “Kendinizi, ailenizi ateşten koruyun” âyetinde geçen (et-Tahrîm 66/6) “koru” ve “koruyun” ifadeleri aynı kökten gelir.

Takvâ kelimesi Kur’an’da on yedi yerde geçer (meselâ bk. el-Bakara 2/197; el-Mâide 5/2; el-A‘râf 7/26; et-Tevbe 9/108; Tâhâ 20/132). Klasik müfessirler takvâya ve aynı kökten gelen emir kiplerine genellikle, “Allah’tan korkun” anlamını vermiştir. Söz konusu fiilin kökü korku anlamını da içermekle birlikte bu korkunç bir şeyden çekinmeyi değil seven birinin sevdiğinin gönlünü incitmekten çekinmesini, yaratanına karşı saygı ve sorumluluk duyma hassasiyetini ifade eder. Bu bağlamda takvâ karşılığı

olarak önerilen “Allah bilinci, Allah’a karşı sorumluluk bilinci” ifadeleri kavramın içeriğine daha uygun görünmektedir. Takvâ ve ittikā kelimelerinin içerdiği korku Allah’a duyulan saygıdan kaynaklanır. Böyle bir duygu müminleri kötülükten ve günahtan vazgeçirir, iyiliğe ve hayra sevkeder. Kur’an’da ve hadislerde âfet, kıyamet, haşir ve cehennemle ilgili korkular anlatılırken “havf, haşyet, feza‘, rehbet, vecel, ru‘b, işfâk” kökünden kelimelerin kullanılması, “Onlardan korkmayın, benden korkun” meâlindeki âyetlerde (el-Bakara 2/150; Âl-i İmrân 3/175) Allah korkusunun havf ve haşyetle ifade edilmesi, bir âyette (en-Nûr 24/52) haşyet kelimesiyle ittikānın ardarda gelmesi genel anlamda takvânın korkudan farklı bir kavram olduğunu gösterir. Hz. Peygamber, “Allahım, senden sana sığınırım!” (Müslim, “Ṣalât”, 222; Tirmizî, “Daʿavât”, 112); “Allah’ın gazabından Allah’a sığınırım” (Tirmizî, “Cihâd”, 26) diye dua ederdi. Takvâ da Allah’ın gazabından yine O’nun korumasına sığınmaktır. Kur’an’da müminlerin şeytandan, fitneden (el-Enfâl 8/25), cehennemden (Âl-i İmrân 3/131), kıyametten (el-İnsân 76/11) kendilerini korumaları istenir. Takvâ kötülük ve zarar gelen her şeye karşı ilâhî korumayı talep etmektir. Bu da günahlardan kaçınmak ve iyiliğe yönelmekle gerçekleşir. Kötülükten sakınmak Kur’an’da “hazer” kelimesiyle de ifade edilir (el-Münâfikūn 63/4; et-Tegābün 64/14). “Takvâ sahibi” anlamına gelen müttaki Kur’an’da kırk sekiz yerde geçer (meselâ bk. el-Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/76; el-Mâide 5/27; el-A‘râf 7/128; el-Enfâl 8/34). Bu âyetlerde takvâ sahiplerinin özellikleri anlatılır. Takvânın karşıtı “fücûr”, müttakinin karşıtı “fâcir”dir (eş-Şems 91/8; Tirmizî, “Menâḳıb”, 73; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 111). Takī kelimesi de (Meryem 19/13, 18, 63) “müttaki” anlamındadır. “Himaye ve muhafaza eden” mânasına gelen “vâk/el-vâkī” de (er-Ra‘d 13/34, 37; el-Mü’min 40/21) aynı kökten gelir.

Takvâ ve türevlerinin Kur’an’da çeşitli vesilelerle ve farklı şekillerde sık sık zikredilmiş olması kavramın İslâm’daki önemini açıkça gösterir. Takvânın faziletiyle ilgili Kur’an’da şu hususlara vurgu yapılmıştır: Allah takvâ sahibi olanlarla beraberdir (el-Bakara 2/194; et-Tevbe 9/36, 123); onları korur ve yardım eder; Allah takvâ ehlini sever (Âl-i İmrân 3/76; et-Tevbe 9/4, 7); Allah takvâ ehlinin dostudur (el-Câsiye 45/19). Takvâ aynı zamanda iman ve kalple ilgili bir kavramdır. Resûlullah’a karşı saygılı olanlar Allah’ın kalplerini takvâ için imtihan ettiği kimseler olarak

nitelendirilmiştir (el-Hucurât 49/3). Allah'ın hükümlerine saygı göstermek şüphe yok ki kalplerdeki takvâdandır (el-Hac 22/37).

Nefse/kalbe takvâyı Allah ilham eder (eş-Şems 91/8). Hz. Peygamber eliyle göğsüne işaret ederek, "Takvâ buradadır" demiş (Müslim, "Birr", 32; Tirmizî, "Birr", 18) ve "Allahım, nefsime/kalbime takvâsını ver!" diye dua etmiştir (Müslim, "Ẕikir", 73; Nesâî, "İstiʿâẕe", 13). Kalpteki takvâdan maksat iman, yakīn, samimiyet ve Allah'a duyulan saygıdır. Kur'an'da, "Eğer mümin iseniz Allah'a karşı takvâ sahibi olunuz" buyurularak (el-Mâide 5/11, 57, 88) takvâ ile iman arasındaki ilişkiye işaret edilmiştir. Takvâ sahibi olmak imanın gereğidir. Bütün peygamberler ümmetlerinden takvâ sahibi olmalarını istemiştir. Kur'an takvâ sahibi olan herkes için bir hidayet kitabıdır (el-Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/138; el-Mâide 5/46). Akıl ve vicdan da takvâ sahibi olmayı gerektirir (et-Talâk 65/10).

"Korunma ve sakınma" anlamına gelmesi bakımından takvâ kıyamet, mahşer, cehennem, cennet ve ebedî saadetle de yakından ilgilidir. Kur'an'da takvâ sahibi olanların güzel âkıbetlerinin bulunduğu belirtilir (Tâhâ 20/132; el-Kasas 28/83; Sâd 38/49; ez-Zuhruf 43/35). Takvâ ehline vaad edilen iyi bir gelecek aynı zamanda dünya hayatı ile de ilgilidir, ancak mutlu sona varmak için sabırlı olmak lâzımdır (el-A'râf 7/128; Hûd 11/49). Fevz, necât ve felâh kelimeleriyle ifade edilen dünya ve âhiretteki kurtuluşa ermenin yolu da takvâ sahibi olmaktır (el-Bakara 2/189; el-Mâide 5/35, 100; ez-Zümer 39/61; en-Nebe' 78/31). Âhirete götürülecek en iyi azık ve orada işe yarayacak en faydalı şey takvâdır (el-Bakara 2/197). Cennet takvâ sahipleri için hazırlanmıştır (Âl-i İmrân 3/133; el-Hicr 15/45; ed-Duhân 44/51). Takvâ sahibi olmayan zalimlerin, bozguncuların, günah işlemekten ve kötülük yapmaktan sakınmayanların cehennemde azap görecekleri Kur'an'da açıkça belirtilmiştir. Takvâ Allah'ın kulunu bilgilendirmesini ve aydınlatmasını sağlar (el-Bakara 2/282; el-Enfâl 8/29). İlâhî bir ışıkla (furkān) kalbi aydınlanan takvâ sahibi mümin hayrı şerden, hakkı bâtıldan, sevabı günahtan ayırt eder; haram ve günahlardan dikkatle kaçınır. Müminlerin tarihten ve sosyal olaylardan ibret almaları ve ders çıkarmaları takvâ sayesinde mümkün olur (el-Bakara 2/66; Âl-i İmrân 3/138; en-Nûr 24/34). Kur'an'da ahlâkî faziletlerle takvâ arasındaki bağlantıya da işaret edilir. Takvâ, günahların ve kötülüklerin terkedilerek iyi ve sevap olan hususlara yönelmenin mânevî müeyyidesi olarak gösterilmiş ve takvâ ile af

(el-Bakara 2/189), akrabalık bağı (en-Nisâ 4/1), adalet (el-Mâide 5/8), dürüstlük (el-Bakara 2/177; ez-Zümer 39/33), sözde doğruluk (el-Ahzâb 33/70), şükür (Âl-i İmrân 3/123), merhamet (el-En‘âm 6/155; Yâsîn 36/45), iyilik (el-Bakara 2/189) arasındaki bağlantılara dikkat çekilmiş, Allah katında en değerli müminin en çok takvâya sahip kişi olduğu vurgulanmış (el-Hucurât 49/13), takvâ libasının (el-A‘râf 7/26) kalpteki takvânın bedene ve organlara yansıyan hali olup mümini bir zırh gibi koruduğu vurgulanmıştır. Hz. Peygamber de takvâ sahibi bir müminin ahlâkının da güzel olacağını belirtmişti (Tirmizî, “Birr”, 55).

Allah’a lâyık bir takvâ üzere olmak takvânın en mükemmel şeklidir. Fakat müminin böyle bir takvâyı gerçekleştirmeye gücü yetmez. Bu sebeple, “Gücünüz yettiği kadar takvâ sahibi olun” buyurulmuştur (et-Tegābün 64/16). Takvâ sahibine takī ve müttaki, takvâca daha ileride olana etkā denilmesi (el-Hucurât 49/13; el-Leyl 92/17) takvâda bazı derecelerin bulunduğuna işaret eder. Mümin Allah’a duyduğu saygı nisbetinde O’nun katında değerlidir (Buhârî, “Menâḳıb”, 1; Müslim, “Feżâʾil”, 168). Kimin ne kadar takvâ sahibi olduğunu ise sadece Allah bilir (Âl-i İmrân 3/115; et-Tevbe 9/44). Mümin takvâ sahibi olmaya çabalar, ancak takvâ sahibi olduğunu iddia etmez. Hz. Peygamber insanlar içinde en çok takvâya sahip kimsedir (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 27; Müslim, “Ṣıyâm”, 74). Bir kutsî hadiste evliyanın takvâ sahibi müminler olduğu ifade edilmiştir (Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1).

Takvâ sevap-günah, helâl-haram konusunda derin bir hassasiyeti gerektirir. İslâm’da helâl ve haramlar bellidir. Ancak bu ikisi arasında şüpheli şeyler vardır. Bu tür şüphelerden sakınan kimse dinini ve şerefini korumuş olur. Bir hadiste şüpheli olan şeylerin terkedilip şüpheli olmayanlara yönelinmesi tavsiye edilmiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 3; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 60; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 3). “Günah seni rahatsız eden ve gönlüne yatmayan şeydir” (Müslim, “Birr”, 14; Tirmizî, “Zühd”, 52); “Fetvayı kalbinden iste” (Müsned, II, 4; Dârimî, “Büyûʿ”, 2) meâlindeki hadisler, helâl ve mubah olmaması muhtemel bulunan şeylerden kaçınmanın takvâ gereği olduğunu gösterir. Kesin olmayan bir delille insanların mahkûm edilmesinin câiz görülmemesi (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 2) kişilerin hukuku alanında da şüpheden kaçınmayı ve takvâyı gerektirir. Haram veya şüpheli şeylerden sakınma hem Allah hakkı, hem kul hakkı konusunda önem taşır. Fıkıh

âlimleri, kılınan bir namazın fâsid olup olmadığı hususunda şüpheye düşülse takvâ gereği o namazın tekrar kılınacağını, fakat birine borcu olduğu konusunda şüpheye düşen kişinin ihtiyaten onu ödemesi gerekmediğini belirtir (Bilmen, I, 314). Çarşı ve pazarlarda satılan malların kaynağını, bunların çalınmış olup olmadığını araştırmak icap etmez. Çünkü eşyada aslolan ibâhadır; satıcılar hakkında iyi niyet gerekir. Ancak gayri müslimlerin ülkesinde gıda maddeleri alınırken bunların alkol veya domuz eti içerip içermediğine dikkat edilmesi takvâ gereğidir. Özellikle rüşvet, hediye, vakıf, velâyet, vesâyet, miras gibi konularda, işçi-iş veren ilişkilerinde, kamu hizmeti, okul, hastahane gibi kamuya ait mallar konusunda hassas olmak; tabiata canlılara, yollara ve sulara zarar vermemek takvâ açısından büyük önem taşır (Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 99-154). Takvâ temel bir fazilet olmakla birlikte bu konudaki aşırılık bazan tereddüde, vesveseye düşmeye yol açabilir. Bu durumun takvâ ile ilgisi yoktur. Nitekim bir hadiste, "Dinî konularda kılı kırk yaranlar mahvolmuştur" ifadesi yer almaktadır (Müslim, "ʿİlim", 7; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Dârimî, "Muḳaddime", 19).

İlk zâhid ve sûfîler Allah'tan sakınmaya, Allah'a sığınmaya ve şüpheli şeylerden kaçınmaya büyük önem vermiştir. Bu dönemde takvâ ile ilgili bazı tarifler yapılmış, takvânın çeşitlerinden, sonuç ve faydalarından bahsedilmiştir. Mubah ve helâl olan dünya nimetlerinin ihtiyaçtan fazla tüketilmemesi sûfîlere göre takvâ sahibi olmanın gereğidir. Bazı zâhid ve sûfîler bu tür nimetlerin en azıyla yetinmeyi takvâ-nın icabı diye görür. Sûfîler daima ihtiyatı esas almayı ve azîmetle amel etmeyi tercih etmiş, şüpheli şeylerden uzak durmuştur. Câiz olana göre değil evlâ ve efdal olana göre amel eden sûfîler, ebrârın (iyi insanlar) yaptığı amelleri işleyen mukarrebbînin (daha iyi insanlar) günaha girmiş sayılacağını söylemiştir (Kelâbâzî, s. 84, 85, 97, 98; Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 529; Kuşeyrî, s. 735). Sûfîlere göre kalpte karar kılan takvâ bütün bilgi ve bereketlerin kaynağıdır (Sülemî, s. 438). Bu sebeple takvânın öneminden bahseden âyete (en-Nisâ 4/31) "kutbü'l-Kur'ân" denilmiştir (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 281).

Sûfîler sağlıklı dinî bilgilere, keşf ve keramete ulaşmanın ancak takvâyı esas alan bir dinî yaşayışla gerçekleşeceği görüşünde birleşmiştir. Allah nefse (kalp) günahı da takvâyı da ilham etmiştir (eş-Şems 91/8). İman çıplaktır; elbisesi takvâ, ziyneti veraʿ, ürünü ilimdir (a.g.e., I, 289; II, 375).

Bu anlamda takvâ günahlardan arınmış kalpteki ilâhî bir ışıktır. Kul bu ışıkla

kötüyü ve günah olanı bilir ve ondan kaçınır, iyi ve sevap olanı görür ve ona uyar (Serrâc, s. 303). Hâris el-Muhâsibî takvâ-yı, “Allah’tan gelen bir nurla Allah’a itaat etmek ve günahları terketmektir” şeklinde tarif eder (er-Riᶜâye, s. 48). Ebû Bekir el-Verrâk’a göre kul yakīn nuru ile hallerini nurlandırır ve bu nur sayesinde takvâ ehli mertebesine ulaşır (Sülemî, s. 227; Kuşeyrî, s. 279; Ferîdüddin Attâr, s. 238). Muhammed el-Cerîr, takvâ ve murakabe hallerini sağlamlaştırmadan keşf ve müşâhede mertebesine ulaşmanın mümkün olmadığını belirtir (Kuşeyrî, s. 278). Sûfîler takvânın zâhirî ve bâtınî yönlerinden bahsetmiştir. Bâtınî takvâ kalpteki iyi niyet ve ihlâstan, zâhirî takvâ dinî hükümlere titizlikle uymaktan ibarettir (a.g.e., s. 279; Ferî-düddin Attâr, s. 495). Muhâsibî’ye göre kalpteki hakiki takvâ ibadetlerde Allah’ın rızasını, beden ve organların takvâsı ise hak hukuk gözetmekten ibarettir (er-Riᶜâye, s. 47). İbn Mesrûk’a göre takvâ Allah’a duyulan saygının semerisidir. Müminlere saygı göstermek Allah’a olan saygının sonucudur. Kul bu saygıyla takvânın hakikatine erer (Sülemî, s. 241). Allah’ın kuluna verdiği en güzel şey takvâdır; bütün faziletlerin kaynağı olan takvânın temeli ihlâstır (a.g.e., s. 300). Takvâ güzel ahlâk ve helâl lokmadır (a.g.e., s. 108). Tevekkül, rızâ ve sabır takvânın göstergesidir (Kuşeyrî, s. 279).

Helâlliği şüpheli olan şeylerden sakınmak avamın takvâsıdır. Havas ise helâl olan şeylerin ihtiyaçtan fazla olanını terketmeyi takvânın gereği kabul eder. Bazı sûfîlere göre takvâ zaruri olmayanı terketmektir. Âriflere göre takvâ kulun Allah’tan başka her şeyden korunması ve gönlünde sadece O’na yer vermesidir (a.g.e., s. 278). Mürid perhizkâr olmalı, helâl konusunda kılı kırk yarmalı, fakat işi vesvese noktasına kadar götürmemelidir (Necmeddîn-i Dâye, s. 258). Mutasavvıflar takvânın çeşitli mertebelerinden bahseder. Avamın takvâsı şirk ve küfürle, havassın takvâsı günah ve kötülükle, evliyanın takvâsı fiilleri vesile kılıp Allah’a yaklaşmakla, peygamberlerin takvâsı fiilleri Allah’a nisbetle ilgilidir (Kuşeyrî, s. 282). Takvâ sahibi şirki tevhide, münafıklığı iman ve ihlâsa, haramı veya helâlliği şüpheli olan şeyleri helâle, bid‘atı ibadet ve amellere karıştırmaz. Zikirle meşgul olmak dilin, Allah’a itaat etmek bedenin, Allah’tan başkasına bağlanmamak gönlün takvâsıdır. Gazzâlî, “müminin

iradesiyle kalbini kötülüklerden arındırması” şeklinde tarif ettiği takvâyı iki kısma ayırır. Esas takvâ haram ve yasaklardan kaçınmak olup her müslümana farzdır. Aslî olmayan takvâ ise Allah’ın kulunu hayırlı ve edebe uygun olana yönlendirmek için onu aslında helâl ve mubah olan şeylerden menetmesidir. Bu takvâ farz değil fazilettir (Minhâcü’l-ʿâbidîn, s. 45). Takvânın veraın özel bir şekli ve ileri aşaması olduğunu söyleyen Gazzâlî, Kur’an’da takvâ kavramının “haşyet ve havf” (el-Bakara 2/41), “itaat ve ibadet” (Âl-i İmrân 3/102), “kalbi günahtan koruma” (en-Nûr 24/52) anlamında kullanıldığına dikkat çeker (İḥyâʾ, I, 25; II, 95; III, 42); gözün, kulağın, dilin, kalbin ve midenin takvâ bakımından beş önemli organ olduğunu özellikle belirtir (Minhâcü’l-ʿâbidîn, s. 40-89). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî takvânın insanın zihnini ve ufkunu açtığını söyler (Mesnevî, I, 140). Tasavvufta takvâ aynı zamanda bir makam olarak da kabul edilmiştir (Serrâc, s. 7; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 364). Takvâ mürid ve dervişlerin gözetmeleri gereken bir esastır (Kuşeyrî, s. 276, 735). Sûfîler müminin kendi takvâsından kendini koruması gereğine dikkat çekmişlerdir. Muhâsibî, takvâ sahibi olduğunu sanıp büyüklenen ve başkalarını hor gören sözde dindarlardan söz ederken bunların şeytanın kandırdığı kimseler olduğunu, gerçek takvâ ehlinin kendini başkalarından önemsiz, başkalarını kendinden değerli görmesi gerektiğini söyler (er-Riʿâye, s. 561). Vâsıtî, “Takvâ kulun kendini takvâsından korumasıdır” derken (Kuşeyrî, s. 289; Ferîdüddin Attâr, s. 745) aynı hususu vurgulamaktadır.

Takvâ konusu fıkıhta da çeşitli açılardan ele alınmıştır. Devlet başkanlığı ve hâkimlik görevleri yanında şahitlik, velâyet ve vesâyet ehliyeti için gerekli görülen ahlâkî adaletin büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek ve farzları yerine getirmek olduğu kaydedilmiş, adaletin kişinin takvâ ve mürüvvet üzere bulunmasını sağlayan bir erdem sayıldığı belirtilmiştir. Takvâ hadis râvilerinde aranan adâlet vasfı için gerekli görülen özellikler arasında yer alır. Cemaatle namazda imamlık yapacak kişide aranan özellikler arasında namazla ilgili hükümleri bilmek, Kur’an’ı düzgün okumak ve takvâ sahibi olmak başta gelmektedir. İmamlıkta öncelik konusunda bu sıralama genel kabul görmekle birlikte bazı âlimler kıraati iyi olanın namaz hükümlerini iyi bilenden, bazıları da takvâ sahibinin kıraati iyi olandan önce geldiğini belirtmiştir. Evlilikte kadına ve velilerine nikâh akdini fesih imkânı tanıyan denkliğin (kefâet) arandığı hususlar arasında yer alan dindarlığı fıkıh âlimleri genellikle takvâ şeklinde açıklamış, bazıları

dindarlığı âhirete ilişkin olması gerekçesiyle denklik kriterleri arasında saymazken İmam Şâfiî sadece takvâda ve meslekte denkliği esas almış, İmam Mâlik ise takvâ ve evliliğin devamını imkânsız kılacak özürden başka denklik ölçüsü kabul etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vḳy” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1527; Kāmus Tercümesi, IV, 1221; Wensinck, el-Muʿcem, “vḳy” md.; Müsned, II, 4; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 40-43, 47-49, 63, 561; Hakîm et-Tirmizî, Beyânü’l-farḳ (nşr. Ahmed Abdurrahman es-Seyyâh), Kahire 1998, s. 37-39, 56, 64; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 7, 70, 303; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 84, 85, 97, 98; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 242, 250, 280, 281, 289, 364, 457; II, 375, 529; Şerîf er-Radî, Hz. Ali: Nehcü’l-belâga (trc. Adnan Demircan), İstanbul 2006, s. 192, 202, 204, 250; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 108, 227, 241, 300, 438, 556; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 276, 277, 278, 279, 282, 284, 289, 735; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 317, 561; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Kahire 1358/1939, I, 25; II, 95, 99-154; III, 42; IV, 158; a.mlf., Minhâcü’l-ʿâbidîn, Kahire 1954, s. 40-89; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, İstanbul 1308, I, 242; Baklî, Meşrebü’l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 21, 30; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ (nşr. Muhammed İsti‘lâmî), Tahran 1346 hş., s. 238, 495, 745; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 35, 523; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1294, II, 207-234; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 258; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1963, I, 140; III, 149; VI, 24; Yâfiî, Neşrü’l-meḥâsini’l-ġāliyye fî fażli meşâyihi’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1329, I, 404-411; Zerrûk, Ḳavâʿidü’t-taṣavvuf, Kahire 1989, s. 37; Birgivî, eṭ-Ṭarîḳatü’l-Muḥammediyye, İstanbul 1301, s. 33, 199-219; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 162; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 123; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-hadîse), s. 634-638; Elmalılı, Hak Dini, I, 167-170; Bilmen, Kamus, I, 314,

321; T. Izutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 222-226; a.mlf., Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 104-105; Lütfullah Cebeci, Kur’an’a Göre Takva, İstanbul 1991; S. Husain M. Jafri, “Particularity and Universality of the Qur’ān with Special Reference to the Term Taqwā”, Essays on Islam (ed. Hakim Mohammed Said), Karachi 1993, II, 14-31; Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur’an (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1998, s. 66-67; Ali Galip Gezgin, “Kur’an Meâllerinde Takva Kelimesinin Türkçe’ye Çeviri Sorunu”, Kur’an Mealleri Sempozyumu, Ankara 2007, II, 295-315; E. S. Ohlander, “Fear of God (Taqwā) in the Qur’ān: Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context”, JSS, L/1 (2005), s. 137-152; L. Lewisohn, “Taḳwā”, EI² Suppl. (İng.), s. 781-785; Mehdî Mutî‘ v.dğr., “Taḳvâ”, DMBİ, XVI, 50-60; Bâbek-i Abbâsî, “Taḳvâ”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1382 hş., VII, 779-806.

Süleyman Uludağ

TAKVİM

(التقويم)

Sözlükte “doğrultmak, düzeltmek; değerini belirlemek” anlamlarına gelen takvîm kelimesi terim olarak “bir olayın belli bir başlangıca göre akıp giden zaman içersindeki yerini, boyutlarını verme” ve “bunu veren belge” demektir. Söz konusu boyutlar yıl, ay, gün sayısı ve gün adı şeklinde belirlenmiştir. Kur’an’da bir yerde geçen kelime (et-Tîn 95/4) insanın yaratılırken en güzel biçimde düzenlendiğini ifade eder. Takvimler dört sınıfta incelenir.

A) Güneş Takvimleri (Şemsî Takvimler). Dünyanın güneşin etrafında gerçekleştirdiği bir tam dolanımla bağlantılı kılınır. Dört mevsimin toplam süresi olan ve adına yıl (güneş yılı, dönence yılı, mevsimler yılı) denilen bu dolanıma göre ortaya konulan güneş takvimleri, mevsimlerin sürelerinin ölçümle (ilkbahar ve sonbahar ılınımı, yaz ve kış gün dönümü ölçümleri) belirlenmesine dayandırılarak yapılandırılır. Belgeye dayalı ilk güneş ölçümü milâttan önce 432 yılında Atinalı Meton ve Euktemon tarafından, bir yaz gün dönümü ölçümü olarak, eski Mısır takvimine göre 21 Barmehat sabahı (27 Haziran) yapıldı. İkinci ölçüm, Sisamlı Aristarkhos tarafından milâttan önce 280’de yine bir yaz gün dönümü ölçümü olarak İskender’in ölümünün 44. yılına rastlayan birinci Kallippos dönüşümünün 50. yılında 28 Bermûde günü gerçekleştirildi (Ptolemy’s Almagest, s. 138). Bu ölçümler, iki ölçüm arasındaki gün-saat farkını geçen yılların sayısına bölerek güneş yılı süresini belirliyor ve bir güneş takvimi oluşturulabileceği anlamına geliyordu.

Mısır’da III. Ptolemaios’un (246-221) 9. yılında

152 güneş yılı = 152 eski Mısır yılı + 37 gün

152 güneş yılı = (152 × 365) + 37 gün = 55 517 gün

1 güneş yılı = 365,243 421 gün

hesabıyla bir güneş yılı süresi 365 ¼ = 365,25 günden biraz daha kısa bir süre olarak tesbit edildi (7 Mart m.ö. 238) ve tarihin bu ilk güneş takvimine Kanopus (Tanis) takvimi denildi (Ginzel, s. 198). 365 tam (kesirsiz) günlü eski Mısır takviminin dört yılda bir 366 güne çıkarılmasıyla ortaya konulan 1 Tût 1 Kanopus (22 Ekim) milâttan önce 238 başlangıçlı bu takvim yaygın kabul görmedi ve kısa bir süre sonra yürürlükten kaldırıldı. Üçüncü ölçüm, İznikli Hipparkhos tarafından milâttan önce 146 yılında yine eski Mısır takvimine göre ilkbahar ılınımı 24 Mart günü ve sonbahar ılınımı 26/27 Eylül gecesi olarak gerçekleştirildi. Böylece ilkbahar + yaz ile sonbahar + kış yarı yıl süreleri de belirlenmiş oluyordu. Daha sonra Romalı devlet adamı Jül Sezar (Iulius Caesar), İskenderiyeli gökbilimci Sosigenes'i Roma takvimini düzeltmekle görevlendirdi. O da Kanopus takvimini örnek alıp tarihin ikinci güneş takvimi olan, yine 365 ¼ günlü Jülyen takvimini ortaya koydu. Yılın başlangıcını 1 Ocak'a çeken Sezar, takvimi mevsimlere uyar duruma getirmek için eski takvimde sonuncu ay olan şubattan bir gün alarak temmuza ekledi ve ayın adını kendi adına göre değiştirdi (İng. July, Fr. Juillet). Ardından İmparator Augustus da yine şubattan bir gün alıp yeni takvime ekledi ve aya kendi adını verdi (m.ö. 27). Sonuçta bu iki ay otuz birer gün olurken Şubat yirmi sekiz güne düştü ve dört yılda bir yirmi dokuz gün sayılır oldu. Jülyen takviminin Romalı kökenli olması sebebiyle ona ve onun gibi 365,25 günlü takvimlere Türkçe'de Rûmî takvim denildi. Sonraki dönemlerde 365 ¼ günlü yeni takvimler ortaya çıktı. Bunların başlıcaları Doğu hıristiyanlarının (Süryânîler) kullandığı İskender takvimi, bugünkü Mısır hıristiyanları (Kıptîler) tarafından kullanılan Kıptî takvimi, eski İran'da kullanılan Yezdicerd takvimi ve Osmanlı malî-rûmî takvimidir. IV. Mehmed döneminde 4 Safer 1088 (8 Nisan 1677) tarihli bir fermanla başlatıldığı bilinen (Gazi Ahmed Muhtar Paşa, s. 26-27), bugünkü ay adlarının kullanıldığı ve yılbaşısı 1 Mart olan Osmanlı malî takvimi iki kuralla bağlantılı kılınmıştır: 1. Mart girişi (medhal-i âzer), 2. Sıvış yılı. Mart girişi kuralı: 1 Mart milâdî 1800'lerde 13 Mart, 1900'lerde 14 Mart'tır. Malî yılın sayısı da yılbaşısı hangi hicrî yılın içindeyse o yılın sayısıdır. Sıvış yılı kuralı: 1256 malî yılı 1 Mart'ı 9 Muharrem, 1257 yılı 1 Mart'ı 19 Muharrem, 1258 yılı 1 Mart'ı 30 Muharrem ve 1286 yılı 1 Mart'ı 10 Zilhicce, 1287 yılı 1 Mart'ı 20 Zilhicce 1287 gününe rastlamış, yani her yılbaşı on, on bir, on iki gün ileri gitmiştir. On gün sonra 11 Mart 1287 1 Muharrem 1288, bundan bir hicrî yıl iki gün sonra da 1 Mart 1288 3

Muharrem 1289 olmuştur; halbuki mart girişi kuralı uyarınca 1 Mart 1289 olması gerekirdi. Böylece 1288 malî yılı yok olmuş ve bu yıla “sıvışmak” (ortadan kaybolmak) fiilinden hareketle “sıvış yılı” denilmiştir. Bundan otuz üç yıl önceki sıvış yılı 1255, otuz üç yıl sonraki 1321’dir. Sıvış olayının sebebi malî yıl sayısının hicrî ile bir tutulmasıdır; halbuki 32,5 Jülyen yılı 33,5 hicrî yıl etmektedir. XV. yüzyıl sonlarına ve XVI. yüzyıl başlarına ait bazı Osmanlı maliye kayıtlarında malî takvime benzer mart ayını esas alan bir sabit ay sistemi kullanılmıştır. Ayrıca Mısır eyaletinde eski mahallî Kıptî takviminin kayıtlarında geçtiği dikkati çeker.

İskenderiyeli ünlü astronom Batlamyus (Claudius Ptolemaios), dördüncü güneş ölçümünü Mısır’da milâttan sonra 140 yılında 22 Mart, 24/25 Haziran ve 25 Eylül günlerinde yaptı. Hipparkhos’un ilkbahar ve sonbahar ılınımı ölçümlerinin gün ve saatleriyle kendi bulduklarını karşılaştırıp güneş yılı süresinin 365 ¼ günden biraz daha kısa olduğunu bir defa daha belirledi. Ayrıca ilkbahar ve yaz sürelerini doksan üç gün on üç saat ve doksan üç gün beş saat olarak buldu ki bu süreler bugünkü ölçmelere en yakın olan sürelerdir. Batlamyus’un gök bilimi-takvim bilimine çok önemli bir katkısı da Sirius’un helyak doğuş gününü uzun yıllardan sonra bir kere daha tesbit etmesidir. Milâttan sonra 325 yılında

gerçekleştirilen İznik Konsili ölçümünde ilkbahar ılınımı 21 Mart olarak belirlendi. Bu beşinci ölçüm aynı zamanda Jülyen takvimi günüyle yapılan ilk ölçümdür. 532’de papaz Küçük Denys (Dionysius Exiguus) Jülyen takvimi yıllarını milât (Hz. Îsâ’nın doğumu) yılına bağlantıladı. Batlamyus’un ölçümleriyle güneş yılı süresinin 365,25 günden biraz daha kısa olduğunun kesinleşmesi, fakat buna karşılık takvimlerin 365,25 günlü oluşu söz konusu takvimlerin yanılgılı olduğunu düşündürmeye başladı. Ayrıca aradaki bu küçük zaman farkı yüzyıllar geçtikçe büyümeye devam ediyordu. Bu ise takvimlerin günleri doğru göstermediği, yanlış tarihleme verdiği, özellikle hıristiyanların paskalyayı doğru günde kutlayamadıkları anlamına geliyordu. Bunun üzerine takvimlerde yanılgı payının hesaplanması yoluna gidildi ve doğruluk (mevsimlere uyma) ölçüsü demek olan “yanılgı = (takvim yılı süresi-gerçek yıl süresi) gün/yıl” formülü bulundu. Gerçek güneş yılı süresinin günümüz verilerine göre 365,2422 gün olduğu hesaplanmaktadır (Smart, s. 136). Buna göre meselâ Jülyen, İskender ve Kıptî takvimlerinin yanılgısı 365,25 - 365,2422 = 0,0078

gün/yıl yani bir yılda 0,0078 gün = 100 yılda 0,78 gün veya 1:0,0078 = 128,205 128 205… yılda bir gündür (kısaca 128 yılda bir gün). Dolayısıyla bu takvimler, 128 yılda bir gün ölçüsünde düzeltilirse 365,2422 günlü yanılgısız bir takvim elde edilecektir. Uygulamada 128,205 128 205… kesirli yıl sayısı 128 yıl olarak alınmakta ve bu süreye dönüşüm süresi denilmektedir. Bu durumda takvim yılı 365,2422 güne, dönüşüm süresi 128 yıla yaklaştığı ölçüde takvim daha az yanılgılı olacaktır.

Yanılgısız veya en az yanılgılı takvimler ise şunlardır: 1. Celâlî (Melikî) takvimi. Büyük Selçuklu Sultanı Celâlüddevle (Celâleddin) Melikşah'ın (1072-1092) emriyle Ömer Hayyâm başkanlığında kurulan bir astronomi heyetinin eski İran (dolayısıyla İskender ve Jülyen) takvimlerindeki yanılgının giderilmesi için yaptığı çalışmanın ürünü olup 1 ferverdîn 1 Celâlî (9 Ramazan 471/15 Mart 1079) başlangıçlıdır (bk. CELÂLÎ TAKVİMİ). 2. Milâdî (Gregoryen) takvim. 325 yılında yapılan İznik ölçümünde ilkbahar ılınımı 21 Mart olarak belirlenmiş, 1582 ölçümünde ise Papa XIII. Gregorius'un gökbilimcileri tarafından 11 Mart olarak ölçülmüştür. Buna göre Jülyen takviminin yanılgısı 1582-325 = 125,7 yılda bir gün idi. Dolayısıyla 125,7 × 3 = 377 yılda üç gün olacaktır. Jülyen takvimi dört yılda bir gün, 400 yılda 100 gün artıklanıyordu. Ona uyması için milâdî takvimde de 400 yılda üç gün eksiltmeyle 400 yılda 97 gün artıklama yoluna gidildi (133,333 yılda bir gün). Buna göre yıl süresi 365 97/400 = 365,2425 gün olmaktadır. Yine böylece 1582'de on gün ilerletilen takvim, 400 ile bölünebilen ve şubat ayları yirmi dokuz çektirilen 1600, 2000, 2400 yıllarına dokunmaksızın 1700, 1800, 1900 yıllarında şubatları yirmi sekiz güne düşürerek aradaki gün farkını 1700'de on bire, 1800'de on ikiye ve 1900'de on üçe çıkarmıştır; 2100 yılında da bu farkı on dört güne çıkaracaktır. Dolayısıyla milâdî takvim tam yanılgısız olmayıp 365,2425 - 365,2422 = 0,0003 gün/yıl veya 1/0,0003 = 3 333,333 ... yılda bir gün ölçüsünde yanılgılıdır. Ancak yanılgının bu derece küçük olması sebebiyle yanılgısız sayılmaktadır. Fakat kuramsal olarak 365,2422 = 365 2422/10 000 = 365 1211/5000 hesabına göre, yani 5000 yılda 1211 yılı artıklamak (şubatları yirmi dokuz çektirmek) suretiyle sıfır yanılgılı bir takvim oluşturulabilir. Bu sebeple de tam yanılgısız (sıfır yanılgılı) bir takvim oluşturmak mümkün değildir.

B) Ay Takvimleri (Kamerî Takvimler). Ayın dünya etrafındaki bir dolanımı

sırasında görülen büyüyüp küçülme sürecine dayanmaktadır. Muharrem ve safer gibi hicrî ayların yirmi yedi veya yirmi sekizinci günü gökyüzünde güneşle ay, ay önde ve güneş arkada olarak birbirine yakın görünmekte ve akşamdan az önce ay, akşam olunca da güneş batmaktadır. Güneş aydan daha hızlı gittiğinden ayın yirmi sekiz veya yirmi dokuzunda aya yetişir ve dünya-ay-güneş bir hizaya gelir ve yerden bakıldığında güneşle ay birlikteymiş gibi görünür; bu duruma kavuşum (ictimâ-i neyyireyn, kısaca içtima) denilmektedir. Kavuşumdan on iki-on altı saat sonra genellikle ertesi gün ayın yirmi dokuz, otuzu, bazan da aynı gün, gece yahut gündüzün herhangi bir saatinde daha doğudaki bir yerde akşam olacak ve

Batılı gökbilimcilere göre güneş merkezinin ufuk çizgisi üzerine geldiği, şer‘î hükümlere göre ise güneşin bütünüyle batıp ufuk çizgisine teğet olduğu anı izleyen alacakaranlık içerisinde ay (yeni ay), batış noktası yakınında ve ufuk çizgisinin biraz üstünde sola bakan ince bir hilâl biçiminde görülecektir. Ayın bu şekilde gözlenip görülmesine rü’yet-i hilâl (kısaca rü’yet) adı verilmektedir (bk. AY; HİLÂL). İki içtima ya da rü’yet arası süreye sinodal ay yahut içtima ayı veya rü’yet ayı denilir. Bir ay 29,530 588 gün, on iki aylı bir yıl 354,367 056 gün, bunların gerçek değerleri de yirmi dokuz yahut otuz gün ve 354 veya 355 gündür. Ancak hangi ayların yirmi dokuz, hangilerinin otuz ve hangi yılların 354, hangilerinin 355 gün çekeceği önceden belirlenememiş ve bir kurala bağlanamamıştır.

Hicrî takvim (ay-hicret takvimi, hicrî-kamerî takvim) İslâm âleminin dinî takvimidir ve Kur’ân-ı Kerîm’in Tevbe sûresinin 36-37. âyetleriyle Hz. Peygamber’in hadislerine dayandırılmıştır. Âyetlerde Allah’ın katında ayların sayısının on iki olduğu ve haram ayların yerlerini değiştirmenin (nesî) küfürde aşırılık sayıldığı ifade edilmekte, hadislerde ise bir ayın yirmi dokuz ya da otuz gün olduğu, ramazan hilâli görüldüğünde oruç tutmaya başlanacağı, bir sonraki hilâl görüldüğünde de bayram yapılacağı; hava kapalı olur da hilâl görülemezse ayın otuz güne tamamlanacağı belirtilerek ramazan orucunun başlangıç ve bitiş günleri kurala bağlanmaktadır (Buhârî, “Ṣavm”, 11; Müslim, “Ṣavm”, 7-8, 17-20). Halife Mansûr ile (754-775) başlayan bilim döneminden itibaren bazı fıkıh âlimlerinin savunduğu rü’yetin hesapla belirlenmesi konusu gündeme gelmiş, daha sonra bu görevi muvakkithâneler ve rasathâneler üstlenmiştir. Bu kurallar zamanla diğer

aylara da uygulanmıştır. Hz. Peygamber'in hicreti (622) başlangıç yılı ve muharrem ayının ilk günü yılbaşı olarak kabul edilen hicrî-kamerî takvimin süresi ayın dünya çevresinde on iki defa dolaşma süresidir ve 354, 367 056 gün (354 gün 8 saat 48 dakika 33 saniye 36 sâlise 18 erbaa 14 hamse 24 sitte) tutar. Buna göre bir ay yılı bir güneş yılından 10,875 144 gün eksik gelmekte ve bu eksikliğin toplamı yaklaşık 33,5 hicrî, 32,5 milâdî yılda bir yıla ulaşmaktadır. Dolayısıyla aylar güneş yılına göre kaydığı için müslümanlar, ramazan orucunu daima aynı mevsimde değil her mevsime gelecek şekilde değişik günlerde tutarlar. Hicrî takvimde gün sayısının belirlenmesi, özellikle rü'yet farklılıkları olması ve otuza tamamlama değişiklikleri yapılması sebebiyle karışık bir durum gösterir. Eskiden ramazan ile kurban bayramı ayı olan zilhiccenin dışındaki diğer aylarda pek düzeltme yapılmadığından eski belgelerde gün sayısı yerine söz konusu edilen ayın "evâilinde" (başlarında), "evâsıtında" (ortalarında) ve "evâhirinde" (sonlarında) şeklinde tarih verildiği görülür. Hicrî takvimde aylar şunlardır: Muharrem, safer, rebîülevvel, rebîülâhir, cemâziyelevvel, cemâziyelâhir, receb, şâban, ramazan, şevval, zilkade, zilhicce.

C) Ay-Güneş Takvimleri. Ay takvimi ayın gökyüzünde kolay izlenebilirliği sebebiyle tarihin ilk takvimi olmuş, ancak mevsimlere uymayışı belirgin bir kusur sayılarak bunu sağlamak için bazı yıllara 13. bir ay eklenmesi yoluna gidilmiştir. Bu durumda takvim ay takvimi olmaktan çıkmış, ay-güneş takvimi denilen yeni bir nitelik kazanmıştır. Ay-güneş takvimleri şöylece sıralanabilir: 1. Mezopotamya takvimi. Bu takvimde yıl ilkbahar-yazın yani nisan hilâlinin görülmesiyle başlıyor ve aylar nisanu, ayaru, simanu, duzu, abu, ululu, taşritu, arahşamna, kislimu, tebetu, şabatu, adaru şeklinde sıralanıyordu (Sayılı, s. 330; Waerden, s. 65, 92). Bu takvimler ay dairesi 240 eşit parçaya bölünerek birimlendirilmiş, on iki ve on üç aylı yılların süreleri hassasiyetle tesbit edilmişti. Güneş ve ay tutulmalarının da belirlenmiş olduğu sanılmaktadır. 2. Mûsevî takvimi. Tevrat'ın verilerine ve Mûsevîler'in Bâbil esareti döneminde (m.ö. 587-538), Mezopotamya'dan aldıkları on dokuz güneş yılı = 235 ay eşitliğine göre oluşturulmuştur. Ayların sıralanışına göre iki şekil gösterir: Tişri ile başlayan medenî takvim ve nisanla başlayan dinî takvim. Yıl sayısı da Benî İsrâil peygamberlerinin yaşadığı yılların toplamına göre belirlenmiştir. 3. Nesîli takvim. İslâm öncesi Hicaz Arapları'nın takvimidir. Kur'an'da kötülenen ve küfürde aşırılık diye kabul edilen nesî, takvim biliminde "on üç aylı yılların

oluşturulması ve ayların doğal akışına bırakılmayıp yirmi dokuz ya da otuz gün çekişlerinin gerçek dışı bir kurala bağlanması" demektir. İslâm öncesinde panayırlar ticarî açıdan büyük önem taşımaktaydı. Araplar, savaş ve öldürmelerin yasaklandığı haram aylardan zilkade ve zilhiccede bu panayırları düzenlerdi. Panayırların bitiminde hac ziyareti başlar ve muharremin sonunda haram aylarla birlikte geliş gidişler sona ererdi. Ancak bu hareketli dönemde çapulcular ziyaretçilere saldırır ve ticarî ilişkilere zarar verirdi. Nesî işiyle görevlendirilmiş yetkililer meselâ, "Muharremin haramını safere erteledim" diyerek bu olumsuzlukları önlemeye çalışırdı. Öte yandan on iki aylı ay yılı mevsimlere uymadığından panayır ve hac günleri sürekli kayıyordu. Bunları yerlerinde tutabilmek için Mûsevî takviminde olduğu gibi bazı yıllara on üçüncü bir ay eklenmesi yoluna gidilmişti. Halen Mısır'da, milâdî ve hicrî takvimlerin yanı sıra üçüncü bir takvim olarak hıristiyan Kıptîler'in kullandığı 365 günlü eski Mısır takviminin 365,25 günlüye dönüştürülmüş şekli olan Kıptî takviminde otuzar günlü on iki ayın sonuna eklenen beş altı güne de nesî günleri denilmektedir (ayrıca bk. NESÎ). 4. Eski Çin takvimi. Bu takvimde yıllar sayılarla değil altmış yıllık dönüşümler şeklinde oluşturulan yıl adlarıyla gösterilir. Altmış yıllık dönüşümleri yapılandırmak için on göksel boy ile on iki yersel dal (on iki hayvan) adı kullanılır. On göksel boy: Chia, i, ping, ting, wu, chi, keng, hsin, jen, kui. On iki yersel dal: Tsih (fare), ch'ou (öküz), yin (kaplan), mao (tavşan), ch'en (ejder), sih (yılan), wu (at), wei (koyun), shen (maymun), yu (horoz), hsü (köpek), hai (domuz). 5. On iki hayvanlı Türk takvimi.

Hangi tarihten itibaren kullanıldığı bilinmemektedir. Bu takvime göre yapılmış ilk tarihlemelere Göktürk Kağanı İşbara'nın 584'te Çin imparatoruna gönderdiği bir mektup ile Kül Tegin (ö. 731) ve Bilge Kağan (683-734) yazılı taşlarında rastlanır. Bu takvim sisteminde en önemli zaman birimi aşağıdaki hayvan adlarıyla tanınan on iki yıllık sürelerdir: Sıçgan (sıçan), ud (öküz), bars (pars), tavışgan (tavşan), lu (ejder), yılan, yund (kısrak), kon (koyun), biçin (maymun), takıgu (tavuk), it (köpek), tonguz (domuz). On iki hayvanlı Türk takviminde yıl sayısının bulunmayışı önemli bir eksikliktir. Bu sebeple sonraki dönemlerde bu takvimle yapılan tarihlemelerin yılı başka takvimlere göre verilmiştir. Maniheizm inançlı Uygurlar da on iki hayvan yılının yanında + 521 sayılamasını (Mani'nin ölüm yılı) kullanmıştır. 6. Hıtâ ve Uygur takvimi. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö.

672/1274) Zîc-i İlḫânî'sinde ve Zîc-i Uluġ Bey'de geniş biçimde tanıtılmış olup Çin takvimindeki gibi on ve on ikilik dönüşümler altmış yıllık dönüşümleri, üç tane altmış yıllık dönüşüm de 180 yıllık dönüşümleri oluşturur. Bu takvimde yıl süresi 365,2436 gündür ve yıl yirmi dört eşit parçaya (yarım ay) bölünür.

D) Yıldız ve Gezegen Takvimleri. Takvim hakkında bilgi veren Herodot, insanlar arasında mevsimleri on iki bölüme ayırıp ilk defa yılı bulanların Mısırlılar olduğunu ve yılı Grekler'den daha bilimsel biçimde hesapladıklarını söyledikten sonra Grekler'in mevsimleri denkleştirmek için yıla iki yılda bir bir artık ay katarken Mısırlılar'ın on iki ayın her birini otuz gün sayıp yıla sadece beş gün kattıklarını belirtir. Ona göre Mısırlılar ayları da yıldızlara bakıp hesaplayarak bulmuştu. Ancak ayların hesaplanmasında ve adlandırılıp bu adların hiyeroglif işaretleriyle yazılmasında Nil'in yıllık taşmalarının temel alındığı bilinmektedir. Herodot'un verdiği bilgilere göre eski dönemlerde nehir taştığı zaman yalnız Delta'ya değil bazı yerlerde Libya ve Arabistan topraklarına yayılarak iki yanda bazan daha az, bazan daha çok olmak üzere iki günlük yola kadar gidiyordu. Sular yaz gün dönümünden başlayarak yüz gün süreyle kabarıyor, bu sürenin sonunda çekilip -aslında yaşanmayan-bütün kış mevsimi boyunca yaz gün dönümüne kadar bir dere gibi kalıyordu. Nil'in taşıp her yanı bastığı zaman su yüzünde yalnız şehirler görünür, Mısır'ın geri kalanı deniz olur ve gemiler sanki ovada yüzerdi. Herodot'tan, Nil'in taşmaya başlaması zamanının yaz gün dönümü başlangıcı (21-22 Haziran) olduğu, 100 gün kadar süren bir taşma mevsiminin ardından yine 100 gün kadar süren bir çekilme mevsiminin, onun da ardından susuz bir kış mevsiminin yaşandığı öğrenilmektedir. Suyun yükselme miktarının tesbiti için Nil boyunca çeşitli ölçüm istasyonları kurulmuştu (bk. MİKYÂSÜ'n-NÎL). 365 tam günlü (kesirsiz) yapılandığı için artıklama hesaplarına ihtiyaç göstermeyen, çok yalın ve kullanışlı bir takvim olan, tarih boyunca birçok takvimin aslını teşkil eden eski Mısır takviminin başlangıcının, dolayısıyla kendine özgü bir yıl sayılamasının olmaması büyük bir eksikliktir ve modern bilim adamları bu eksikliği kapatmak için uzun hesaplamalardan sonra başlangıç yılı olarak milâttan önce 4241'i kabul etmişlerdir (Özer, s. 37). Akgür ise doğru tarihlemenin milâttan önce 4382 olması gerektiğini savunmaktadır (bk. TDA, sy. 169 [2007], s. 1-64).

BİBLİYOGRAFYA

Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 104, 109, 135; Ptolemy's Almagest (trc. G. J. Toomer), Princeton 1998, s. 138; Ahmed Cevdet Paşa, Takvîmü'l-edvâr, İstanbul 1287, s. 40-41; Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Iṣlâḥu't-taḳvîm, Kahire 1307; M. Delambre, Histoire de l'astronomie ancienne, Paris 1817, s. 108; F. K. Ginzel, Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie, Leipzig 1906, s. 198, 452; Osman Turan, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul 1941; R. A. Parker, The Calendars of Ancient Egypt, Chicago 1950; E. Cavaignac, Tarihî Kronolojinin Esasları (trc. Osman Turan), Ankara 1954, tür.yer.; Hâmit Dilgan, Takvimler ve Târih Tekabülleri, İstanbul 1957, tür.yer.; L. Bazin, Les calendriers turcs anciens et medievaux, Lille 1974; Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara 1982, s. 330; Faik Reşit Unat, Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihlere Çevirme Kılavuzu, Ankara 1984, s. VII-XVI, 159-160; W. M. Smart, Küresel Astronomi (trc. Nüzhet Gökdoğan), İstanbul 1984, s. 136; Yusuf Ziya Özer, Mısır Tarihi, Ankara 1987, s. 37; R. Stioui, Le calendrier hebraïque, Paris 1988; B. L. van der Waerden, Peydâyiş Dâniş Nücûm (trc. Hümâyûn San'atîzâde), Tahran 1372 hş., s. 65, 92; Halil Sahillioğlu, "Savaş Yılı Buhranları", İFM, XXVII (1969), s. 75-111; A. Necati Akgür, "Oniki Hayvanlı Türk Takvimi", TDA, sy. 64 (1990), s. 169-210; a.mlf., "Güneş Takvimleri", Bilim Tarihi, sy. 10, İstanbul 1992, s. 6-25; a.mlf., "Osmanlı Malî Yılı", TDA, sy. 102 (1996), s. 67-128; a.mlf., "Gerçek Hicri Takvim", Toplumsal Tarih, VIII/43, İstanbul 1997, s. 55-66; a.mlf., "Kuramsal Hicri Takvim", a.e., VIII/44 (1997), s. 42-47; a.mlf., "Hicri Günleri Rumi/Milâdi Günlere Çevirme Kitapları", a.e., VIII/46 (1997), s. 54-62; VIII/47 (1997), s. 51-59; VIII/48 (1997), s. 55-61; VIII/49 (1998), s. 57-60; a.mlf., "Ay Takvimleri", TDA, sy. 151 (2004), s. 161-207; a.mlf., "Eski Mısır Takvimi ve Kronolojisi", a.e., sy. 169 (2007), s. 1-64; Colin Alistair Ronan v.dğr., "Calendar", EBr., IV, 611-628; F. C. de Blois, "Taʾrīkh", EI² (İng.), X, 257-264.

A. Necati Akgür

TAKVÎM-i CELÂLÎ

(bk. CELÂLÎ TAKVİMİ).

TAKVÎM-i VEKĀYİ‘

(تقويم وقايع)

Osmanlı Devleti'nin ilk resmî gazetesi.

Birinci sayısı 25 Cemâziyelevvel 1247'de (1 Kasım 1831) Türkçe olarak yayımlanmış, çok düzenli olmasa bile daha sonraki dönemlerde başta Fransızca diğer dillerde de nüshaları neşredilmiş, Avrupa'daki örneklerine uygun biçimde iç ve dış kamuoyunu daha düzenli ve hızlı şekilde bilgilendirmek amacıyla çıkarılmıştır. Avrupa'da gazetenin ve gazeteciliğin XVII. yüzyıl başlarından itibaren takip edilebilen uzun bir geçmişi bulunmakla birlikte Osmanlı ülkesinde ilk gazeteler, ancak XVIII. yüzyılın sonlarında İstanbul'la İzmir başta olmak üzere bazı merkezlerde yabancılar tarafından kendi dillerinde neşredilmiştir. Türkçe ilk gazete ise Kasım 1816'da Bağdat Valisi Kölemen Dâvud Paşa tarafından yayımlandığı ileri sürülen Türkçe-Arapça Curnalü'l-Irâk bir yana bırakılırsa Mehmed Ali Paşa'nın yarı yarıya Türkçe ve Arapça olan, ilk sayısı 2 Aralık 1828'de Kahire'de neşredilen Vekāyi-i Mısriyye'sidir. Ayrıca Alexandre Blacque İzmir'de birbiri ardınca Spectateur oriental ve Courrier de Smyrne adlı gazeteleri çıkarmıştır. Özellikle bu son iki örnek Osmanlı yöneticilerini harekete geçirmiş ve İstanbul'da devletin sesi olabilecek bir resmî gazete çıkarılmasına karar verilince padişahın onayıyla buna Takvîm-i Vekāyi‘ ismi uygun görülmüştür. II. Mahmud'un gazeteye izin vermesi, muhtemelen merkeziyetçilik ve reformculuk gibi iki önemli siyaseti benimsemiş olmasından, Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla (1829) sonuçlanan savaş süresince devletin kendi görüşlerini Batı ülkelerine ve kendi kamuoyuna anlatmada yaşadığı sıkıntılardan ve özellikle Mehmed Ali Paşa'nın çıkardığı gazeteye bir bakıma alternatif olma düşüncesinden kaynaklanmıştır. Gazete yayımlandığında konuyla ilgili olarak halkı bilgilendirmek amacıyla Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi tarafından 8 Ekim 1831'de Mukaddime kaleme alınmıştır. Takvîm-i Vekāyi‘ iki defa ara vermesine rağmen yayımını sürdürmüş, Osmanlı Devleti'nin sona ermesinin ardından Cumhuriyet

döneminde Cerîde-i Resmiyye/Resmî Gazete adıyla bir bakıma devamlılık göstermiştir.

Doksan bir yılı bulan yayım hayatı boyunca Takvîm-i Vekāyi‘, değişen ve gelişen şartlara uyma çabası dolayısıyla farklılıklar göstermekle birlikte önceleri ülkenin tek Türkçe süreli yayın organı idi ve resmî gazetelerden öte bir düzene sahipti. “Vukūât-ı Resmiyye ve Gayr-i Resmiyye” olmak üzere iki bölüme ayrılan gazetede “Umûr-ı Dâhiliyye, Mevâdd-ı Askeriyye, Es’âr, Fünûn, Tevcîhât, Tevcîhât-ı İlmiyye, Umûr-ı Hâriciyye, Garîbe” gibi alt başlıkların bulunması iç ve dış haberlere de yer verildiğini göstermektedir. Gazetenin içeriği ise başta İstanbul’daki görevliler olmak üzere ülkenin çeşitli yerlerinde devlet memurları tarafından derlenerek Takvimhâne-i Âmire Nezâreti’ne gönderilen bilgi ve belgelerden seçilmekteydi. Çıkan her sayısı gibi müsveddeleri de basımından önce sadâret kanalıyla saraya ulaştırılmaktaydı. Bazan padişahın isteği doğrultusunda tashih edilip yeni bölümler eklenmekle birlikte genelde Takvîm-i Vekāyi‘ müsveddelerinin aynen basılmasına izin verilmekteydi. İlerleyen zaman içerisinde ön inceleme ile başka bazı makamlar da görevlendirilmiştir.

Takvîm-i Vekāyi‘, Türkçe nüshası yanında aynen tercüme ile veya kısmen değiştirilerek farklı dillerde de yayımlanmıştır. Avrupa kamuoyuna yönelik olarak dönemin diplomatik dili Fransızca ile Le Moniteur otoman ismiyle ilk sayısı Türkçe’sinden dört gün sonra 5 Kasım 1831’de çıkmıştır. Türkçe dışındaki diğer nüshalar ülkede yaşayan muhtelif ahali tarafından konuşulan başlıca dillerde yayımlanmıştır. Bunlar Ocak 1832 başlarından itibaren Liro-Kir adıyla Ermenice, aynı tarihlerde olması gereken Rumca, ardından Arapça ve Farsça nüshalardır. Zaman zaman aksayan veya ara verilen bu yayınlar uzunca bir süre devam ettirilmiştir. Bu çerçevede bilhassa ilân edilmesi gereken durumlar ortaya çıktığında “zeyil, ilâve, i‘lân, i‘lânnâme-i resmî, tenbihnâme, varaka-i matbûa” yanında daha ziyade “varaka-i mahsûsa” adıyla ekler çıkarılmıştır. Bununla birlikte Türkçe nüshalarının bile büyük ölçüde aksamış olması dikkate alınırsa Takvîm-i Vekāyi‘in hedefine tamamen ulaşmakta yeterli bulunmadığı söylenebilir.

24 × 35 cm. ebadında dört sayfa halinde neşrine başlanan Takvîm-i Vekāyi‘in zaman içerisinde ebadı ve sayfa sayısı değişmiştir (1908 sonrasında otuz iki sayfalık sayıları çıkmıştır). Bugün elde bulunan abone

kayıt defterine göre önceleri arzu eden tüccar, esnaf ve halktan kişiler yanında belirli düzeydeki devlet memurlarına yıllık 120 kuruşluk zorunlu abone kaydıyla satılmıştır. Taşrada ise devlet postasıyla gönderildiği idarehanesinde satışa sunulmuştur. Takvîm-i Vekāyi‘, bu ilk dönemlerde diğer dillerdeki nüshalar hariç 3000'in biraz üstünde bir abone sayısına sahipti. Fakat gazete en azından haftada bir çıkarılması gerekirken ilk sekiz sayısından sonra bir türlü istenen düzene kavuşamadığı gibi (yıllık 8, 19, 24 sayı) zaman içerisinde maktû bir vergi ya da mecburi abone usulü olarak algılanan uygulama

Haziran 1868'de, "memur maaşı hizmete mahsus ücret demek olmakla ... her memurun Takvîm-i Vekāyi‘e müşteri olmaya mecbur edilmesi zaten muvâfık-ı hakkāniyet bulunmadığı" görüşünden hareketle kaldırıldı. 1878 yılına kadar devam eden bu uygulamaya bu tarihte ara verilip Mart 1891'de ikinci defa başlayan yayım döneminde üst düzeydeki memurların zorunlu olarak abone edilmesi usulüne geri dönüldü. Takvîm-i Vekāyi‘, Osmanlı dönemi gazeteleri içerisinde kütüphanelerde en fazla koleksiyonu bulunan yayınların başında yer almaktadır. Bunda baştan itibaren "def‘a, aded, numero" gibi kelimelerle gösterilen yayım sırasına uygun biçimde ciltlenip korunmuş olmasının önemli rolü vardır. İlk döneminin yıl sonlarında fihristinin hazırlanması da Takvîm-i Vekāyi‘in günümüz gazeteleri gibi bir defa okunup atılacak bir yayın organı şeklinde düşünülmediğini göstermektedir.

Osmanlı yönetimince Takvîm-i Vekāyi‘ idarehanesi ve matbaası olmak üzere eski Bursa mütesellimi kapıcıbaşı Mûsâ Ağa'nın, 1824'te Harem'deki yerinden Süleymaniye'deki Kaptan İbrâhim Paşa Hamamı'na (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi yanı) taşınan matbaanın yakınlarında bulunan konağı 20.000 kuruşa satın alınmıştır (15 Ağustos 1831). Burası 1832'de matbaa idaresiyle birleştirilmiş ve başkanlığına Takvîm-i Vekāyi‘hâne-i Âmire ve Tab‘hâne-i Ma‘mûre nâzırı unvanıyla Esad Efendi tayin edilmiştir (Beydilli, s. 144, 150). Burada ilk gazeteciler diye nitelenebilecek kişiler yanında yeterli sayıda matbaa elemanı görev yapmaktaydı. Bâbıâli'nin haberlerini Sârım Efendi, Bâb-ı Seraskerî'nin haberlerini Said Bey toplayarak gazete yönetimine ulaştırmaktaydı. Takvîm-i Vekāyi‘in Fransızca nüshasında A. Blacque'tan sonra Hassune Efendi (Hüseyin Mazhar Efendi), Françeski, Saffet Rouet ve Esad Efendi görev yapmış,

Ermenice nüshasında başlangıçta patrikhânenin personel desteği olmuş, ayrıca kimliği belirlenemeyen bir kişi 1000 kuruş maaşla tercüman tayin edilmiştir. Ermenice Takvîm-i Vekāyi'in çevirisi bir süre Hariciye Nezâreti'nce yerine getirilmiştir. Gazetenin Rumca nüshası ilk dönemde yine patrikhânenin araç ve personel desteğiyle çıkarılmış, daha sonra Yanko Mosurus, Aleko ve Kostaki Adosidi efendiler tercüme işinde görev yapmıştır. Arapça nüshasının ilk görevlisi Ahmed Nazif Efendi, Farsça'nınki Örfî Efendi'dir ve her ikisi de bu dilleri çok iyi bildiğini girdiği imtihanda ispat etmiştir. Önceleri nâzır, ilerleyen dönemlerde müdür olarak nitelenen Takvîm-i Vekā-yi' yöneticilerinin tamamı kronolojik sıra içerisinde sayılamazsa da Esad Efendi'nin ardından diğer isimler şunlardır: Nazif Efendi (vekil), Mustafa Sâmi Efendi, Nûman Mâhir Bey, Âtıf Bey, Recâi Efendi, Lebîb Efendi, Nüzhet Bey, Saffet Bey, Âkifpaşazâde Nâil Bey, Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi, Maarif Nâzırı Kemal Efendi, Ahmed Midhat Bey, Fâik Reşad Bey, Emin Bey. Yaklaşık kırk yedi yıl süreyle aralıksız yayımlandıktan sonra Takvîm-i Vekāyi'in 16 Mart 1878'de 2119. sayısını takiben yayımına on üç yıl ara verilmiştir. Bunun büyük Rus savaşı, yaşanan bozgun ve ağır toprak kayıplarıyla ilgili olduğu açıktır. 26 Mart 1891'de başlayan ikinci dönem ise oldukça kısa sürmüş ve 16 Mayıs 1892'de 283. sayısıyla yayımı tekrar durmuştur. Takvîm-i Vekāyi' üçüncü defa 28 Eylül 1908'de yayıma başlamıştır. Bu devresi İstanbul hükümetinin ortadan kalkışına kadar (4 Kasım 1922) sürmüş ve 4608 sayı neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Orhan Koloğlu, Takvimi Vekayi, Türk Basınında 150 Yıl: 1831-1981, Ankara, ts. (Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları); Nesimi Yazıcı, Takvimi Vekayi: Belgeler, Ankara 1983; a.mlf., "Takvimi Vekayi ve Ceride-i Havadis'in Mukaddimelerinin Tahlil ve Karşılaştırılması", Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Dergisi, sy. 6, Ankara 1984, s. 69-76; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 144-150; Selim Nüzhet [Gerçek], "Fransızca Takvimi Vakayi: Le Moniteur Ottoman", YT, sy. 3 (1932), s. 225-233; a.mlf., "Takvimi Vakayi", AA, I,

189-191; Ahmed Emin Yalman, “Türk Basın Tarihinin Başlangıç Tarihine Bir Bakış”, Yıllık: Gazetecilik Enstitüsü Dergisi, sy. 1, İstanbul 1960, s. 9-13; Altan Deliorman, “İlk Türk Gazetesi”, TK, II/23 (1964), s. 6-11; Cengiz Orhonlu, “Türkçe Yayınlanan İlk Gazete: Takvimi Vekayi”, BTTD, I/6 (1968), s. 35-39; Adnan Giz, “İlk Türk Gazetesinin Adı Nasıl Seçildi”, a.e., XI/64 (1973), s. 23-26.

Nesimi Yazıcı

TAKVÎMÜ'l-BÜLDÂN

(تقويم البلدان)

Ebü'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) coğrafyaya dair eseri.

Ebü'l-Fidâ 721 (1321) yılında tamamladığı eserinde coğrafyaya ilk defa tablo sistemini uygulamış (Krachkovsky, I, 393), zîc denilen astronomi cetvellerinin yanı sıra özellikle V. (XI.) yüzyıl hekimlerinden İbn Cezle'nin hastalıkların teşhis ve tedavisini tablolar halinde açıklayan Taḳvîmü'l-ebdân adlı kitabından esinlenip kitabına bu adı vermiştir (Taḳvîmü'l-büldân, s. 3). Eserin iki bölümde ele alınması mümkündür. Nisbeten geniş bir mukaddime niteliğindeki birinci bölümde (s. 1-75) Ebü'l-Fidâ, İbn Havkal, İbn Hurdâzbih ve Şerîf el-İdrîsî gibi müelliflerin eserlerini incelediğini belirterek bazı eksik yönlerine dikkat çeker ve kendisinin imkânlar ölçüsünde bu eksiklikleri tamamlayan bir kitap yazmayı amaçladığını söyler. Ardından kuzey ve güney yarım küre, ekvator, yeryüzünün yedi ana bölgesi, yeryüzünün meskûn kısımları, okyanuslar, denizler, göller, nehirler ve dağlar hakkında bilgi verir. Kitabın asıl metnini oluşturan ikinci bölümde (s. 77-505) yeryüzü Arap yarımadasından başlanarak yirmi sekiz bölgeye ayrılıp incelenir. Her bölge iki bölüm halinde tanıtılır. Birinci bölümde bölgenin coğrafî konumu, sınırları, fizikî ve beşerî coğrafyası tanıtılır, bu arada alt bölgeler ve önemli şehirlerden bahsedilir. İkincisinde ise bölgenin şehirleri tablolar halinde verilir. Bu tablolarda şehirlerle ilgili bilgilerin alındığı kaynak, şehrin enlem ve boylam olarak koordinatları (riyâzî coğrafyası), yedi ana bölgeden hangisinde yer aldığı, hangi alt bölgeye (meselâ Hicaz, Yemen, Filistin vb.) dahil olduğu ve isminin doğru telaffuzu yazılır. Tablonun sonunda "el-Evsâf ve'l-ahbârü'l-âmme" başlığı altında şehirle ilgili tarihî ve coğrafî bilgiler özetlenir.

Diğer coğrafyacılar gibi dünyanın yedi ana bölgeden meydana geldiğini söyleyen Ebü'l-Fidâ bu bölgeleri oluşturan alt bölgelere yer verdiği için yirmi sekiz bölgeden bahsetmiştir. Bu bölgeler sırasıyla şunlardır: Arap yarımadası, Mısır, Kuzey Afrika, Ekvator Afrikası (Bilâdüssûdan), Endülüs, Akdeniz ve Atlas Okyanusu adaları, Kuzey Avrupa ve Kuzey Asya, Suriye,

el-Cezîre, Irak, Hûzistan, Fars, Kirman, Sicistan, Sind, Hindistan, Çin, Bahrüşşark (Pasifik) adaları, Bilâdürrûm (Anadolu), İrmîniye ile Arrân ve Azerbaycan, Cibâl (Irâk-ı Acem), Deylem ve Gîlân, Taberistan ile Mâzenderan ve Kūmis, Horasan, Zâbülistan ve Gûr, Tohâristan ve Bedahşan, Hârizm, Mâverâünnehir. Ebü'l-Fidâ eserinde zikrettiği yerler hakkında diğer birçok İslâm coğrafyacısının aksine daha çok coğrafî bilgilere yoğunlaşmış, tarihî olaylara, edebî ve efsanevî rivayetlere yer vermemiştir. Kendisinden önce kaleme alınan coğrafya kitaplarından sadece nakiller yapmakla yetinmemiş, bilgileri eleştirip değerlendirmiştir.

Taḳvîmü'l-büldân o dönemde coğrafya alanında insanlığın sahip olduğu bilgileri göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Müellif eserin telifinde İbn Havkal'in Sûretü'l-arż (el-Mesâlik ve'l-memâlik), Şerîf el-İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ẖtirâḳı'l-âfâḳ, İbn Hurdâzbih'in el-Mesâlik ve'l-memâlik, İstahrî'nin Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik, İbn Saîd el-Mağribî'nin Basṭü'l-arż fi'ṭ-ṭûl ve'l-ʿarż (Coġrâfyâ fi'l-eḳālîmi's-sebʿa), Batlamyus'un Ḳitâbü'l-Coġrâfyâ, Bîrûnî'nin el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin et-Teẕkire, Hasan b. Ahmed (Muhammed) el-Mühellebî'nin günümüze ulaşmayan Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik (Kitâbü'l-Eṭvâl), Sem'ânî'nin el-Ensâb, İbnü'l-Esîr'in el-Lübâb, Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân ve Kitâbü'l-Müşterik vażʿan ve'l-müfteriḳ saḳʿan, Ebü'l-Mecd İsmâil b. Hibetullah el-Mevsılî'nin Kitâbü Müzîli'l-irtiyâb ʿan müştebihi'l-intisâb ve Kitâbü'l-Fayṣal gibi eserlerden faydalanmıştır. Ayrıca bazı seyyah ve tâcirlerin bilgilerine başvurmuş, bu arada kendi gözlemlerine yer vermiştir.

Taḳvîmü'l-büldân daha sonra gelen müelliflerin güvenle başvurduğu bir kaynak olmuştur. Ebü'l-Fidâ'nın çağdaşı Zehebî kitabı ihtisar edip ta'lik yazmış, bir asır sonra Kalkaşendî Ṣubḥu'l-aʿşâ'sında eserden birçok alıntı yapmıştır. X. (XVI.) yüzyılın sonlarında Sipâhîzâde Mehmed Taḳvîmü'l-büldân'ı ve İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin Merâṣıdü'l-iṭṭılâʿını alfabetik olarak düzenleyip Evdahu'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik adlı eserini telif etmiş, ardından Muḫtaṣaru Evḍaḥi'l-mesâlik'i kaleme alıp Türkçe'ye çevirmiştir. X. (XVI.) yüzyıl Arap denizcisi İbn Mâcid elinde bulundurduğu Taḳvîmü'l-büldân'dan istifade etmiştir (Sayyid Maqbul Ahmad, A History of Arab-Islamic Geography, s. 237). Ebü'l-Fidâ, adını

Ebû Zeyd el-Belhî'den alan ve Mekke'yi merkez kabul ederek İslâm ülkelerine ağırlık veren Belh coğrafya okuluna mensuptur. Seyyid Makbul Ahmed kendisini Ortaçağ İslâm dünyasının son büyük coğrafyacısı diye kabul eder (a.g.e., s. 74, 186).

XVI. yüzyıldan itibaren Taḳvîmü'l-büldân Avrupa'da şarkiyatçıların ilgisini çekmiştir. Fransız şarkiyatçısı Guillaume (Wilhelm) Postel bu eserden bahsetmiş, Alman şarkiyatçısı Wilhelm Schickardt eser üzerinde bazı çalışmalar yapmış, İngiliz şarkiyatçısı John Greaves, Hârizm ve Mâverâünnehir kısımlarını yayımlamıştır (London 1650). Johann Bernhard Koehler, Suriye kısmını neşre hazırlayıp Latince'ye tercüme etmiş, bu çalışma Johann Jacob Reiske'nin Ebü'l-Fidâ hakkındaki yazısıyla birlikte neşredilmiş (Leipzig 1766, 1786), Demetrios Alexandrides eserin Hârizm, Mâverâünnehir, Arap yarımadası, Mısır vb. kısımlarını Grekçe çevirisiyle birlikte yayımlamıştır (Vienna 1807). Eserin daha başka kısmî tercüme ve neşirleri de yapılmıştır (Brockelmann, GAL, II, 57; Sarton, III/1, s. 799; Krachkovsky, I, 394).

Taḳvîmü'l-büldân ilk defa tam olarak Joseph-Toussaint Reinaud ve W. Mac Guckin de Slane tarafından neşredilmiş (Paris 1840), bu neşri Fuat Sezgin yeniden yayımlamıştır (Frankfurt 1992). Joseph-Toussaint Reinaud kitabın Suriye bölgesine kadar olan kısmını Fransızca'ya çevirmiş, iki cilt halindeki bu yayının (Géographie d'Aboulfeda, Paris 1848) ilk cildini Ebü'l-Fidâ'nın hayatı, Ebü'l-Fidâ öncesi İslâm coğrafyacıları ve İslâm coğrafya ekolleriyle ilgili çok değerli bir giriş oluşturmuştur. M. Stanislas Guyard, Taḳvîmü'l-büldân'ın Suriye bölgesinden itibaren sonuna kadar olan kısmını Fransızca'ya tercüme etmiş (Paris 1883), çevirinin sonuna J.-T. Reinaud tarafından yayımlanan kısmı da ihtiva edecek şekilde ayrıntılı bir indeks ilâve edilmiştir. Fuat Sezgin J.-T. Reinaud ve M. S. Guyard'ın adı geçen çalışmalarını bir araya getirerek iki cilt halinde yeniden yayımlamıştır (Géographie d'Aboulfeda, Frankfurt 1985). Eser Abdülmuhammed Âyetî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran 1349/1970).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J.-T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 468-469; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 217-220; Brockelmann, GAL, II, 56-57; Suppl., II, 44; a.mlf., "Ebülfidâ", İA, IV, 78; Sarton, Introduction, III/1, s. 794, 797, 799; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 230, 390, 392-395; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 41-42; Sayyid Maqbul Ahmad, A History of Arab-Islamic Geography (9th-16th Century A. D.), Amman 1416/1995, s. 74, 110, 116, 140, 166, 186, 195-197, 233, 237, 276; a.mlf., "Coğrafya", DİA, VIII, 59; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 180; Fuâd Kındîl, Edebü'r-riḥle fi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Kahire 1423/2002, s. 478-481; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü'l-beyâni'l-Arabî), s. 199-200, 205-207; M. Kâmil Ayâd, "Ebü'l-Fidâʾ: el-Melikü'l-ʿallâme", MMLADm., L (1975), s. 53-57; H. A. R. Gibb, "Abu'l-Fidā", EI² (İng.), I, 119; Mahmut Kaya, "Sipâhîzâde Mehmed", a.e., XXXVII, 258-259.

Casim Avcı

TAKVÎMÜ’l-EDİLLE

(تقويم الأدلّة)

Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin (ö. 430/1039) fıkıh usulüne dair eseri.

Cessâs’ın (ö. 370/981) el-Fuṣûl fi’l-uṣûl’ünden (Uṣûlü’l-fıḳh) sonra Hanefî fıkıh usulünün günümüze ulaşan en eski eseridir. Kaynaklarda geçen Cessâs öncesine ait usul eserleri zamanımıza kadar gelmediği gibi bunlara yapılan atıfların sonraki Hanefî fıkıh usulüne katkısı sınırlı olmuştur. Meselâ Îsâ b. Ebân’a (ö. 221/836) yapılan atıflar, fıkıh usulünün ikinci delili sayılan sünnet konusu dışında sistematik bir nitelik arzetmemekte, bu konu dışında bir başka eski müellife yapılan düzenli atıflara rastlanmamaktadır (Bedir, Islamic Law and Society, IX/3 [2002], s. 285-311). Dolayısıyla bu iki çalışmanın Hanefî fıkıh usulünün kurucu metinleri olduğu kabul edilebilir. Cessâs’ın özellikle itikadî anlayışı etrafında bazı kuşkular bulunduğu, günümüze eksik ulaşan eserinin sistematik biçimde düzenlenmediği ve kelâmcı yöntemine daha yakın bulunduğu göz önüne alındığında onun bu konudaki katkısının dolaylı olduğunu ve Debûsî’nin klasik Hanefî usul teorisinin gerçek kurucusu sayılması gerektiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Haldûn, Şâfiî’den sonra fıkıh usulü ilmine Hanefî âlimlerinin büyük katkısından söz ederken Debûsî’nin kıyas teorisini geliştirerek fıkıh usulü ilminin olgunlaşmasını sağladığına dikkat çeker ve onun eserinin Hanefî (fukaha) yöntemine göre yazılmış usul kitaplarının en güzellerinden olduğunu söyler (Muḳaddime, s. 576, 577). Debûsî’nin rolünün önemli bir göstergesi de Hanefî usul kitaplarının başında gelen Serahsî’nin Uṣûl’ü ile Pezdevî’nin Kenzü’l-vüṣûl’ünün Debûsî öncülüğünde gelişen Buhara Hanefî okuluna ait eserler olması ve bunların Taḳvîmü’l-edille’yi gerek şekil gerekse muhteva açısından takip etmesidir (Bedir, Early Development, özellikle I. Bölüm). Ancak özellikle usul sistematiğinin belirlenmesi açısından Taḳvîmü’l-edille öncü konumunda bulunmakla birlikte ikisi arasında yapılan karşılaştırmalı metin tahlili Debûsî’nin muhtemelen hocası Ebû Ca‘fer el-Üsrûşenî aracılığıyla haberdar olduğu Cessâs’ın el-Fuṣûl fi’l-uṣûl’ünden etkilendiğini ve genel çerçevesi itibariyle büyük ölçüde onu izlediğini göstermektedir.

Debûsî’nin uzun dönemde görülen esas etkisi, İbn Haldûn’un fukaha yöntemi

adını verdiği usul teorisi yaklaşımını başlatmasındadır. Bu yönteme göre yazılan eserlerde konu başlıklarının ve başlıklar altına girecek meselelerin belirlenmesinde Debûsî’nin seçimleri belirleyici olmuştur. Taḳvîmü’l-edille’de fıkıh usulü ile fürû-i fıkıh arasında sıkı bir irtibat kurulmaya çalışılırken kelâm tartışmaları olabildiğince fıkıh usulü kapsamı dışına çıkarılmış, ehliyet gibi konular ilk defa bu ilim kapsamında işlenmiştir. Debûsî eserini fıkıh usulünde delil olarak bilinen hüccet terimi etrafında düzenlemiştir. Hüccetlerin aklî ve şer‘î olmak üzere ikiye ayrıldığını belirten müellif, fıkıh usulünün esasını teşkil eden şer‘î hüccetleri bilgiyi zorunlu kılan kanıtlar ve bilgiyi mümkün kılan kanıtlar şeklinde iki gruba ayırır. Ardından kati deliller şeklinde adlandırılacak birinci grup delilleri muhkem âyet, mütevâtir sünnet ve icmâ; zannî deliller olarak şöhret bulacak ikinci grup delilleri müevvel âyet, haber-i vâhid ve kıyas diye sıralar. Debûsî, fıkıh usulünün temel konularını işlerken kelâm değerlendirmelerinden uzak dursa da bilgi ve kanıtların sınıflandırılmasında ve özellikle İslâmî hükümlerin dayanağı olan kesin-zorunlu bilgi yolları ile yoruma açık bilgi yollarının arasını ayırmada daha çok İslâm felsefesi ve kelâm ilimlerinde geçen vâcip ve mümkün kavramlarını kullanır. Muhtemelen Kur’ân-ı Kerîm’in zanna dayalı tavrı yeren ifadeleri (meselâ bk. Yûnus 10/36) Debûsî’yi zannî bilgi yerine mümkün bilgi adlandırmasını tercihe sevketmiştir. Daha sonra “aklî hüccetler” başlığı altında aklî önermelerin şeriatla ilişkisini tartışan Debûsî’nin bu açıdan fıkıh usulü tarihinde bir ilki gerçekleştirdiği söylenebilir. Özellikle akıl-vahiy ilişkisine dair konuları ele aldığı bu bölümde diğer usulcülerin yapmadığı ölçüde İslâm hukuk felsefesinin en önemli sorunlarından birini ayrıntılı biçimde incelemiştir (Bedir, IS, XLIII/2 [2004], s. 227-245). Debûsî’nin ve özellikle Taḳvîmü’l-edille’nin başarısı, Hanefî iken Şâfiîliğe geçen Ebü’l-Muzaffer es-Sem‘ânî’nin eski mezhebine yönelttiği eleştirilerde Debûsî’yi doğrudan hedef seçmesinden anlaşılmaktadır. Sem‘ânî el-Iṣṭılâm ve Ḳavâṭıʿu’l-edille adlı eserlerinin hemen her bölümünde Taḳvîmü’l-edille’den uzun iktibaslar yapar ve ardından kendi eleştirilerini sıralar. Gazzâlî de el-Müstaṣfâ’da Debûsî’ye atıflarda bulunduğu gibi (I, 27-28) illet nazariyesine dair eserini (Şifâʾü’l-ġalîl) önemli ölçüde onun Taḳvîmü’l-edille’deki görüşleriyle

bağlantılı biçimde kaleme almıştır.

Kaynaklarda Taḳvîmü'l-edille üzerine biri şerh, diğeri ihtisar olmak üzere iki çalışmadan söz edilir. İlki Ebü'l-Usr el-Pezdevî'ye ait olup Kâtib Çelebi bunun âlimler arasında "şerh bi'l-kavl" türünden muteber bir eser olarak bilindiğini belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 467). İhtisar çalışması, Debûsî'nin öğrencisinin öğrencisi Ebû Bekir Fahreddin Muhammed b. Hüseyin el-Ersâbendî tarafından yapılmıştır (a.g.e., a.y.; Kureşî, III, 145-146, 148). Bu ihtisarın Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 350) ve Çorum İl Halk (nr. 1068) kütüphanelerindeki nüshaları -baş ve sonları farklı olsa da- aslında aynı nüshadır. Bu farklılık, Çorum nüshasının mukaddimesiyle sonda yer alan aklî deliller bölümü eserin aslından aynen kopyalandığı için meydana gelmiştir ve muhtemelen bu kısım el-Muḫtaṣar'ın aslına dahil değildir. Öte yandan Kâtib Çelebi'nin Taḳvîmü'l-edille'yi ihtisar eden kişinin künyesini Ebû Ca'fer diye kaydetmesi Kureşî'nin el-Cevâhir'inden kaynaklanan bir yanlış olmalıdır; zira Kureşî'nin Ebû Ca'fer ve Ebû Bekir diye verdiği iki kişi aynı kişi olmalıdır. Taḳvîmü'l-edille'yi neşreden Abdülcelîl Atâ el-Bekrî, Ersâbendî'nin el-Muḫtaṣar'ından yaptığı alıntıları dipnotlarda kaydetmiştir. Çok sayıda yazması günümüze ulaşan Taḳvîmü'l-edille'nin bilinen en eski nüshası 472 (1079) yılında istinsah edilmiş olup Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 6799). Eserin muhtelif baskıları (bk. bibl.) bu nüshaya başvurulmadan hazırlanmıştır. Taḳvîmü'l-edille üzerine çoğu eserin tamamının veya bir bölümünün tahkikine yönelik birçok yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Debûsî, Taḳvîmü'l-edille, Yûsuf Ağa Ktp., nr. 6799; a.e. (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1412/2001; a.e. (nşr. Adnân el-Alî), Beyrut 2006; a.e.: Taḳvîmü uṣûli'l-fıḳh ve taḥdîdü edilleti'ş-şerᶜ (nşr. Abdülcelîl Atâ el-Bekrî), Dımaşk-Trablus 2005; a.mlf., el-Esrâr fi'l-uṣûl ve'l-fürûᶜ fî taḳvîmi edilleti'ş-şerᶜ (nşr. Mahmûd Tevfîk Abdullah el-Avâtilî er-Rifâî), Amman 1999; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıᶜu'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî), Riyad 1419/1998, I, 7;

Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), Medine 1413/1993, I, 27-28; III, 623, 644, 694; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), s. 112; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 145-146, 148; Ebû Bekir Fahreddin Muhammed b. Hüseyin el-Ersâbendî, Muḫtaṣaru Taḳvîmi'l-edille, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 350; Çorum İl Halk Ktp., nr. 1068; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Halîl Şehhâde), Beyrut 1421/2001, s. 576, 577; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 467; Masum Vanlıoğlu, İlk Dönem Hanefi Hukukçularından Ebu Zeyd Debusi ve Takvimu'l-edille İsimli Kitabının Edisyon Kritiği (yüksek lisans tezi, 1997), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Murteza Bedir, Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory), (doktora tezi, 1999), Manchester University Faculty of Arts; a.mlf., "Klasik Hanefi Fıkıh Teorisinin Hikayesi", İslam ve Klasik (haz. Sami Erdem - M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008, s. 79-93; a.mlf., "An Early Response to al-Shafi‘i ‘Isa b. Aban on Prophetic Report (Khabar)", Islamic Law and Society, IX/3, Leiden 2002, s. 285-311; a.mlf., "Reason and Revelation: Abu Zayd ad-Dabusi on Rational Proofs", IS, XLIII/2 (2004), s. 227-245.

Murteza Bedir

TAKYİD

(التقييد)

Mutlak bir lafzın vasıf, şart, zaman ve mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılması anlamında fıkıh usulü terimi

(bk. MUTLAK; ŞART; TAHSİS).

TAKYÎDÜ’l-İLM

(تقييد العلم)

Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) hadislerin yazılması konusuna dair eseri.

Hadislerin yazılması (kitâbet) konusunda çeşitli kaynaklarda yer alan ve birbiriyle çelişkili sanılan rivayetleri açıklamak üzere kaleme alınmıştır. Müellif hadisleri yazmanın bir sakıncası bulunmadığını ispatlamayı amaçlamış, ilmi ezberleme ve yazma dışında muhafaza etmenin mümkün olmadığını, hâfızasına güvenemeyenlerin ikinci yolu tercih edeceğini söylemiştir (Taḳyîdü’l-ʿilm, s. 28). On bölümden meydana gelen eserde öncelikle hadislerin yazılması aleyhindeki merfû, mevkuf ve maktû rivayetler zikredilmiş, ardından bu yazım yasağının sebepleri üzerinde durulmuş, hadislerin yazılmasına izin veren rivayetler sıralanmış ve onları yazmanın faziletine dair çeşitli görüşler aktarılmıştır.

Bağdâdî hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlerin illetlerine işaret etmiş ve bunların özel durumlarla ilgili olduğunu belirtmiştir. Kitâbeti yasaklayan rivayetler hakkında tesbit edilen ortak illetlerin en önemlisi, Selef’in Kur’ân-ı Kerîm’in yerini alması muhtemel başka bir metin oluşturulmasından duyduğu endişedir. İlk dönemde ilim ehlinin sayıca azlığı sebebiyle Kur’an’la hadis metinlerini birbirinden ayırt etmekte güçlük çekilmesi ihtimali de yazı aleyhinde bir gerekçe sayılmıştır. Ayrıca yazı araç ve gereçlerinin yetersizliği, yazının henüz gelişmediği bir dönemde yazıya güvenilmesinin metinlerin muhafazasında birinci derecede önemli olan hâfızanın ihmaline yol açma endişesi bir başka gerekçe olarak ileri sürülmüş ve hadisleri öğrenirken yazılı metin kullandıkları halde sırf hâfızanın ihmal edilmemesi ve yazılı metinlerin ehil olmayan kişilerin eline geçmemesi için onları imha eden birçok Selef âliminden örnekler verilmiştir.

Taḳyîdü’l-ʿilm’in üçüncü bölümünde kaydedilen ve kitâbete ruhsat veren rivayetlerin yazmayı yasaklayan rivayetlerden daha fazla olduğu

görülmektedir. Ayrıca müellif, kitâbete izin veren rivayetler içinde delil ve mesned olmaya elverişli durumdakilerin tamamını değil bir kısmını almış, meselenin daha iyi anlaşılması için söz konusu rivayetlerin çeşitli tariklerini bir araya getirmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, sadece hadis yazma lehinde veya aleyhindeki rivayetleri incelemekle kalmamış, konuyla dolaylı biçimde ilgisi olan bazı hususları da eserin dördüncü bölümünde ele almıştır. Edip ve şairlerin kitâbet konusuna katkıları, kitabın fazileti ve faydası, kitap telifi, kitap alım satımı yapanların durumu, kitap okuma alışkanlığı, kitap okumayı başka şeylere tercih edenler, aşırı kitap sevgisinin kitap cimriliğine yol açması gibi konular burada incelenmiştir.

Eser, daha önceki çalışmalarda yer alan rivayetlere dayanmakla birlikte bu rivayetlerin bir araya getirilmesi ve özellikle karşıt görüşlerin telif, izah ve tertip edilmesi bakımından kitap, hadislerin yazılması konusunda ilk olma özelliğini taşımaktadır. Nevevî, Kādî İyâz, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ve Münâvî gibi âlimlere kaynaklık eden Taḳyîdü'l-ʿilm birçok müellifin kitâbetü'l-hadîs konusundaki görüşlerini etkilemiştir. Her bahiste konuya uygun düşen çok sayıda rivayet derleyen Bağdâdî bazı istisnalar dışında rivayetler hakkında yorum yapmamaktadır. Özellikle yazım aleyhindeki rivayetlerin illetini açıkladığı bölümle hadis yazımına izin veren rivayetleri zikrettiği bölümün başında yazıya duyulan ihtiyacı izah ettiği kısım onun bu nâdir yorumlarını içeren yerlerdir.

Taḳyîdü'l-ʿilm'in nüshalarını ilk defa Aloys Sprenger tesbit etmiş ve eserden iktibaslarda bulunarak bir makale yayımlamıştır ("On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts Among the Musulmans", Journal of the Asiatic Society of Bengal, XXV [Kalküta 1856], s. 303-329, 375-381). Sprenger'in burada kaydettiği metinler Hz. Peygamber zamanından itibaren hadislerin yazıldığını göstermektedir. Goldziher de bu makaleyi ve başka delilleri esas alarak yazımın önceden beri var olduğunu söylemiş, ancak fırka çatışmaları yüzünden herkesin kendi görüşünü teyit eden rivayetler uydurması üzerine rivayet kargaşası doğduğunu, ehl-i re'y taraftarlarının hadis yazımını yasaklayan, ehl-i hadîsin ise yazıma cevaz veren rivayetler uydurduklarını iddia etmiştir. Ruth Mackensen bu konuya ilişkin makalesinde (bk. bibl.) kitâbet meselesine ve Bağdâdî'nin kitabına atıfla hadislerin yazımı konusunda Goldziher'in görüşlerini tekrarlamıştır.

Ancak Hatîb el-Bağdâdî'nin Taḳyîdü'l-ʿilm'de zikrettiği delillerin bu iddiaların yersizliğini ortaya koyacak nitelikte olduğu görülmektedir. Ayrıca ilgili rivayetlerin ehl-i re'y ile ehl-i hadîs arasında bir mücadeleye yol açmadığı bilinmektedir (Subhî es-Sâlih, s. 29). Taḳyîdü'l-ʿilm birçok defa basılmıştır (nşr. Yûsuf el-Iş, Dımaşk 1949, baskı yeri yok, 1974; baskı yeri yok, 1988; nşr. Dânî b. Münîr Zehvî, Beyrut 2001). Yûsuf el-Iş eserin giriş kısmında kitâbetü'l-hadîs, müellif ve eser hakkında bilgi vermiş, Bağdâdî'nin görüşlerini sonraki usulcülerin görüşleriyle karşılaştırmıştır. Neşirde esas aldığı Zâhiriyye Kütüphanesi nüshası müellifin talebesi Gays b. Ali b. Abdüsselâm el-Ermenâzî tarafından 462 (1069) yılında istinsah edilip müellife arzedilmiş ve onun nüshasıyla karşılaştırılmıştır. Bu nüshada eksik olan veya okunamayan kısımlar Berlin nüshasından tamamlanmıştır (Zâhiriyye ve Berlin nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 401; Suppl., I, 563-564).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 28, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-27; I. Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1890, II, 194; Brockelmann, GAL, I, 401; Suppl., I, 563-564; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 27-29; M. Mustafa A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 21; R. Mackensen, "Arabic Books and Libraries in the Umaiyad Period", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LII (1936), s. 245-253; LIII (1937), s. 239-249; LIV (1937), s. 41-61; Ahmet Ateş, "el-Hatîb el-Bağdâdî ve Takyîd al-'İlm Adlı Eseri", AÜİFD, I/1 (1952), s. 91-103; P. L. Heck, "The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization: al-Hatib al-Bagdadi's (d. 463/1071) Taqyid al-'ilm", St.I, XCIV (2002), s. 85-114.

İbrahim Hatiboğlu

TALÂİ‘ b. RÜZZÎK

(طلائع بن رزّيق)

Ebü’l-Gārât Talâi‘ b. Rüzzîk el-Gassânî (ö. 556/1161)

Fâtımî veziri.

495’te (1102) muhtemelen Mısır’da dünyaya geldi. İrmîniye’de doğduğunu ileri sürenler de vardır (M. Hamdî el-Münâvî, s. 285). Ermeni asıllıdır; Mağribli olduğuna dair bir kayıt da bulunmaktadır (Makrîzî, İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ, s. 248). Babası Rüzzîk, Ermeni asıllı Fâtımî Veziri Bedr el-Cemâlî’nin hizmetinde bulunuyordu. İlme karşı merakı olan Talâi‘ gençlik yıllarında Fâtımî ordusunda görev aldı ve kumandanlığa kadar yükseldi. Onun idarî göreviyle ilgili ilk kayıt 538 (1143) yılında Buhayre valisi

olduğuna dairdir. Talâi‘, bu tarihte bedevîlerden büyük miktarda kuvvet toplayarak isyan eden Muhammed b. Râfi‘ el-Levâtî’yi yenip isyana son verdi (Makrîzî, el-Münteḳā, s. 135). Fâtımî Halifesi Zâfir-Bia‘dâillâh döneminde İbn Mesâl’in vezirliğine karşı çıkan İskenderiye Valisi İbnü’s-Sellâr ve müttefiki Garbiye Valisi Abbas b. Ebü’l-Fütûh es-Sanhâcî’nin ordusunda kumandan sıfatıyla yer aldı. Bu savaşta İbn Mesâl’in yenilgiye uğratılmasında önemli rolü oldu (544/1149). Daha sonra Asyût bölgesinde Üşmûneyn ve Behnesâ’ya vali tayin edildi. Halife Zâfir’in öldürülmesinin ardından Vezir Abbas es-Sanhâcî’nin halifeliğe getirdiği çocuk yaştaki oğlu Fâiz-Binasrillâh’ın ilk döneminde saray entrikaları ve siyasî cinayetler yüzünden saraya mensup kadınların kendisinden yardım istemeleri üzerine büyük bir kuvvetle Kahire’ye yöneldi. Kahire’de yönetimi eline alan Talâi‘, el-Melikü’s-Sâlih unvanıyla vezir tayin edildi (549/1154). Vezirliğinin ilk devrinde eski vezir Abbas’la iş birliği yapan birçok saray mensubunu katletti, bir kısmını sürgüne gönderdi ve mallarını müsadere etti. İsyan çıkaran İhmîm ve Asyût Valisi Emîr Evhad b. Temîm’e karşı ordu gönderip valiyi öldürttü. Talâi‘ döneminde Fâtımî donanması ve kara birlikleri Haçlı topraklarına saldırılar düzenledi. Sicilya’dan gelen bir Frank donanmasının Tinnîs’e saldırmasının ardından Fâtımî donanması 550 (1155) yılında

Haçlılar’ın elinde bulunan Sûr şehrini tahrip ederek ganimetle geri döndü. Talâi‘, Haçlılar’la Fâtımîler arasında yapılan mütarekenin bozulması üzerine 552 (1157) yılından itibaren Haçlı topraklarına saldırı emri verdi. Gazze, Askalân, Akkâ, Şevbek ve Beyrut gibi şehirlere saldırılar düzenlendi. 553’te (1158) 4000 kişilik bir Fâtımî ordusu Haçlılar’ı Tellülacûl ve Arîş’te iki defa mağlûp etti. Fâtımî birlikleri Kudüs’e yaklaşınca Haçlılar barış istediler. Talâi‘, bu dönemde Haçlılar’a karşı Nûreddin Mahmûd Zengî ile iş birliği yapmak için girişimlerde bulundu. Bu sırada Bizans elçisi Kahire’ye gelip Sicilya’ya karşı Talâi‘e ittifak teklif etti. Nûreddin Zengî ile iş birliği yapmayı tercih eden Talâi‘ onun 554’te (1159) Haçlılar’a karşı hücumlarına asker göndererek destek oldu. Suriye bölgesinden gelebilecek bir saldırıya karşılık Bilbîs şehrinde bir kale yaptırdı. İskenderiye Valisi Tarhan ve kardeşi İsmâil’in giriştiği isyanı kısa sürede bastırdı. Talâi‘, Halife Fâiz’in 555’te (1160) erkek çocuk bırakmadan ölümü üzerine Hâfız-Lidînillâh’ın torunu Abdullah’ı Âdıd-Lidînillâh lakabıyla Fâtımî halifesi ilân etti. Kızını halife ile evlendiren Talâi‘in bütün yetkileri elinde toplaması hem halifeyi hem de saray mensuplarını rahatsız etmeye başladı. Zâfir’in kız kardeşinin planladığı bir suikast sonucunda sarayında saldırıya uğrayıp ağır şekilde yaralanan Talâi‘ 19 Ramazan 556’da (11 Eylül 1161) öldü. Ölümünün ardından oğlu Rüzzîk, el-Melikü’l-Âdil unvanıyla vezir oldu.

Talâi‘ melik unvanını alan ilk Fâtımî veziridir. Güçlü vezir geleneğinin son temsilcisi olan Talâi‘, Mısır’da birçok idarî düzenleme yapmıştır. Devlet maliyesini ıslah etmek için bölge valilerini hazineye belli bir meblağ vermeleri kaydıyla ve altı ay gibi kısa sürelerle tayin etmeye başlamış valilerin sık sık değişmesi yüzünden yılda iki defa vergi ödemek zorunda kalan halkın şikâyetleri giderek artmıştır. Talâi‘, Fâtımîler’in son dönemindeki siyasî istikrarsızlıktan kaynaklanan ekonomik problemleri ve devlet maliyesini düzeltmeye çalışmış, ancak tekelciliğe bağlı olarak fiyatların artması Mısır ekonomisini olumsuz yönde etkilemiştir. Onun döneminde Fâtımîler milletlerarası siyasette oldukça etkili olmuş; Bizans, Haçlılar ve Zengîler’le ilişki içinde bulunmuştur. Kültürlü bir vezir olan Talâi‘ şairleri ve ilim adamlarını himaye ederdi. Kendisi de iyi bir şair olup divanı yayımlanmıştır (Dîvânü’l-vezîri’l-Mıṣrî Ṭalâʾiʿ b. Rüzzîḳ, nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî, Kahire 1958; nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî, Necef 1964). Talâi‘in Kahire surları dışında Bâbüzüveyle yakınında 555’te

(1160) inşa ettirdiği Sâlih Talâi‘ Camii günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 330, 331, 332, 336, 351, 353; İbn Münkız, el-İʿtibâr (nşr. Abdülkerîm el-Eşter), Beyrut 2008, s. 79-95; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 193-194, 255, 274-275; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I-V, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 526-529; Makrîzî, el-Münteḳā min Aḫbâri Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 135, 142, 149-157; a.mlf., İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin Şeyyâl - M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1416/1996, s. 214-254, ayrıca bk. İndeks; M. Hamdî el-Münâvî, el-Vizâre ve’l-vüzerâʾ fi’l-ʿaṣri’l-Fâṭımî, Kahire 1970, s. 285-287; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü’l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 208-220; Hasan Ali Hasan, “el-ʿÂẓıd-Lidînillâh âḫırü’l-ḫulefâʾi’l-Fâṭımiyyîn”, Mecelletü Külliyyeti’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, II, Riyad 1978, s. 321-358; Ramazan Şeşen, “Talâyi‘”, İA, XI, 691-694; Th. Bianquis, “Ṭalāʾiʿ b. Ruzzīk”, EI² (İng.), X, 149-151.

Cengiz Tomar

TALÂK

(الطلاق)

Belli lafızlarla nikâh akdinin bozulması, boşama ve boşanma anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “serbest kalmak/serbest bırakmak, bağından kurtulmak/bağını çözmek” anlamındaki talâk kelimesi fıkıh terimi olarak belli lafızlarla nikâh akdinin bozulmasını ifade eder. Türkçe karşılığı boşama ve boşanmadır. Kur’ân-ı Kerîm’in 65. sûresine isim olan talâk ve aynı kökten türeyen kelimeler âyet ve hadislerde çok defa terim anlamıyla geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṭlḳ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ṭlḳ” md.). Başlangıçtan itibaren hadis ve fıkıh kaynaklarında “kitâbü’t-talâk” boşanmayla ilgili konuların ele alındığı önemli bir bölüm oluşturur.

İslâm dini neslin devamı için tek yol olan evliliği teşvik etmiş, eşlerin evlilik birliğini, karşılıklı sevgi ve saygı ortamını olabildiğince korumalarını istemiş, talâkı da ancak evliliğin sürmesine imkân kalmadığında başvurulabilecek bir çözüm şekli olarak meşrû saymış, bazı dinlerde ve hukuk sistemlerinde görüldüğü gibi kâğıt üzerinde evli kalıp gönül ve bedence ayrı yaşamayı uygun görmemiştir. Kur’an ve Sünnet’te talâkın meşruiyeti açıkça ifade edilmekle birlikte (meselâ bk. el-Bakara 2/228-232, 236-237, 241; et-Talâk 65/1-2; Buhârî, “Ṭalâḳ”, 1-4) evlilik bağının önemli bir sebep bulunmadıkça keyfî şekilde sona erdirilmesi tasvip edilmemiştir. Erkeklere eşleriyle iyi geçinmelerini ve onların kusurlarını değil olumlu yönlerini görmeye çalışmalarını öğütleyen âyet ve hadisler yanında (en-Nisâ 4/19; Müslim, “Raḍâʿ”, 63), “Helâl şeyler içerisinde Allah’a en sevimsiz geleni boşamadır” (Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 3) ve, “Evlen, fakat boşanma, Allah zevk için evlenip boşanan erkek ve kadınları sevmez” (Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IV, 335) gibi hadislerde boşamanın dinen hoş karşılanmadığı açıkça belirtilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de aile içi anlaşmazlığın ortaya çıkması halinde evliliğin devamını sağlamaya yönelik bazı tedbirlere başvurulmasının, geçimsizliğin devam etmesi durumunda erkek ve kadının ailelerinden seçilecek hakemlerin onların arasını bulmaya

gayret etmesinin istenmesi de (en-Nisâ 4/34-35, 128) karı-koca arasındaki uyuşmazlıkların ilk çözüm yolunun boşanma olmaması gerektiğini ortaya koymaktadır.

İslâm hukuk literatüründe dar anlamıyla talâk evlilik birliğinin koca ve belli durumlarda kadın tarafından tek yanlı irade beyanıyla sona erdirilmesini ifade eder. Fıkıh eserlerinde talâk için “belirli bir lafız ya da onun yerine geçen bir sözle hemen ya da gelecekte nikâh bağının ortadan kaldırılması” ve “bir sebebe bağlı olmadan kocanın nikâhı sona erdiren tasarrufu” gibi tanımlar verilmektedir. Kocanın karısıyla belli bir bedel karşılığında anlaşmasıyla (muhâlea) veya hâkim kararıyla evliliğin sona erdirilmesi de (tefrik) geniş anlamıyla talâk kapsamında görülmekle birlikte çağdaş İslâm hukukçularının genel temayülü, talâkın sadece “eşlerden birinin tek taraflı iradesiyle gerçekleşen boşama” anlamında kullanılması gerektiği yönündedir. Fesih, evlilik birliğinin akid anında var olan veya sonradan meydana gelen bir eksiklik yüzünden bozulmasıdır. Meselâ şahitsiz evlenme ve eşlerden birinin irtidad etmesi durumunda fesih söz konusudur. Bununla birlikte evliliği sona erdiren sebeplerden bazılarının talâk mı fesih mi sayılacağı fakihler arasında tartışılmıştır. Fesih evliliği hemen sona erdirir, talâk ise ric‘î veya bâin şekillerine göre farklı sonuçlar doğurur; fesih talâk sayısını etkilemez. Öte yandan fâsid nikâhın erkek tarafından sona erdirilmesine Hanefîler “mütareke” adını vermiştir. Kazâî boşanma sebeplerinden biri olan ve kocanın “eşiyle cinsel ilişkide bulunmamak üzere yaptığı yemin” anlamına gelen îlâ, “kocanın karısını annesine veya kendisine ebediyen nikâh düşmeyecek yakınlarına benzetmesi” anlamındaki zıhâr ve kadının kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesini ifade eden liân da fıkıh literatüründe talâk bölümlerinde ele alınan başlıca konulardandır.

Hükümlerin amaçları (hikmeti teşrî‘) bağlamında yapılan açıklamalarda talâkla ilgili naslarda boşama yetkisinin prensip itibariyle erkeğe verilmesi ve boşamanın meydana gelebilmesi için hâkimin hükmüne gerek görülmemesi, evlilik hukukunda erkek ve kadına yaratılışlarından gelen farklı yapı ve kişilik özelliklerine göre değişik görevler verilmesi ve evlilik hayatının sorumluluklarının birinci derecede kocaya yüklenmesiyle açıklanır. Ancak bu yetkinin kötüye kullanılmasına karşı mânevî müeyyideler öngörüldüğü gibi kadının mehir hakkına sınır konmayıp

boşama anında ödenmesi gereken mehr-i müeccelin yüksek tutulmasına imkân sağlanması gibi koca için maddî açıdan caydırıcı tedbirler de alındığına dikkat çekilir. Nitekim İslâm tarihine bütüncül bir bakış yapıldığında bu konuda erkeğe tanınan yetkinin boşanmaları hızlandıran bir etken olmadığı, müslüman toplumlardaki dinî, içtimaî ve ahlâkî telakkilerin ve bu anlayışa dayalı eğitimin aile bağlarını güçlendirici ve keyfî boşamaları önleyici bir işleve sahip bulunduğu görülür. Ayrıca kocanın talâk yetkisi alternatifsiz olmayıp evlilik akdi esnasında veya daha sonra koca tarafından kadına boşama yetkisi tanınması durumunda kadın da herhangi bir sebep göstermeksizin boşama hakkına sahip olabilmekte, geçerli sebep ileri sürülmesi halinde kadının talebi üzerine hâkim de eşleri ayırabilmektedir. Mutlak anlamıyla talâk meşrû sayılmakla birlikte fakihler, kocanın karısını boşamasının normal şartlardaki hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürmüş, bazıları bunun kural olarak mubah, bazıları ise haram olduğunu söylemiştir. Ayrıntıya inildiğinde farklı durumlarda talâkın vâcip, mendup, mubah, haram veya mekruh hükmünü alabileceği kabul edilmiştir. Meselâ îlâ yemini eden ve dört aylık bekleme süresinin ardından eşine dönmeyi reddeden kocanın karısını boşaması çoğunluğa göre vâcip, geçimsizlik yüzünden kendisini boşamasını isteyen karısını boşaması mendup, huyundan hoşlanmadığı eşini boşaması mubah, sebepsiz yere boşaması mekruh veya haram, ayrıca bid‘î talâk haram sayılmıştır.

Hanefîler'e göre talâkın temel unsuru (rükün) sîgadır. Rüknü daha geniş anlamda kabul eden diğer mezheplere göre ise talâkın unsurları taraflar, yetki ve sîgadır. Sîgada aslolan sözdür, ancak bazı durumlarda yazı ve işaret de söz yerine geçebilir. Tek başına talâk niyeti talâk sayılmaz. Boşama sarih veya kinayeli sözlerle gerçekleşir. Sarih talâk, boşama iradesi kendisinden açıkça anlaşılan ve örfen bu anlamda kullanılan sözlerle olur. Fakihler talâkın ve aynı kökten türeyen kelimelerin sarih olduğunda ittifak etmiştir. Şâfiî ve Hanbelîler "firâk" ve "serâh" kökünden türeyen kelimeleri de sarih kapsamında sayar. Bu tür irade beyanı kişinin talâk niyetini açıkça gösterdiğinden artık tekrar niyet ve halin delâleti araştırması yapılmaz. Kinayeli sözler ise hem talâka hem başka anlamlara gelebileceğinden bu sözlerin talâk iradesine delâlet etmesi ve niyet gerekli görülür. Mâlikîler'e göre ise yaygın biçimde talâkı ifade etmek üzere kullanılan belli bir kinayeli lafzın söylendiği veya güçlü karînelerin olduğu durumlarda niyete bakılmaz. Arapça dışındaki dillerde de talâkı sarih ya da kinayeli biçimde

ifade eden kelimeler bulunduğunu dikkate alan fakihler bu konuda o dili konuşanların kullanım ve örfüne bakılması gerektiğini belirtir. Mânasını bilmeden talâk lafzını söylemenin boşama sayılmayacağı hususunda görüş birliği vardır. Boşama kastı olmadığı halde başka söz söylemek isterken yanlışlıkla talâk lafzını söyleme durumunda Hanefî ve Hanbelîler'e göre talâk diyâneten değil kazâen vâki olur; zira hâkim niyete değil lafza göre hüküm verir. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise karînelerden hatanın varlığı anlaşılıyorsa talâk geçerli sayılmaz. Talâkın yazıyla ifade edilmesi halinde çoğunluğa göre kocanın niyetine bakılır; bazı fakihlere göre yazı açıksa niyete bakılmaz. İşaretle talâkın geçerli kabul edilebilmesi için çoğunluğa göre kocanın dilsiz olması şarttır; Hanefîler buna yazmayı bilmemesi şartını da ilâve eder. Konuya ilişkin hadis sebebiyle, şaka yoluyla yani boşama niyeti bulunmaksızın ve sarfettiği sözle hakiki veya mecazi bir mâna kastetmeksizin boşama lafzını kullanan kişinin talâkı fakihlerin çoğunluğunca geçerli sayılır. Koca boşamaya ilişkin irade beyanını kayıtsız ve şartsız (müneccez) olarak yapabileceği gibi bunu ta'likî şarta bağlayabilir veya bir zamana izâfe edebilir. Büyük çoğunluğa göre talâkın ta'likî şarta bağlanması halinde şart gerçekleşince talâk da gerçekleşir. Gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şarta yapılan ta'lik hükümsüzdür (lağv). Zâhirî ve Ca'ferîler'e göre ta'likî şarta bağlanan talâk geçerli değildir. Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre ise bir şeyi yaptırmak veya engellemek ya da bir haberin doğruluğunu tekit etmek için yapılan şartlı talâkta kocanın gerçek niyeti talâk olmadığından talâk gerçekleşmeyip sadece yemin kefâreti gerekir; ancak yemin kastıyla yapılmayan şartlı talâk geçerlidir. Talâk Allah'ın dilemesine bağlanarak ("inşallah" sözüyle birlikte) söylenirse Hanefî ve Şâfiîler'e göre geçersiz, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre geçerli sayılır. Talâkın ileriki bir zamana izâfe edilmesi halinde çoğunluğa göre talâk o zaman gelince, Mâlikîler'e göre ise hemen gerçekleşir.

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bulûğa ermiş olmak talâkın geçerlilik şartlarındandır; Hanbelîler'in çoğunluğuna göre ise boşanmanın anlamını bilen, bulûğa ermeye yaklaşmış mümeyyiz küçüğün talâkı da geçerlidir. Talâk tasarrufunda bulunacak kişinin aklî dengesinin yerinde

olması gerekir; akıl hastasının, bunağın (ma'tûh), hastalık vb. sebeplerle aklî dengesini kaybeden kimsenin talâkı geçerli değildir. Aklı ve şuuru

yerinde, ne söylediğinin farkında olan kişinin öfkeyle söylediği talâk sözü ittifakla geçerli, öfke halinde akıl ve şuurunu tamamen kaybeden kişinin talâkı ittifakla geçersizdir. Aklı ve şuuru tamamen yok olmamakla birlikte aşırı öfkeden dolayı kendisinden hezeyan türü sözler ve davranışlar sâdır olan kimsenin talâkının geçerli sayılıp sayılmadığı tartışılmıştır. Fakihlerin çoğunluğuna göre bu durumdaki kişinin talâkı geçerlidir (Buhûtî, V, 235; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, II, 266; İbn Âbidîn, III, 243-244; Abdülhamîd eş-Şirvânî, VIII, 32). Hanbelîler'den İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ise şöyle bir ayırım yapar: Aklî melekeleri yerinde, ne dediğini ve ne kastettiğini bilen hafif öfkeli kişinin tasarrufları ittifakla muteberdir; ne dediğini ve ne kastettiğini bilmeyen aşırı öfkeli kişinin tasarrufları ittifakla muteber değildir. Bu iki durumun arasında kalan ve aklını yitirmiş gibi olmayan öfkeli kişinin talâkı tartışmalıdır. İbnü'l-Kayyim konuyla ilgili deliller uyarınca bu durumdaki kişinin talâkının muteber sayılmaması gerektiğini ileri sürer (İġās̱etü'l-lehfân, s. 38-39). İbn Âbidîn, bazı Hanefî fakihlerinin açıklamalarını delil göstererek öfkeli kişinin talâkının geçersiz kabul edilmesi için onun ne dediğini hiç bilmeyecek bir durumda olması gerekmediği, söz ve davranışlarının çoğunda normalin dışına çıkma ve hezeyan halinin görülmesinin yeterli olacağı görüşünü tercih etmiştir (Reddü'l-muḥtâr, III, 243-244). Bu görüş ayrılığında özellikle, "İğlâk halinde boşama ve âzat etme yoktur" hadisinde geçen (Müsned, VI, 276; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16) ve "kapamak, kilitlemek" anlamına gelen iğlâk kelimesinin yorumu etkili olmuş, çoğunluk bunu baskı (ikrah), bazı âlimler öfke şeklinde yorumlamıştır. Kur'an ve Sünnet'in usulüne uygun talâkla ilgili düzenlemeleri, bazı sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin konuya ilişkin tavırları ve öfkenin kişinin düşünmesini engellediği gerçeği dikkate alındığında şiddetli öfke halindeki talâkın muteber sayılmaması gerektiği görüşünün nasların ruhuna daha uygun olduğu söylenebilir. Haram yolla sarhoş olan kişinin talâkı dört mezhep fakihlerinin çoğunluğunca geçerli sayılmıştır. Fıkıh tarihi boyunca ciddi tartışmalara yol açan bu yaklaşımın pratik sonuçları ile sahâbeden ve hemen her mezhepten fakihlerin karşı görüşte bulundukları dikkate alınarak Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nden itibaren İslâm ülkelerindeki yasal düzenlemelerde genellikle sarhoşun talâkının muteber sayılmadığı hükmü benimsenmiştir. Diğer üç mezhebin aksine Hanefî mezhebinde baskı altındaki kişinin talâkının geçerli sayılması ve bunun pratikte ortaya çıkardığı sorunlar geniş biçimde tartışılmış ve adı geçen kararnâmede bu tür talâkın da geçerli

olmayacağı hükme bağlanmıştır. Malını boş yere sarfeden ve harcamalarında israf eden kimse (sefih), İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre evlilik akdi yapmaya ehil sayıldığı gibi malî tasarruflardan olmayan evlilik akdini sona erdirme işlemini de yapmaya ehildir. Tâbiîn âlimlerinden Atâ b. Ebû Rebâh'a göre talâk kendi zararına bir tasarruf olduğu için sefihin bu işlemi yapabilmesi velisinin iznine bağlıdır. Kocanın ölüm hastalığında yaptığı talâk geçerli sayılmakla birlikte karısının belirli şartlarla kendisine mirasçı olmaya devam edeceği çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Talâkın geçerli sayılabilmesi için sahih bir nikâhın hakikaten veya hükmen varlığı gerekir. Zifafın gerçekleşip gerçekleşmemesi boşamanın geçerliliğini etkilemez. Ric'î talâktan sonraki iddet süresinde evlilik hükmen devam ettiğinden bu süre içinde talâk dört mezhebe göre geçerlidir. Fâsid nikâhta talâk değil mütareke veya fesih söz konusudur.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre boşama esnasında şahit bulundurmak mendup görülürken sahâbeden Hz. Ali, İmrân b. Husayn, tâbiînden Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Sîrîn ve İbn Cüreyc ile Muhammed Ebû Zehre, Abdurrahman es-Sâbûnî, Ahmed Muhammed Şâkir, M. Yûsuf Mûsâ ve Ali el-Hafîf gibi çağdaş âlimler boşamayla ilgili iki şahit tutmaya yönelik emrin (et-Talâk 65/2) vücûb ifade ettiği ve boşama esnasında iki şahit bulundurulmasının konuya ilişkin hak ve menfaatlerin korunması için gerekli olduğu kanaatindedir. Özellikle son dönemlerde talâk yetkisinin kötüye kullanılmasını önlemek ve boşamanın usulüne göre gerçekleşmesini sağlamak için bazı durumlarda devletin müdahalesi meselesi yoğun biçimde gündeme gelmiştir. Bu müdahalenin naslardaki başlıca dayanakları arasında şu hususlara dikkat çekilir: a) Boşanma durumunda iddetin sayılması emrinin (et-Talâk 65/1) muhatabı bir görüşe göre hâkimlerdir; nitekim boşanmadan sonra yapılacak evliliğin sahih olabilmesi için iddetin başlangıç ve bitiş tarihlerinin tesbit edilmesi gerekmektedir. b) Karı kocanın arasının açılmasından endişe duyulması halinde erkek ve kadının ailelerinden birer hakem gönderilmesi emrinin (en-Nisâ 4/35) muhatabının da hâkimler olduğu söylenmiştir. c) Hz. Peygamber'in, karısını hayız durumunda boşayan Abdullah b. Ömer'e karısına dönüp onu sünnet üzere boşamasını (aş.bk.) ve Sâbit b. Kays b. Şemmâs'a kendisiyle birlikte yaşamak istemeyen karısını mehir olarak verdiği bahçeyi geri almak şartıyla boşamasını emretmesi (Buhârî, "Ṭalâḳ", 12), devletin ve onu temsilen

hâkimin belirli durumlarda evliliği sona erdirme yetkisinin bulunduğunu göstermektedir. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde boşanmaların tescili usulü getirilmiş (md. 131) ve Osmanlı Ceza Kanunu, "Zevcesini tatlik ettiğini on beş gün zarfında hâkime ihbar etmeyen bir kimse bir haftadan bir aya kadar hapsolunur" hükmünü düzenlemiştir (md. 200). Birçok İslâm ülkesinin aile kanunlarında yukarıdaki deliller yanında istihsan ve maslahat gibi delillerle de desteklenerek ileride inkâr edilmesi halinde miras, mehir ve iddet gibi hak ve borçların tesbiti için boşanmanın tescil edilmesinin gerekli sayıldığı hükmü benimsenmiştir.

Talâk Çeşitleri. Talâk, evliliği sürdürebilmek için yeni akde ihtiyaç bulunup bulunmaması açısından "ric'î" ve "bâin", Kur'an ve Sünnet'e uygunluk açısından "sünnî" ve "bid'î" kısımlarına ayrılır. 1. Ric'î talâk. Erkeğin yeni nikâh akdine gerek kalmadan iddet süresi içinde eşine dönebildiği boşamadır. Boşamanın ric'î sayılabilmesi için birinci veya ikinci talâk olması, tarafların fiilen karı-koca hayatı yaşamış olmaları, boşamanın bir bedel karşılığında yapılmaması ve Hanefîler'e göre sarih ya da sarihe yakın belli lafızlarla gerçekleşmesi gerekmektedir. Sarihe yakın sayılan bazı istisnalar dışında kinayeli lafızlarla yapılan talâk Hanefîler'e göre bâin sayılırken diğer üç mezhebe göre ister sarih ister kinayeli lafızla yapılsın talâk kural olarak ric'îdir. Ric'î talâkta koca iddet süresi içinde kadının rızası bulunmasa da sözle veya evlilik hayatını fiilen sürdürerek eşine dönebilir; ancak sözle yapılması ve bu esnada şahitlerin bulundurulması, dolayısıyla insanların bu olaydan haberdar edilmesi menduptur. İddet süresi içinde ric'at edilmemesi halinde ayrılık bâin talâka dönüşür. Evlilik bağı devam ettiğinden ric'î talâk sebebiyle beklenilen iddet süresi içinde eşlerden birinin vefat etmesi halinde diğeri ölene mirasçı olur. Ölüm veya talâk hadisesine bağlanan müeccel mehir ric'î talâkla muacceliyet kesbetmez; fakat iddetin bitiminde muaccel hale gelir. Mehir

fakihlerin çoğunluğunca nikâh akdinin bir sonucu ve Mâlikîler'ce nikâhın şartlarından biri kabul edildiğinden mehir belirlenmemiş olsa veya belirlenen mehir bir sebeple geçersiz sayılsa bile kadına misil mehir, zifaf olmadan boşama durumunda da kararlaştırılan mehrin yarısının ödenmesi gerekir. Mehir belirlenmeden evlenen kadının (müfevviza) zifaftan önce boşanması durumunda ise ona misil mehirin yarısı değil, müt'a adıyla bir ödeme yapılır (bk. MEHİR; TEFVÎZ). Bir arada bulunmanın evliliğin

devamını sağlayacağı ümidiyle ric‘î talâkla boşanan kadının iddet süresince kocasının evinde veya onun gösterdiği evde kalması (süknâ) gerekli kılınmıştır. Genel olarak iddet süresi içinde kadının nafaka ve süknâ hakkı bulunmakla birlikte ayrıntıda farklı görüşler vardır.

2. Bâin talâk. Tarafların tekrar bir araya gelebilmesi için yeni nikâh akdinin gerekli sayıldığı boşamadır. Bu şekilde gerçekleşen boşamaya “ibâne” denir. Zifaftan önce veya bedel karşılığında gerçekleşmesi ve Hanefîler’e göre kinayeli lafızların kullanılması durumunda talâk bâin olur. Talâk sayısının bir veya iki olması halinde buna küçük ayrılık (el-beynûnetü’s-suğrâ) denir ve taraflar, ister iddet süresi içinde ister iddet bitiminde yeni nikâh akdiyle tekrar bir araya gelebilir. Talâk sayısının üçe ulaşması durumunda meydana gelen ayrılığa büyük ayrılık (el-beynûnetü’l-kübrâ) adı verilir ve kadın başka bir erkekle evlenip boşanmadan eski kocasıyla yeniden nikâh-lanamaz. Üç talâktan sonra eski karı kocanın tekrar evlenmesini sağlamak amacıyla kadının başka bir erkekle yaptığı hileli evlilik ve bu hilenin tarafları Hz. Peygamber tarafından lânetlenmiştir (bk. HÜLLE). Üç talâktan sonra kadın evlendiği başka bir erkekten boşanıp tekrar eski eşine dönerse kocanın yeniden üç talâk hakkına sahip olacağında ihtilâf yoktur. Ancak ikinci evlilik bir veya iki talâkla boşanan kadın için söz konusu edildiğinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre koca yeniden üç talâk hakkını elde ederken Muhammed b. Hasan’la diğer üç mezhebe göre yalnız ilk evlilikten geriye kalan talâk hakkına sahip olur. Bâin talâk veya fesih sebebiyle beklenen iddet süresi içinde gerçekleşen yeniden boşamanın geçerliliği hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefîler, beynûnet-i suğrâ ile bazı fesih durumlarında beklenen iddet süresi zarfında vâki olan talâkı geçerli sayarken diğer mezhepler aksi görüş beyan etmektedir.

3. Sünnî talâk. Erkeğin karısını cinsel ilişkinin bulunmadığı temizlik döneminde boşamasıdır. Buhârî (“Ṭalâḳ”, 1) bu tanıma iki şahit tutmayı da eklemiştir. Bu tür talâkın Kur’an ve Sünnet’e uygun sayılarak bu isimle anılması özellikle, “Kadınları boşayacağınızda onları iddetlerini gözeterek boşayın” âyetiyle (et-Talâk 65/1) karısını hayız halinde boşayan oğlunun durumunu soran Hz. Ömer’e Resûl-i Ekrem’in verdiği şu cevaba dayandırılır: “Ona emret, karısına dönsün; karısı temizlenip hayız görünceye ve tekrar temizleninceye kadar onu nikâhında tutsun. Bundan sonra dilerse onu tutar, dilerse cinsel ilişkide bulunmadan boşar. İşte

Allah'ın kadınların boşanmasında gözetilmesini emrettiği iddet budur" (Buhârî, "Ṭalâḳ", 1). Talâkta böyle bir yol izlenmesini istemenin sebebi hakkında yapılan açıklamalar şöylece özetlenebilir: Kadının ay hali döneminde genellikle meydana gelen bedensel ve ruhsal değişiklikler eşler arasındaki geçimsizliği etkileyebileceğinden boşama gibi ciddi sonuçları olan ve soğuk kanlılıkla düşünülüp kararlaştırılması gereken bir tasarrufun bu devrede gerçekleştirilmesi uygun değildir. Temizlik döneminde olmakla birlikte cinsel ilişkiden sonra vuku bulan boşamanın da evlilik birliğine son verme irade ve kararlılığından ziyade ârızî bir sebepten kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Sünnî talâk anlık öfke, ârızî duygu ve düşüncelerin etkisi altında sonradan pişmanlık duyulacak adımlar atılmasını ve aile yuvasının dağılmasını önlemek için alınan tedbirlerden biridir. Bir defada üç talâkla boşama Hanefî ve Mâlikîler'e göre sünnete aykırıdır, Şâfiîler'e göre değildir; Hanbelî mezhebinde her iki yönde görüş belirtilmiştir.

4. Bid'î talâk. Erkeğin, karısını hayızlı yahut nifaslı iken veya cinsel ilişkide bulunduğu temizlik döneminde boşamasıdır. Fakihlerin çoğunluğuna göre ister aynı mecliste ister ayrı meclislerde olsun aynı temizlik dönemi içinde birden fazla talâk da bid'î sayılır. Bid'î talâk fakihlerin ekserisine göre - sünnete aykırı sayılmakla birlikte-ehlinden sâdır olduğu için hukukî sonuç doğurur; ancak boşayan kişi bu husustaki emre uygun hareket etmediğinden günah işlemiş olur. Bu yönüyle bid'î talâk cuma namazı saatinde bu namazla yükümlü kişilerin yaptığı alışverişe benzetilmiştir. Emre aykırı olan bu alışveriş (el-Cum'a 62/9) dinen günah ise de hukuken geçerli sayılmakta ve satıcı malın bedelini, müşteri de malı almaya hak kazanmaktadır. Ancak bid'î talâkı geçerli sayan fakihlere göre koca ric'î talâk söz konusu ise karısına dönmelidir. Hanefîler'in çoğunluğu bunun vâcip sayıldığını, Şâfiî ve Hanbelîler'le Kudûrî gibi bazı Hanefîler sünnet veya müstehap olduğunu söyler. Mâlikîler ise hayız veya nifas halinde boşamanın haram, cinsel ilişkide bulunulan temizlik döneminde boşamanın ise mekruh sayıldığını, dolayısıyla birinci durumda kocanın eşine dönmek zorunda olduğunu, ikinci durumda bunun zorunlu görülmediğini belirtmiştir. Saîd b. Müseyyeb gibi bazı tâbiîn âlimleriyle Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ ve Muhammed Ebû Zehre gibi çağdaş âlimler, dinen öngörülen şekle uyulmadığı ve bu şeklin hedeflediği amaçları ihlâl ettiği gerekçesiyle bid'î talâkın geçerli sayılmadığı görüşündedir.

Bir defada üç talâk hakkının kullanılması fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından hukuken geçerli sayılmıştır. Onlara göre bu durumda koca sünnete aykırı davransa da kendisine tanınan hakları bir anda kullanmıştır; sahâbe döneminde yaygın olan görüş de bu yöndedir. Üçten fazla talâkla yapılan boşamada da üç talâk gerçekleşir, fazlası hükümsüzdür (lağv). Ca‘ferîler bir defada üç talâkı sünnete aykırılığından dolayı tamamen geçersiz sayar. Bazı sahâbîlerle İbn İshak, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi fakihlere ve Zeydîler'e göre bir defada gerçekleşen üç talâkla yalnız bir talâk meydana gelir. Bu görüşün gerekçeleri özetle şöyledir: Resûl-i Ekrem ile Hz. Ebû Bekir devrinde ve Hz. Ömer'in hilâfetinin ilk iki yılında bir lafızda üç talâk bir talâk sayılmaktaydı. Daha sonra Hz. Ömer bu hakkın kötüye kullanıldığını görünce, "İnsanlar kendilerine mühlet verilmiş bir konuda acele ediyorlar; gelin bu konuda onların sözlerini geçerli sayalım" diyerek bir defada üç talâkı geçerli saymıştır (Müslim, "Ṭalâḳ", 15-17). Halife Ömer bu hükmü Resûlullah'a dayandırmamış, olayın özelliğini ve mevcut şartları dikkate alıp toplumun yararına gördüğü bir uygulama başlatmış, bu yolla talâkta acele edilmesini engellemeye çalışmış ve o dönemde bu uygulama yaygınlaşarak büyük çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Ancak daha sonra gelişen şartlar göz önüne alındığında maslahatın bir defada üç talâkla boşamanın ilk dönemde olduğu gibi bir talâk sayılmasını gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 935; Müsned, VI, 276; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, V, 225, 235; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1972, VI, 135-136, 406-410; İbn Ebû Şeybe,

el-Muṣannef (nşr. Âmir el-Ömerî el-A‘zamî), Bombay, ts. (Dârü's-selefiyye), V, 10-11, 39; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, II, 483-484; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, VI, 126-127; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 191; III, 456; Hattâbî, Meʿâlimü's-Sünen

(nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, III, 209; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1972, XI, 47-48, 500, 524, 528, 535-536, 613; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1353, VII, 322, 357-358; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Tahran 1390, VIII, 47, 48-51; Serahsî, el-Mebsûṭ, VI, 57, 176; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 42, 179; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 226, 229, 230, 251-254; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1401/1981, II, 60-99; İbn Kudâme, el-Muġnî, VIII, 235-239, 254-256, 259-262, 277, 359-375; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 156-157; V, 175; VIII, 197; X, 180-184; XVIII, 152, 154, 157; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, II, 193-196; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, V, 210, 214-215; a.mlf., İġās̱etü'l-lehfân (nşr. Muhammed Afîfî), Beyrut-Riyad 1406/1986, s. 38-39; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, IV, 379; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IV, 335; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1990, V, 25, 27; a.mlf., ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XX, 226; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1374-78/1955-58, VIII, 433, 439-440, 448; IX, 59-60; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1993, VIII, 194-195; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, III, 226, 263, 266-267; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 279, 287-289; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, V, 235; Emîr es-San'ânî, Sübülü's-selâm, Beyrut 1407/1987, III, 231; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 266; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 226-422; Abdülhamîd eş-Şirvânî, Ḥavâşî ʿalâ Tuḥfeti'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), VIII, 32; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, VI, 262; Sehârenpûrî, Bez̠lü'l-mechûd, X, 260-283; Ahmed M. Şâkir, Niẓâmü'ṭ-ṭalâḳ fi'l-İslâm, Kahire 1354, s. 118; Mahmûd M. Şeltût - M. Ali es-Sâyis, Muḳārenetü'l-mez̠âhib fi'l-fıḳh, Kahire 1373/1953, s. 84-85,108-112; M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1956, s. 271; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 287-290, 306, 309, 368-370; Ali el-Hafîf, Füraḳu'z-zevâc fi'l-mez̠âhibi'l-İslâmiyye, Kahire 1958, s. 32-48; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1966, VI, 6, 12; Mustafa es-Sibâî, İslâm'a ve Garplılara Göre Kadın (trc. İhsan Toksarı), İstanbul 1969, s. 74; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1974, I, 303-304, 307, 334; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm, Beyrut 1983, s. 502, 504, 510-511; Bilmen,

Kamus2, II, 175, 193-195, 222-226, 230; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 99-100, 112-113; a.mlf., “Evlilik Birliğinin Sona Ermesi”, İlmihal, İstanbul 1999, II, 223-239; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, VII, 367, 369; Abdülvehhâb Hallâf, Aḥkâmü’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Küveyt 1410/1990, s. 267; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 254-255; Murtaza Mutahhari, Kadın (trc. İsmail Derya), İstanbul 1991, s. 303-305; H. İbrahim Acar, İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi, Erzurum 2000, s. 20-122, 249-307; Ali Bardakoğlu, “Hukukî ve Sosyal Açıdan Boşanma”, Türk Aile Ansiklopedisi, Ankara 1991, I, 205; J. Schacht - A. Layish, “Ṭalāḳ”, EI² (İng.), X, 151-157; “Ṭalâḳ”, Mv.F, XXIX, 5-77; Hamza Aktan, “Talâk”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1914-1922.

H. İbrahim Acar

TALÂK SÛRESİ

(سورة الطلاق)

Kur’ân-ı Kerîm’in altmış beşinci sûresi.

Medine döneminin ortalarında nâzil olan sûre adını boşamadan bahseden ilk âyetinden almıştır. Abdullah b. Mes‘ûd’un bu sûreyi Sûretü’n-nisâ’ el-kusrâ (es-suğrâ) (iddetten söz eden kısa sûre) diye andığı rivayet edilir (Buhârî, “Tefsîr”, 65/2; Süyûtî, I, 175). Âyet sayısı on iki olan sûrenin fâsılası elif harfidir. Boşanma hukukuyla ilgili bazı hususları ve toplum hayatında Allah’ın ve resulünün gösterdiği yolu izlemenin önemini konu edinen Talâk sûresinin muhtevasını iki bölüm halinde incelemek mümkündür. Sûrenin ilk yedi âyetini içeren birinci bölümünde Hz. Peygamber’in şahsında müminlere hitap edilerek eşlerini boşamaları durumunda -bu sûre ile birlikte Bakara sûresinde-belirlenmiş olan kurallara uymaları emredilir; yaklaşık üç ay devam eden bekleme süresi (iddet) içinde eşlerin evlerinden çıkarılmaması ve nafakalarının sağlanması istenir; hamilelerin iddetinin doğum yapıncaya kadar süreceği ve bu süre içinde nafaka yükümlülüğünün devam edeceği; ayrıca çocuğu emziren annelere ücretinin ödeneceği bildirilir. Sûrenin son beş âyetini ihtiva eden ikinci bölümde Allah’ın ve O’nun gönderdiği elçilerin emirlerini yerine getirmeyen geçmiş milletlerin çetin imtihanlara tâbi tutulup helâk edildiği, onların âhiret hayatında da şiddetli bir azaba uğrayacakları bildirilir. Ardından basîret sahibi müminlere hitap edilerek Allah’a karşı saygılı olmaları emredilir ve Allah’ın âyetlerini okumak suretiyle kendilerini karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir peygambere muhatap kılındıkları hatırlatılır, inanan ve yararlı işler yapanların ebedî mutluluğa erişeceği belirtilir. Sûre Allah’ın yukarıda yedi göğü ve yer küresi tarafında da benzerlerini yarattığına, O’nun emir ve tasarrufunun bunların arasında egemen olduğuna dikkat çeken, Cenâb-ı Hakk’ın her şeye güç yetirip her şeyi bildiğini ifade eden âyetle son bulur. Buradaki “yedi” sayısını İbn Manzûr’un da belirttiği üzere (Lisânü’l-ʿArab, “sbʿ” md.) sınırlandırılmış bir rakam değil yedi, yetmiş ve yedi yüz sayıları gibi çokluktan kinaye kabul etmek gerekir. Ayrıca sema “belli bir noktaya göre izâfî bir yükseklik” demek olup arz üzerindeki aynı nokta ters

istikametteki gezegenlere göre sema konumunda bulunur (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “smv” md.).

Toplumun temelini oluşturan evliliğin ve aile hayatının sürdürülmesi bazan onun kurulmasından daha zor bir duruma gelir. Bir hadiste “en sevimsiz hak” diye nitelendirilen boşama veya boşanma (İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 1; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 3) Câhiliye döneminde kadına zarar verecek şekilde uygulanırdı. Medine’de müslüman bir toplumun ortaya çıkmaya başladığı bir dönemde nâzil olan Talâk sûresinde kadın haklarının korunması hedeflenmiş, boşama yetkisine sahip bulunan kocaya hitap edilerek onun bu yetkiyi kullanırken Allah’tan korkması gerektiği bildirilmiş, Allah’ın belirlediği sınırların aşılmamasına dikkat edilmesi istenmiş, aile meselelerinin çözümünde akıl ve din açısından güzel olan yolun (mâruf) benimsenmesi emredilmiş, geçmiş milletlere atıf yapılarak hem uyarma hem özendirme yöntemleri kullanılmıştır. “Talâk sûresini okuyan kimse Resûlullah’ın sünneti üzerine ölür” meâlinde nakledilen hadisin (Zemahşerî, VII, 152; Beyzâvî, IV, 291) mevzû olduğu belirtilmiştir (Zemahşerî, I, 648-649 [neşredenlerin notu]; Muhammed et-Trablusî, II, 723). Muhammed b. Ömer b. Ukayl Tefsîrü sûreti’ṭ-Ṭalâḳ ve’stinbâṭu mâ fîhâ min aḥkâm adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1393, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-Ma‘hedü’l-âlî li’l-kazâ’).

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 648-649 [neşredenlerin notu]; VII, 152; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 291; Süyûtî, el-İtḳān (nşr. Mustafa Dîb el-Bugā), Beyrut-Dımaşk 1416/1966, I, 175; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Beyrut 1408/1987, II, 723; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Ṭalâḳ”, DMT, IX, 393-394.

Bekir Topaloğlu

TALAS SAVAŞI

Müslüman Araplar'la Karluk Türkleri'nin Çin orduları karşısında zafer kazandığı savaş (133/751).

Çin'de T'ang hânedanı, 659 yılında Batı Göktürkleri'ni kendisine bağlayıp Tanrı dağlarının güneyindeki şehir devletleri üzerinde otorite tesis ederken Batı Göktürkleri'nden gelen Türgişler bağımsızlıklarını uzun süre sürdürmüşlerdi. II. Göktürk Devleti'nin 682'de güçlü bir şekilde ortaya çıkması ve Türgişler'in batıda güçlenip komşularıyla rekabete girmesi Çinliler'in bölgedeki hedeflerini sona erdirmişti. Batı Türkistan'daki Çin nüfuzunu ortadan kaldıran Kapgan Kağan, Türgişler'i yenip kendisine bağlayarak bölgede Göktürk gücünü yeniden hâkim kıldı. Ancak Kuteybe b. Müslim'in Mâverâünnehir'i fethi ve Batı Türkistan'a düzenlediği askerî harekât bölgenin siyasî hayatında önemli değişikliklere yol açtı. Sulu Kağan liderliğinde toparlanan Türgiş ordusu 720-721 yılında Semerkant üzerine yürüdü. Türgişler önce yenilmelerine rağmen ardından Araplar'ı mağlûp etmeyi başardılar. Ancak sonuçta Türgiş Kağanlığı, Arap orduları karşısında tutunamadı. Zor durumda kalan şehirlerde Türk beylerinden Fergana ihşîdi, Buhara ve Semerkant hükümdarları, Toharistan yabgusu Araplar'a karşı Çin'den yardım istemek zorunda kaldılar. Mâverâünnehir'de ve Batı Türkistan'da Türk-Arap mücadelesinin devam ettiği bu dönemde Çin'de T'ang hânedanının başında güçlü bir hükümdar olan Hivan-tsâng bulunuyordu. Hivan-tsâng cesaretiyle meşhur kumandanlarından Kuça Valisi Kao Sien-Chih'yi Türk beylerine yardım etmekle görevlendirdi. Kao Sien-Chih, 748 yılında Tanrı dağlarının kuzeyindeki Tokmak'ı alarak Batı Türkistan'a giden stratejik mevkiyi ele geçirdi. Bu sırada Kao'nun idam ettirdiği Taşkent hâkiminin oğlu, babasının intikamını almak için Ebû Müslim-i Horasânî ile Yedisu ve Isık Göl civarında yaşayan Karluklar'dan yardım istedi.

Çin ordusu, İslâm ordularıyla, Talas (Taraz) nehri kıyısında (bugünkü Evliyaata'nın doğusunda) savaşa tutuştu. Fergana ordusu da Çinliler'in yanında yer aldı. Ebû Müslim'in gönderdiği İslâm ordusuna Ziyâd b. Sâlih kumanda ediyordu. Kuzeyden Karluklar yardıma geldiler. Zilhicce 133'te

(Temmuz 751) Talas nehri kıyısındaki Atlah mevkiinde cereyan eden savaş beş gün sürdü. Muhtemelen savaşın son günü Karluk Türkleri Çin ordusuna arkadan saldırdı (Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, s. 36). İki ateş arasında kalan Çinliler ağır bir yenilgiye uğradı. Makdisî'ye göre Talas Savaşı'n-da 100.000 kişiyi aşkın Çin ordusundan 45.000 kişi öldürülmüş, 25.000 kişi esir alınmıştır (el-Bedʾ ve't-târîḫ, VI, 74). Savaşın sebebi ve sonucuyla ilgili olarak önemli bilgiler veren İbnü'l-Esîr, Fergana ihşîdi ile Taşkent (Şâş) meliki arasında ihtilâf çıkınca ihşîdin Çin imparatorundan yardım istediğini, onun gönderdiği 100.000 kişilik bir ordunun Taşkent'i kuşattığını, Taşkent melikinin de Çin imparatorunun hâkimiyetini kabul ettiğini, Çin ordusunun geldiğini haber alan Ebû Müslim'in Ziyâd b. Sâlih'i onlara karşı sevkettiğini, savaşı müslümanların kazandığını, 50.000 Çinli'nin öldürüldüğünü ve 20.000'inin esir alındığını, kurtulanların Çin'e kaçtığını, savaşın Zilhicce 133 (Temmuz 751) tarihinde meydana geldiğini belirtir (el-Kâmil [trc. Yunus Apaydın], V, 365). Çin kaynakları ise ordularının asker sayısını 30.000 diye kaydeder. Kaynaklardaki bilgilerden, Çin'in ilk hedef olarak Taşkent'i seçmesinin sebebinin Batı Türkistan'ın içinde bulunduğu siyasî durumla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Göktürk ve Türgiş devletlerinin yıkılmasının ardından kendileri için yegâne tehlikenin Göktürk şehzadelerinin hâkimiyeti altındaki Taşkent'ten geleceğini bilen Çinliler muhtemelen öncelikle Taşkent'i ele geçirip şehrin hâkimini itaat altına almayı planlamışlar, öte yandan birlik içinde olmayan ve Çinliler'in önünü kesmek isteyen Türkler, Çin ordusuyla tek başlarına mücadele edemeyeceklerini bildiklerinden Çin üzerine bir sefer düzenlemek niyetinde olan Ebû Müslim-i Horasânî'yi Kuça, Karaşar, Hoten ve Kâşgar'ın işgaline ikna etmişler, bu durumu öğrenen Kao Sien-Chih büyük bir orduyla harekete geçmiştir.

T'ang hânedanı bu yenilgiden sonra Batı Türkistan'a hâkim olma emellerinden vazgeçmek zorunda kaldı ve Türk boyları Çin baskısından kurtuldu. Batı Türkistan'da sarsılan Türk nüfuzu yeniden kuruldu. Karluklar 766'da Tanrı dağları yöresinde bağımsız devletlerini oluşturdular. Bu yeni siyasî ortam ve nüfus hareketleri Karahanlı Devleti'nin oluşumuna zemin hazırladı. Hz. Ömer zamanında Sâsânî Devleti'nin yıkılmasının ardından bölgede İslâm fütuhatı sırasında başlayan ve bir asır devam eden Türk-Arap mücadelesi Talas Savaşı'ndan sonra yerini dostluğa ve iş birliğine bırakmış, sağlanan barış ortamında İslâmiyet Türkler arasında

hızla yayılmış, Müslümanlığı benimseyen Türkler, Abbâsî halifeliğinin askerî ve siyasî kadrolarında yer almaya başlamıştır. Talas Savaşı kültür tarihi açısından da önemli gelişmelere yol açmıştır. Çin'de keten ve kenevirden imal edilen kâğıt bu savaşta esir alınan Çinliler vasıtasıyla Çin dışında ilk defa Semerkant'ta imal edilmiş, 178 (794) yılında Bağdat'ta bir kâğıt imalâthanesi kurulmuş, bunu Mısır'daki imalâthaneler takip etmiştir. III. (IX.) yüzyıldan itibaren Endülüs'ten Hindistan'a kadar bütün İslâm ülkelerinde kâğıt yapımına başlanmıştır. Kâğıt Avrupa'ya Sicilya ve Endülüs üzerinden girmiştir (Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, s. 37-38).

BİBLİYOGRAFYA

Chiou T'ang Shu, nr. 104, vr. 386a, b, c; İbn Ebû Tâhir, Kitâbü Baġdâd (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî - M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1368/1949, s. 12; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, VI, 74-75; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 499; a.e. (trc. Yunus Apaydın), İstanbul 1986, V, 365; W. Muir, The Caliphate its Rise, Decline and Fall, Edinburgh 1915, s. 439; Hakkı Dursun Yıldız, "Talas Savaşı Hakkında Bazı Düşünceler", Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 71-82; a.mlf., İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 36, 37-38; Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 155, 226; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1981, s. 128; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 188, 207, 238 vd.; Tsu-chih T'ung-chien, Taipei 1987, s. 6907-6908; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1987, s. 124, 138, 313; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 211, 212, 252; Hüseyin Salman, Türgişler, Ankara 1998, s. 70, 81; J. P. Roux, Orta Asya: Tarih ve Uygarlık (trc. Lale Arslan), İstanbul 2001, s. 190-192; H. A. R. Gibb, Orta Asyada Arap Fetihleri (trc. Hasan Kurt), Ankara 2005, s. 113-115; E. Chavannes, Batı Türklerine Dair Belgeler (trc. Metin Sirman), İstanbul 2006, s. 296-297; D. M. Dunlop, "A New Source of Information on the Battle of Talas or Atlakh", UAJ, XXXVI/3-4 (1964), s. 326-330; Liu Enlin, "Talas Seferi Hakkında Yapılan Bir İnceleme", TTK Bildirileri, VII (1972), I, 414-420;

N. A. Ziadeh, “The Arabs in Mawarannahr The Battle of Talas”, Annales de l’institut de lettres orientales, VII: In Memoriam Professeur Fouad Ephrem Boustany, Beirut 1993-96, s. 199-213; C. E. Bosworth, “Ṭarāz”, EI^{2} (İng.), X, 222-223; Cemil Hee-Soo Le, “Çin”, DİA, VIII, 324-325.

Ahmet Taşağıl

TALAT PAŞA

(1874-1921)

Osmanlı sadrazamı.

1 Eylül 1874 tarihinde Edirne'de doğdu. Babası Kırcaali'ye bağlı Çepleci köyünden Kadı Ahmed Vâsıf Efendi, annesi Hürmüz Hanım'dır. İlk eğitimini Vize'de aldıktan sonra Edirne Askerî Rüşdiyesi'ni bitirdi. Babasının vefatı üzerine ailesinin geçimini sağlamak için Edirne Posta ve Telgraf İdaresi'ne mülâzemetle girdi ve 1891'de telgraf deposu mukayyidi oldu. Aynı zamanda şehirdeki Alliance Israélite Universelle mektebinde Türkçe muallimliği yaptı. Bu sırada özel Fransızca dersleri aldı; ayrıca sicil kaydına göre Rumca konuşabilmekteydi. Genç yaşta eniştesi İsmail Yürükoğlu aracılığıyla Jön Türk düşüncesinden haberdar oldu ve bu düşüncelere yakın ilgi duydu. Bulgaristan Türkleri'nden olan ve daha sonra Şark adında bir muhalefet gazetesi çıkaran İsmail Yürükoğlu, Ahmed Zeki Bey ile beraber Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti Rusçuk teşkilâtında çalışmıştı. Talat Bey, Edirne'de daha sonra İpek mebusluğu yapacak olan Hâfız İbrâhim Efendi'nin çabalarıyla gerçekleşen ve alt düzey bürokrat ve zâbitlerden oluşan bir muhalefet örgütlenmesine katıldı. Ancak hükümet bu gelişmeyi öğrenince Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti Paris ve Cenevre teşkilâtlarıyla gizli muhaberatta bulunan örgüt üyeleri tutuklandı (1896). Talat Bey diğer sivil üyelerle yargılandığı mahkeme tarafından üç yıl hapse mahkûm edilerek Edirne Hapishanesi'ne gönderildi ve memuriyetten azledildi (1897). Jön Türkler'le saray arasında gerçekleşen ve Contréxeville Anlaşması diye adlandırılan uzlaşmanın ardından muhalefete karşı uygulanan siyasetin yumuşatılması neticesinde 1898 yılı Şubat ayında bir irade ile diğer arkadaşlarıyla beraber Talat Bey de affedildi. Bununla birlikte Edirne'de kalmasına izin verilmeyip Selânik'e sürüldü. Jön Türk muhalefetinin şiddetini kaybetmesi üzerine Selânik'te kurulmuş olan Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti Şubesi dağılmıştı. Bu sebeple Talat Bey, uzunca bir süre muhalifler arasında yapılan toplantılara katılma ve yasak neşriyatı takip etme dışında siyasî bir faaliyette bulunamadı. 1899'da Selânik Vilâyeti Posta ve Telgraf İdaresi'nde kâtip, 1903'te başkâtip oldu ve

21 Kasım 1907 tarihinde azledilinceye kadar bu görevde kaldı. 1903'te İtalyan Obediyası'na bağlı Macedonia Risorta mason locasına girdi. Pek çok rejim aleyhtarının katıldığı bu loca, Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin dahil olduğu daha sonraki örgütlenmelere ciddi katkılar sağladı. Değişik kaynaklar Talat Paşa'nın Bektaşî tarikatı mensubu olduğunu ve bu kanalla da siyasal örgütlenme gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir.

Talat Bey, 1901 yılından itibaren Lom Palanka'da bulunan İsmail Yürükoğlu aracılığıyla Ahmed Rızâ Bey ile yazışmalarda bulundu; ancak Jön Türk hareketi büyük bir çöküntü içinde bulunduğundan herhangi bir örgütlenme faaliyetine geçemedi. 1903'teki İlinden ayaklanması bütün Makedonya'da olduğu gibi Selânik'teki muhaliflerin de yeniden örgütlenme çabaları içine girmesine vesile oldu. Aynı yılın ağustos ayında Talat Bey, Mustafa Rahmi (Arslan), Cemal Bey (Paşa), Mehmed Câvid ve Hacı Âdil beylerden oluşan bir heyetle gizlice İngiliz Konsolosluğu'na giderek örgütlenme faaliyetlerine destek talebinde bulundu, fakat kendilerine mânevî destek dışında bir yardım yapılamayacağı söylendi. Kendisiyle temas kurulan Ahmed Rızâ Bey de Paris merkezinin Selânik'teki muhaliflere bir yardımı dokunamayacağını bildirdi. Uzun süren gizli toplantılar ve tartışmalar neticesinde muhalifler 1906 yılı Temmuzunda yeni bir örgütlenmenin gerçekleştirilmesine karar verdiler. Talat Bey ile İsmail Canbolat ve Midhat Şükrü'den (Bleda) oluşan bir heyet, 7 Eylül 1906 tarihinde Hilâl (Muîn-i Hilâl) diye adlandırılan bir gizli cemiyetin kurulmasını kararlaştırıp diğer muhaliflere bildirdi. 18 Eylül 1906 tarihinde yapılan yeni bir toplantıda örgütün adı Osmanlı Hürriyet Cemiyeti olarak değiştirildi. Örgütün on kurucusu Talat Bey, İsmail Canbolat ve Mustafa Rahmi beylerden oluşacak bir heyetin örgütün idaresini üstlenmesine karar verdi. Örgüt kısa sürede yayılarak üye sayısı arttı ve özellikle düşük rütbeli subaylar üye kaydedilmeye başlandı.

Ülke içindeki muhalefet örgütlenmelerini mahallî şubeleri haline getirmeye çalışan, merkezi Paris'te bulunan Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti bu yeni örgütle temasa geçti. Gizlice Selânik'e sokulan Dr. Nâzım Bey, önceleri Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin teşkilâtlanma yöntemlerine ilişkin kuşkularını dile getirdiyse de 27 Eylül 1907 tarihinde iki cemiyet birleşme kararı aldı. Bu karara göre Osmanlı Hürriyet Cemiyeti, Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti Dâhilî Merkezi Umûmîsi adını aldı. Talat Bey bu yeni

teşkilâtın kâtibi sıfatıyla, Hâricî Merkezi Umûmî ve Avrupa vilâyetlerindeki şube ve muhaliflerle haberleşmeyi sağladığı gibi gizlice İstanbul'a gidip İstanbul teşkilâtı lideri Silistreli İbrâhim Paşazâde Hamdi ve Avukat Baha beylerle görüşdü ve başşehirdeki faaliyetlerin yeniden düzenlenmesi çabalarına katkıda bulundu. Takma ad olarak Sâî ismini kullanan Talat Bey, Hâricî Merkezi Umûmî'de benzer bir görevi üstlenen Bahâeddin Şâkir Bey ile beraber örgütün teşkilâtlanmasını denetleyen iki kişiden biri oldu. Nitekim 1908 ihtilâlinin ardından bu iki lider, yabancı temsilcilerle cemiyetin dâhilî ve hâricî sekreterleri sıfatıyla görüşmelerde bulundu. Talat Bey'in cemiyetteki hızlı yükselişini, 1905 sonrasında gerçekleşen Jön Türklüğün bir entelektüel hareketten tutucu bir eylemciliğe dönüşüm sürecinin son halkalarından biri olarak mütalaa etmek mümkündür.

Talat Bey 1908 ihtilâlinin hazırlanmasında önemli rol oynadı ve ihtilâlin ardından yeniden Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti adını alan örgütün en önemli idarecilerinden biri haline geldi. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Osmanlı siyasetine ağırlığını koyduğu 1908-1918 döneminde Talat Bey önde gelen siyaset yapımcıları arasında yer aldı. 1908 seçimlerinde Edirne mebusu olarak Meclisi Meb'ûsan'a girdi ve birinci reis vekilliğine getirildi. 1909'da İngiltere'ye gönderilen parlamento heyetine başkanlık etti. 8 Ağustos 1909 tarihinde Dahiliye nâzırı oldu. 11 Şubat 1911'de bu görevinden istifa etmekle beraber 4 Şubat 1912 tarihinde Posta ve Telgraf nâzırlığıyla yeniden kabineye girdi. Said Paşa kabinesinin 1912 Temmuzunda istifası ile bu görevi sona erdi. Bu tarihten sonra İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kısa süren muhalefetinin örgütlenmesinde çalıştı. Balkan savaşı sırasında gönüllü asker olarak Edirne'de görev aldıysa da muhalif propaganda yaptığı gerekçesiyle İstanbul'a geri gönderildi. 23 Ocak 1913 tarihinde

gerçekleştirilen Bâbıâlî Baskını'nın düzenleyici ve uygulayıcıları arasında yer aldı. II. Balkan Savaşı esnasında Edirne'nin geri alınması için askerî harekât kararı verilmesinde önemli rol oynadı ve ardından Bulgar temsilcileriyle yapılan barış görüşmelerinde Osmanlı heyetine başkanlık etti. Mahmud Şevket Paşa suikastının ardından kurulan Said Halim Paşa kabinesinde yeniden Dahiliye nâzırlığına getirildi (12 Haziran 1913). Bu tarihten itibaren İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin gerçek anlamda bir iktidar tekeli oluşturmasının doğal bir sonucu olarak Talat Bey devletin siyasetinin

en önemli belirleyicilerinden biri oldu. Batı Anadolu'da Rumlar'a karşı uygulanan boykot ve Rum vatandaşların Yunanistan'a kitlesel göçü gibi iç meselelerle ilgilenmesinin yanı sıra Rusya ile ittifak teşebbüsü ve Bulgaristan'ın merkezî devletler yanında savaşa katılması hususunda yapılan pazarlıklar gibi dış siyaset girişimlerini hükümet adına yönetti. I. Dünya Savaşı'na girme konusunda İttihat ve Terakkî Cemiyeti içinde beliren fikir ayrılığında savaşa katılma taraftarı gruba dolaylı destek vererek Osmanlı Devleti'nin böyle bir karar almasında etkili oldu. Literatürde Tehcir Kanunu diye geçen 27 Mayıs 1915 tarihli kânûn-ı muvakkatın çıkarılması ve uygulanmasında cemiyet liderlerinden biri ve Dahiliye nâzırı sıfatıyla önemli rol oynadı.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti içinde gücü artan Talat Bey'in hükümet icraatına yaptığı müdahaleler savaşa girmeye karşı çıkan Sadrazam Said Halim Paşa'nın görevine devamını zorlaştırıyordu. Said Halim Paşa'nın cemiyet ileri gelenleriyle ilişkilerinin gitgide bozulmasının ardından 1917 yılı Ocak ayında cemiyet Talat Bey'in sadârete getirilmesine karar verdi. 3 Şubat 1917 tarihinde Said Halim Paşa'nın sağlık sebeplerini ileri sürerek istifa etmesinden sonra Talat Bey, vezir rütbesiyle ve Dahiliye ve Maliye nezâretlerinin katılımıyla sadrazamlığa tayin edildi. Böylece Talat Paşa, Osmanlı tarihinde sadrazamlığa getirilen ilk mebus oldu. Talat Paşa, 1918 yılı Ocak ve Şubat aylarında Bolşevikler'le yürütülen Brest-Litowsk mütareke görüşmelerini Osmanlı Devleti heyetinin baş delegesi sıfatıyla idare etti, ancak anlaşmaya varılamaması yüzünden İstanbul'a geri döndü. Sultan Reşad'ın vefatı üzerine usulen hükümetin istifasını sundu. 8 Temmuz 1918 tarihinde yeni padişah VI. Mehmed (Vahdeddin) tarafından tekrar sadrazamlığa getirildi. Osmanlı Devleti'nin Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Wilson aracılığıyla mütareke girişiminde bulunmasının ardından hükümetin vazifesine devam etmesi imkânsız hale geldiğinden Talat Paşa 8 Ekim 1918'de istifasını sundu ve 14 Ekim'de Ahmed İzzet Paşa sadâretinde yeni kabinenin kurulmasıyla görevi resmen sona erdi. 1 Kasım 1918 tarihinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin örgütün feshine karar veren son kongresinin başkanlığını yapan Talat Paşa 1-2 Kasım gecesi Enver ve Cemal paşalar gibi önde gelen cemiyet liderleriyle birlikte bir Alman torpido gemisiyle Karadeniz üzerinden Sivastopol'a kaçtı ve ardından Berlin'e gitti.

Talat Paşa, bu tarihten itibaren İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yurt dışında yeniden başlattığı faaliyetin idaresinde Ali Sâî takma adıyla görev aldı, Bolşevikler ve galip devletlerle temaslar yaptı. Kendisi bu dönemde ayrıca Mustafa Kemal Paşa ile muhaberede bulundu. Damad Ferid Paşa hükümetince Dîvân-ı Harb-i Örfî'ye sevkedilen Talat Paşa'nın vezaret rütbesi henüz gıyabî yargılanması başlamadan çıkan bir irade ile geri alındı (12 Mart 1919). Talat Paşa, 15 Mart 1921 tarihinde Berlin'de Daşnaktsutyun'un aldığı İttihat ve Terakkî erkânının öldürülmesi kararını icra eden Soghomon Tehliryan adındaki bir Ermeni tarafından tabanca ile vurularak öldürüldü. Yakalanarak yargılanan katili mahkeme jürisi suçsuz bularak beraat ettirdi (3 Haziran 1921). Talat Paşa'nın uzun süre Berlin Müslüman Mezarlığı'nda kalan naaşı yirmi iki yıl sonra İstanbul'a getirilerek Hürriyeti Ebediye tepesine defnedildi (25 Şubat 1943).

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin icraatçı kadrosundan olan Talat Paşa'nın ölümünden sonra yayımlanan hâtıraları dışında yazılı bir eseri yoktur. Özeti "Posthumous Memoirs of Talaat Pasha" başlığıyla New York Times Current History 15/1'de (Ekim 1921) ve bir kısmı Yeni Şark gazetesinde (sy. 58-88, Kasım-Aralık 1921) sansürlenerek neşredilen bu hâtırat daha sonra Tanin gazetesinde tefrika edilmiş (Nisan-Haziran 1945) ve bu metin 1946'da Hüseyin Cahit Yalçın tarafından kitap halinde yayımlanmıştır. Yeni Şark gazetesinde çıkan sansürlü metin, eksik bölümler Tanin'deki tefrikadan tamamlanıp 2006 yılında Kaynak Yayınları tarafından neşredilmiştir. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin bilhassa savaş sırasındaki icraatını savunmak amacıyla hazırlanan ve orijinali elde bulunmayan bu metinlerin, tehcirle ilgili kendisine atfedilen diğer bazı vesikalar gibi gerçekten Talat Paşa'nın kaleminden çıkıp çıkmadığı hususu tartışmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicilli Ahvâl, nr. 70/87; "Lebensgeschichte Talaat Bey", Ernst Jäckh Papers, Yale University, Ms. 466, Kutu 2. Dosya 44, s. 3-6; Talat Paşa, Hatıralarım ve Müdafaam, İstanbul 2006; Ziya Şakir, Yakın Tarihin Üç Büyük Adamı: Talât, Cemal, Enver Paşalar, İstanbul 1943, s. 5-8, 79;

Hüseyin Cahit Yalçın, Talat Paşa, İstanbul 1943; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 1933-1935, 1945; Şinasi Orel, Ermenilerce Talat Paşa'ya Atfedilen Telgrafların Gerçek Yüzü, Ankara 1983, tür.yer.; M. Şükrü Hanioğlu, Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908, New York 2001, tür.yer.; Talat Paşa Davası (2-3 Haziran 1921): Bilinmeyen Belgeler/Yorumlar (haz. Tessa Hofmann, trc. Doğan Akhanlı), İstanbul 2003; Talat Paşa Davası (2-3 Haziran 1921): Tutanaklar (haz. Doğan Akhanlı), İstanbul 2003; Hasan Babacan, Mehmed Talât Paşa, 1874-1921: Siyasi Hayatı ve İcraatı, Ankara 2005, tür.yer.; Cem Özgönül, Der Mythos eines Völkermordes, Köln 2006, tür.yer.; R. W. Olson, "The Remains of Talat: A Dialectic between Rebublic and Empire", WI, XXVI/1-4 (1986), s. 46-56; Mete Soytürk, "İttihatçı Paşalar Nasıl Yurtdışına Çıkarıldı?", Popüler Tarih, sy. 63, İstanbul 2005, s. 46-52.

M. Şükrü Hanioğlu

TALEBÜ'l-HADÎS

(bk. RİHLE).

TALEMENKÎ

(bk. MEÂFİRÎ).

TALHA b. ABDULLAH

(طلحة بن عبد الله)

Ebû Abdillâh Talha b. Abdillâh b. Avf ez-Zührî elMedenî (ö. 97/715)

Medine valisi ve kadısı, tâbiî.

Kureyş'in Zühreoğulları koluna mensup olup aşere-i mübeşşereden Abdurrahman b. Avf'ın yeğenidir. Ebû Muhammed künyesiyle de anılır. Annesi Fâtıma bint Mutî' b. Esved'dir. I. Yezîd döneminde Medine kadısı oldu. Kazâ ve fetvalarıyla ilk dönem Hicaz fıkıh anlayışının oluşumuna katkıda bulundu. Miras taksiminde halkın kendisine müracaat ettiği nihaî otoritelerden biri kabul edildi. Ayrıca ücret almadan halkın hukukî belgelerinin kaydını tutmak suretiyle bir tür noterlik de yaptı. Abdullah b. Zübeyr 71 (690) yılında Medine Valisi Câbir b. Esved'in yerine Talha'yı tayin etti. Böylece Talha, İbnü'z-Zübeyr'in son Medine valisi oldu. Abdullah b. Zübeyr'e biat etmediği için Câbir b. Esved döneminde altmış kırbaçla cezalandırılan Saîd b. Müseyyeb, Talha'nın yönetiminden övgüyle bahsetmektedir. Talha sonraki yıllarda da kendisine itibar edilen bir şahsiyetti. Halife I. Velîd Medine'ye geldiğinde Kureyş'in ileri gelenleri için dört kürsü kurulmasını emretti ve bunlardan birine onu oturttu. Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman, Saîd b. Zeyd, Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Ebû Bekre gibi sahâbîlerden ve Abdurrahman b. Amr b. Sehl elMedenî gibi tâbiîlerden hadis rivayet ettiği bilinen Talha'dan hadis nakledenler arasında İbn Şihâb ez-Zührî, Abdurrahman b. Avf'ın torunları Sa'd b. İbrâhim ve Abdülazîz b. Ömer ile Ebü'z-Zinâd, Ebû Ubeyde b. Muhammed b. Ammâr b. Yâsir gibi kimseler bulunmaktadır. Talha b. Abdullah 97'de (715) Medine'de vefat etti. Bu tarih 99 (717) olarak da zikredilmiştir. Talha'nın Muhammed, İmrân, İbrâhim, Abdullah, Ömer adlarında beş oğlu; Âtike, Taybe, Ümmü İbrâhim, Ümmü Ebîhâ ve Rübeyha adlarında beş kızı olmuştur.

Medineli tâbiîlerin önde gelenlerinden olan Talha İbn Sa'd, İbn Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî, Nesâî ve İclî gibi âlimler tarafından hadis naklinde güvenilir

sayılmış, rivayetleri Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i dışında Kütüb-i Sitte'de, Ebû Avâne, İbn Hibbân ve Hâkim'in eserleri gibi belli başlı kaynaklarda yer almıştır. Zeyd b. Sâbit'ten semâı tesbit edilmemiş olmakla birlikte ilim ve fıkıhta onun yolunu takip ederek görüş ve fetvalarını benimsediği için Zeyd'in ashabı arasında sayılmış, Enes b. Mâlik'in görüşlerinden de yararlanmıştır. Talha b. Abdullah cömertliğiyle de meşhurdu. Şair Ferezdak'ın Medine'ye geldiğinde Talha hakkında methiyeler söylediği, onun da kendisine 1000 dinar verdiği zikredilmiştir. Talha başkalarına ikram edecek durumda olduğu zaman kapısını açar, bunu görenler evine gelirdi. Onlara sadece yemek yedirmekle kalmaz, istedikleri şeyleri alıp götürmelerine de izin verirdi. İkram edecek bir şeyi olmadığı zaman ise kapısını kapatırdı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 160-161; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (nşr. Hüsâm M. Bû Kurays), Küveyt 1423/2002, s. 74-76; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, I, 120-121, 124; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, IV, 392; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXV, 40-53; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XIII, 408; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 174-175; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 19; Şemseddin es-Sehâvî, et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe, Beyrut 1993, I, 472.

Cemal Ağırman

TALHA b. UBEYDULLAH

(طلحة بن عبيد الله)

Ebû Muhammed Talha b. Ubeydillâh b. Osmân et-Teymî el-Kureşî (ö. 36/656)

Aşere-i mübeşşereden olan sahâbî.

Nesebi Hz. Peygamber ile Mürre'de, Hz. Ebû Bekir ile Amr b. Kâ'b'da birleşir. Annesi Sa'be bint Abdullah sahâbeden Alâ b. Hadramî'nin kız kardeşidir. Hz. Ali ile aynı yıl doğduğu zikredilmekteyse de öldüğünde en az altmış yaşında olduğuna göre daha önce doğmuş olmalıdır. İki erkek kardeşinden Osman müslüman olmuş, diğeri ise Bedir Gazvesi'nde müşrik saflarında ölmüştür. İslâm öncesi Mekke'nin önemli tüccarlarından biri olan Talha ticaret için bulunduğu Busrâ'da karşılaştığı bir rahipten Hz. Muhammed'in peygamberliğini öğrenince hemen Mekke'ye döndü ve Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla İslâmiyet'i kabul edip ilk müslümanlar arasında yer aldı. Vahiy kâtipliği de yapan Talha hem cennetle müjdelenen on sahâbîden hem de Resûlullah'ın havârisi diye bilinen on iki kişiden biridir. Müslüman olduğu günlerde Hz. Ebû Bekir ile aynı ipe bağlanarak işkence gördüğünden her ikisi "Karîneyn" (yakın dost) diye anılır. Suriye'de bulunduğu dönemde gerçekleşen Habeşistan hicretine katılamadı. Resûl-i Ekrem Medine'ye hicret ettikten sonra Hz. Ebû Bekir'in ailesini Medine'ye o götürdü. Mekke'de iken Zübeyr b. Avvâm ile, Medine'de Kâ'b b. Mâlik ile (bazı rivayetlere göre Ebû Eyyûb el-Ensârî, Sa'd b. Ebû Vakkās veya Saîd b. Zeyd) ile kardeş ilân edildi. Yine Şam'da olduğu sırada meydana gelen Bedir Gazvesi'ne katılamadığı zikredilmekteyse de birçok kaynakta Hz. Peygamber'in onu ve Saîd b. Zeyd'i Şam yoluna istihbarat için gönderdiği ve Medine'ye ancak savaş bittikten sonra dönebildikleri belirtilmektedir. Bu sebeple kendisine ganimetten pay verildi. Uhud Gazvesi'nden itibaren bütün savaşlarda yer aldı. Kahramanca savaştığı Uhud Gazvesi'nde Resûlullah'ı korurken birçok yerinden yaralandı ve eli çolak kaldı. O gün üzerinde iki zırh bulunduğu için Uhud kayalığına çıkamayan Resûl-i Ekrem Talha'nın sırtına basarak oraya çıktı bu sebeple

de “Talha’ya -cennet-vâcip oldu” buyurdu (Tirmizî, “Menâḳıb”, 21). Talha’nın faziletine dair birçok hadis nakledilmiştir. Hz. Peygamber’in hanımlarından dördünün kız kardeşleriyle evlenen Talha’nın on beş çocuğu oldu. Bunlar arasında Seccâd lakabıyla tanınan Muhammed ile Mûsâ, İmrân ve Âişe meşhurdur.

Halife seçilmesinin ardından Hz. Ebû Bekir’e hemen biat eden Talha onun zamanında yaşanan ridde olaylarının bastırılmasında aktif rol oynadı. Ancak Ebû Bekir’in kendisinden sonra Ömer’i halife tayin etmesini sorguladı. Hz. Ömer’in üçüncü halifeyi seçmeleri için belirlediği altı kişilik heyette yer almasına rağmen o günlerde Medine’de bulunmadığından seçimde yer almadı. Medine’ye döndüğünde herkesin Osman’a biat ettiğini görünce o da biat etti. Fakat Hz. Osman’ın hilâfetinin ikinci döneminde görülen yönetim zaafları yüzünden onu eleştirenler arasında Talha da vardı. Osman’ın öldürülmesinden sonra Ali’ye biat ettiyse de bu biatın kendisinden zorla alındığını söyledi. Hz. Ali’nin yeni valiler tayin edeceğini öğrenince kendisine ait geniş toprakların ve taraftarlarının bulunduğu Basra valiliğini istedi, fakat halife bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Zübeyr b. Avvâm ile birlikte hareket ederek Hz. Osman’ın katillerinin cezalandırılmasını isteyen Hz. Âişe’nin safına katıldı ve Mekke’ye gitti. Onun ve Zübeyr’in bu tutumunda Osman’a karşı yaptıkları şiddetli muhalefetten duydukları pişmanlığın etkili olduğuna dair rivayetler vardır. Basra Valisi Abdullah b. Âmir’in ısrarı üzerine gittikleri Basra yakınlarında Hz. Ali’nin ordusuyla karşılaştılar. Burada Ali ile görüşen Talha savaşmaktan vazgeçti ve geri safta durdu. O sırada genellikle bir çarpışmanın gerçekleşmeyeceği düşünülüyordu.

Ancak umulanın aksine iki ordu arasında Cemel Vak‘ası olarak bilinen çarpışma meydana geldi ve Talha bu sırada kendisini Hz. Osman’ı öldürenler arasında yer almakla suçlayan Mervân b. Hakem tarafından öldürüldü (Cemâziyelâhir 36/Aralık 656). Kabri Basra’nın dışındadır. İyi bir hatip olan, zenginliği ve cömertliğiyle tanınan Talha’nın Hz. Peygamber tarafından “hayr, feyyâz, cûd” sıfatlarıyla anıldığı rivayet edilmiştir. Sahâbenin en zenginlerinden biri olduğu için geriye büyük bir miras bıraktı. Cemel Vak‘ası sırasında el konulan bazı gayri menkulleri Hz. Ali tarafından çocuklarına geri verildi. Resûl-i Ekrem ile Hz. Ebû Bekir ve Ömer’den rivayetleri olan Talha’dan başta oğulları Yahyâ, Mûsâ ve Îsâ olmak üzere

Seleme b. Ekva‘, Saîd b. Zeyd, Mâlik b. Evs, Kusem b. Abbas, Saîd b. Osman b. Affân, Ahnef b. Kays, Ebû Seleme b. Abdurrahman hadis nakletmiştir.

BİBLİYOGARFYA :

İbn Hişâm, es-Sîre², II, 66; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāṭ, III, 214-225; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 384, 392; II, 228, 247; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 154, 168, 228-234; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 473-479; II, 535-536; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 227-234; İbn Abdülber, el-İs-tîʿâb, II, 219-225; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), III, 85-89; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâżü’n-naḍire fî menâḳıbi’l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, III-IV, 245-269; Mizzî, Ṭehẕîbü’l-Kemâl, XIII, 412-424; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 23-40; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 246-249; İbn Hacer, el-İṣâ-be, II, 229-230; G. Levi Della Vida, “Talha b. Ubeydullah”, İA, XI, 695-696; W. Madelung, “Ṭalḥa”, EI² (İng.), X, 161-162.

Bünyamin Erul

TÂLİB-i ÂMÜLÎ

(طالب آملي)

Seyyid Muhammed Tâlib-i Âmülî (ö. 1036/1626)

Fars şiirinde sebk-i Hindî akımının önde gelen şairlerinden.

Mâzenderan'ın Âmül şehrindendir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1007 (1598-99) yılında Âmül'e yönetici tayin edilen Mirza Ebü'l-Kāsım Han'a yazdığı bir kasidede yirmi yaşında olduğunu belirttiğine göre 987'de (1579) doğduğu söylenebilir. Mahlası "Tâlib" ise de bazı şiirlerinde "Âşûb" mahlasını kullanmıştır. Bir kısım kaynaklarda "Âşûb" mahlasını ilk şiirlerinde kullandığı zikredilirse de hem ilk dönem hem sonraki dönem şiirlerinde her iki mahlası da görülür. Şiirlerinde matematik, geometri ve felsefe okuduğunu belirtmesi iyi bir eğitim aldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca iyi bir hattat olduğu bilinmektedir. 1010 (1601-1602) yılında Mâzenderan'dan ayrılan Tâlib beş yıl kadar Safevî başşehri İsfahan'da ve annesinin memleketi Kâşân'da kaldı. İsfahan'da bulunduğu sırada Şah I. Abbas'a kasideler sunduysa da bu şiirleri takdir görmedi. Yaklaşık 1014'te (1605-1606) Meşhed üzerinden Merv'e gitti. Burada kaldığı iki yıl boyunca Safevîler'e bağlı Merv hâkimi Ustaclu Bektaş Han'dan himaye gördü. 1017 (1608) yılında Hindistan'a gitti. Dayısının oğlu hekim ve şair Rüknâ-yi Kâşî daha önce Hindistan'a gitmişti. Agra, Lahor, Mültan ve Delhi'de bir süre kalan Tâlib, Kandehar'a geçerek şehrin yöneticisi Mirza Gāzî Big Tarhân'dan himaye gördü ve ona kasideler sundu. Mirza Gāzî Big'in 1021'de (1612) ölümü üzerine Kandehar'dan ayrılarak Hindistan'a döndü. Agra'da tanıştığı Teẕkire-i Meyḫâne yazarı Fahrüzzamânî-i Kazvînî onu şiir yeteneğine sahip bir genç diye niteler (s. 548). Agra'dan Peşâver'e giden ve orada kasideler takdim ettiği Peşâver Beyi Çın Kılıç Han'la birlikte bazı seferlere katılan Tâlib, Çın Kılıç Han hükümetinin son bulmasının ardından yeniden Agra'ya geldi. Burada şehrin nüfuzlu şahsiyetlerinden Muhammed Hüseyin Diyânet Han'dan aldığı tavsiye mektubuyla Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın soyundan gelen Gucerât Valisi Abdullah Hân-ı Fîrûzceng'in yanına gitti ve ondan iyi kabul gördü. Kısa bir süre sonra Agra'ya dönen

Tâ-lib, Bâbürlü Hükümdarı Cihangir'in ve eşi Nurcihan Begüm'ün teveccühünü kazanıp saraya girdi (1025/1616). Burada 1028 (1619) yılında "melikü'ş-şuarâ" unvanını aldı. Bir müddet Sultan Cihangir'in emriyle Vezir İ'timâdüddevle Mirza Gıyâseddin'in maiyetinde mühürdar olarak görevlendirildiyse de çok geçmeden bu görevden istifa etti. Cihangir'in sarayında önemli bir mevkide bulunan Tâlib ömrünün son yıllarında ruhsal sorunlar yaşadı, şiirlerine de yansıdığı gibi bir süre münzevi bir hayat sürdü. Ancak Teẕkire-i Naṣrâbâdî'de belirtildiği üzere (s. 223) aklî dengesini yitirdiğine ilişkin açık bilgi bulunmamaktadır. Tâlib yakalandığı bir hastalık yüzünden genç yaşta vefat etti. Mezarının nerede olduğu bilinmemektedir.

Kısa ömrüne rağmen Tâlib'den geriye hacimli bir şiir külliyatı kalmıştır. Tezkirelerde divanındaki beyit sayısıyla ilgili olarak 9000 ile 15.000 arasında değişen rakamlar verilir. Ancak yayımlanan külliyatındaki beyitlerin sayısı 23.000'e yaklaşmaktadır. Tâlib'in övgü şiirleri arasında devlet adamlarının yanı sıra Ehl-i beyt'e dair olanlar da önemli bir yer tutar. Ḳażâ᾿ ve Ḳader, Sûz u Gedâ ve Cihângirnâ-me başlıca mesnevileridir. Sebk-i Hindî üslûbunun öncü şairlerinden olan Tâlib bu üslûbun gelişmesini doğrudan etkilemiş ve sebk-i Hindî içinde farklı bir tarzı temsil etmiştir. Bir kasidesinde kendini kıta ve gazelde Enverî ve Sa'dî-i Şîrâzî, mesnevide Senâî ve rubâîde Ömer Hayyâm ile eşdeğerde görür (Sîrûs Şemîsâ, s. 89). Diğer bir şiirinde de kasidedeki başarısını över ve kendini Hâkānî-i Şirvânî'den üstün tutar (Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, IV, 1630). Kasidelerine bakıldığında klasik dönemin güçlü şairlerinden Zahîr-i Fâryâbî, Kemâl-i Hucendî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî'ye yakın olduğu söylenebilir. Gazelde bağımsız bir tarz geliştirmekle birlikte klasik dönemin büyük şairlerine nazîreler yazmıştır. Kendi çağdaşlarından Örfî-i Şîrâzî ve Feyzî-i Dekenî onun önemsediği şairler olarak zikredilebilir. Ezberinde çok şiir bulunduğu belirtilen Tâlib, çeşitli toplantı ve mahfillerde şiir okuduğundan "Bülbül-i Âmül" lakabıyla meşhur olmuştur. Kendine özgü bir üslûp geliştirerek şiire yeni bir açılım getirmiş ve klasik şiirden kopuşun öncülerinden olmuştur. Tâlib'in şiirini tezkirecilerin çoğu överken Lutf Ali Beg Âzer onun kendine has bir tarza sahip bulunduğunu, ancak bu tarzın fasih şairlerin beğeneceği bir tarz olmadığını ileri sürer (Âteşkede, II, 870). Muhammed Pâdişâh ise Farsça şiir söyleyen şairlerden söz ederken Tâlib'i de anar ve onun başka hiçbir şairde görülmemiş bir şiir tarzı olduğunu belirtir (Ferhengi Ânendirâc, IV, 3085). Tâhirî Şihâb, Tâlib'in bütün şiirlerini kapsayan

külliyatını yayımlamış (Külliyyât-ı Eşʿâr-ı Melikü’ş-şuʿarâʾ Ṭâlib-i Âmülî, Tahran 1346 hş.), Daniela Meneghini Corraele, Lirica Persica serisinin dördüncü kitabı olarak Tâlib’in 1000 beyitten oluşan 132 gazelini incelemiştir (Taleb: Concordance and Lexical Repertories of 1000 Lines, Venezia 1990). Muhammed Kahraman, sebk-i Hindî şairleri ve şiirlerine dair yaklaşık 11.000 beyit içeren Ṣayyâdân-ı Maʿnâ adlı eserinde (Tahran 1378 hş.) Tâlib’in biyografisine ve gazellerinden seçmelere yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdünnebî Fahrüzzamân-ı Kazvînî, Meyḫâne (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1363 hş., s. 545-570; M. Tâhir Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1352 hş., s. 223-225; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Hasan Sâdât Nâsırî), Tahran 1338 hş., II, 870-903; Muhammed Pâdişâh, Ferhengi Ânendirâc: Ferhengi Câmiʿ-i Fârsî (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1336 hş., IV, 3085; Browne, LHP, IV, 253-256; Safâ, Edebiyyât, IV, 1056-1068; Şiblî Nu‘mânî, Şiʿrü’l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran

1363 hş., III, 137-139; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Seyrî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1363 hş., s. 114-115; Sîrûs Şemîsâ, Seyr-i Rubâʿî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1363 hş., s. 89; Zeynelâbidîn Mü’temen, Teḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1371 hş., s. 349; M. Ali Müderris, Reyḥânetü’l-edeb, Tahran 1374 hş., IV, 17-18; Şerîfî, “Ṭâlib-i Âmülî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., IV 1628-1632; Ferâmürz Gûderzî, Zindegînâme ve Kârnâme-i Edebî-yi Ṭâlib-i Âmülî: Şâʿir-i Hünermendî ki Şâyeste în Ferâmûşî Nist, Tahran 1382 hş.; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), X, 15257; Munibur Rahman, “Ṭālib Āmulī”, EI² (İng.), X, 164.

Hicabi Kırlangıç

TÂLİB EFENDİ

(ö. 1118/1706)

Müderris, kadı, şair ve bestekâr.

Bursa'da doğdu. Adı Mehmed'dir. Kaynakların hemen hemen tamamının aksine Atrabü'l-âsâr'da ismi Ahmed olarak kaydedilmiştir. Kürd Mustafa Efendi adıyla tanınan bir imamın oğlu olmasından dolayı Kürdzâde, Kürdefendizâde, Kürdimamzâde lakaplarıyla anılır. Küçük yaşta ilmiye mesleğine yöneldi. Bursa'da müderris Râgıb Ali Efendi, Hâbilzâde Ömer Efendi gibi âlimlerinden faydalandı. Hâbilzâde Ömer Efendi'nin Medine'ye gitmesinden sonra mülâzım oldu. Şevval 1097'de (Eylül 1686) hâriç pâyesiyle Arabiyye Medresesi'nde görevlendirildi. İki yıl sonra mûsıle-i Sahn'a devam etti. 1109'da (1697) Müftî Ahmed Paşa Medresesi'ne nakledilmesinin ardından Cemâziyelâhir 1111'de (Aralık 1699) Molla Hüsrev Paşa Medresesi'ne tayin edildi. Cemâziyelevvel 1114'te (Ekim 1702) Kütahya kadılığıyla görevlendirildi. Anadolu (Kütahya) Valisi Köprülüzâde Nûman Paşa ile aralarındaki anlaşmazlık yüzünden azledilmesine rağmen (Receb 1115/Kasım 1703) daha sonra Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi tarafından aynı görevle Erzurum'a gönderildi (Şevval 1117/Ocak 1706). Çok kısa süren Erzurum kadılığı sırasında Receb 1118'de (Ekim 1706) vefat etti.

Tâlib Efendi IV. Mehmed devrinde şöhrete ulaşmıştır. Özellikle Arapça'ya vukufuyla bilinen, ilmî kişiliğinin yanı sıra döneminde şairliği ve bestekârlığıyla da tanınan Tâlib Efendi'nin şiirlerini topladığı mürettep divanı günümüze ulaşmıştır. Divanındaki Türkçe şiirlerinde "Tâlib", Farsça gazellerinde "Âzim" mahlasını kullanmıştır. Sâlim Tezkire'sinde, Şeyhî Vekāyiu'l-fuzalâ'sında onun şiir ve inşâda başarılı ve şöhret sahibi bir şair olduğunu belirtir. El yazması güfte mecmualarında dinî ve din dışı formlarda bazı bestelerine rastlanan Tâlib Efendi'nin dönemin mûsikişinasları arasında yer aldığı muhakkaktır. Belîğ ondan, özellikle okuyuculuğu ve bestekârlığıyla tanınmış iyi bir mûsikişinas olarak söz eder (Güldeste, s. 483). Sadettin Nüzhet Ergun, Tâlib Efendi'nin, güfteleri

Niyâzî-i Mısrî'ye ait dört ilâhisinin metnini neşretmiştir (Türk Musikisi Antolojisi, I, 100-101). Bunların arasında sadece, "Ey sanem n'oldun câna kastın var" mısraıyla başlayan sofyan usulündeki eviç ilâhisinin notası günümüze ulaşmıştır (TSM Sözlü Eserler, s. 141).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 364-366; Belîğ, Güldeste, s. 482-486; a.mlf., Nuhbetü'l-âsâr, s. 273-288, LIII-LVI; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, 284-285, 294, 363; Sâlim, Tezkiretü'ş-şu'arâ (nşr. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 471-473; Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 23a; Osmanlı Müellifleri, II, 297; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 54, 100-101; Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, IV, 250-251; TSM Sözlü Eserler, s. 141; Hüseyin Benlioğlu, XVII. ve XVIII. Yüzyıl Bursa'da Yetişen Mûsikîşinaslar (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 27-29; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 467-470; H. Yılmaz, "Tâlib", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 166-167.

Nuri Özcan

TÂLİBOF

Mirzâ Abdürrahîm Tâlibof Tebrîzî (1834-1911)

İranlı yazar ve şair.

Tebriz'de doğdu. Marangoz olan babası Ebû Tâlib Neccâr'a nisbetle Ebûtâlibzâde, Tâlibzâde ve Rusça terkibe göre Tâlibof lakabıyla anılır. On altı yaşında iken gittiği Tiflis'te eğitim gördükten sonra Dağıstan'ın merkezi Temürhan-Şûra'ya (Buynaksk) yerleşti. Bu arada Kâşân Şeybânîleri'nden Muhammed Ali Han'ın sahibi olduğu müteahhitlik firmasında çalıştı ve bir süre sonra kendi firmasını kurdu. Zamanla küçük bir kütüphane oluşturduğu evi siyaset ve ilim adamlarının toplantı yeri haline geldi. Rusça öğrenen Tâlibof bu sayede yeni bilgiler edindi, öğrendiklerini halk için yazmaya başladı. 1888'de İstanbul'a, 1899'da Tahran'a, oradan hac için Atebât'a ve Hicaz'a gitti. 1901'de Bakü üzerinden Avrupa'ya seyahat etti. 1902'de göz tedavisi için Berlin'e geçti. Özellikle bu seyahatinde modern düşünce ve teknik gelişmeleri yakından tanıma imkânı buldu. Bütün eserlerini elli yaşından sonra kaleme alan Tâlibof'un çalışmaları, modern Batı düşüncesinin İran'a girişini hızlandırdığı gibi güçlü bir İran milliyetçiliğinin doğuşuna katkıda bulunan önemli faktörlerden biri oldu. 1906'da İran Meşrutiyet İnkılâbı'nda onun düşüncelerinin ön plana çıkmasıyla Tebrizli meşrutiyetçiler Tâlibof'u gıyabında Millî Şûrâ Meclisi'ne vekil seçtiler. Seçimlerden sonra kendisinden diğer Azerbaycan temsilcileriyle birlikte Tahran'a gitmesi istendiyse de o bu teklifi kabul etmedi. Bu konuda yorgunluğunu ve göz rahatsızlığını ileri sürdüğü yahut Mesâlikü'l-muḥsinîn adlı kitabından dolayı kendisini tekfir eden meşrutiyet karşıtı Şeyh Fazlullah Nûrî'den çekindiği kaydedilir. Tâlibof Temürhan-Şûra'da vefat etti.

Eserleri. 1. Kitâb-ı Aḥmed (Sefîne-i Ṭâlibî) (I-II, İstanbul 1311-1312; Tahran 1326 hş.). Tâlibof'un en tanınmış eseri olup "sohbet" adı verilen her bölümde bilimsel ve sosyal bir konu işlenmiştir. I. ciltte daha çok tarih ve bilimle ilgili konular, II. ciltte vatan severlik ve İran'ın bayındır hale getirilmesi gibi hususlar ele alınmıştır. Planı Jean Jacques Rousseau'nun

Emil adlı eserine benzeyen kitaba adını veren Ahmed hayalî bir kahraman olup müellif eserde kahramanının babası ve mürebbisi rolünü üstlenmiş, onu doğru yola iletmeye çalışmıştır. Bu kahramanın kişiliği yazarın diğer eserlerinde de görülmektedir. 2. Nuẖbe-i Sipihrî (İstanbul 1310; Tahran 1322; Tebriz 1327). Hz. Peygamber'in hayatına dairdir. 3. Mesâlikü'l-muḥsinîn (Kahire 1323; Tahran 1347 hş.). Gençlerden oluşan bir topluluğun ilmî amaçlar için Demâvend Kalesi'ne yaptığı hayalî yolculuğun anlatıldığı eserde Sir Humphry Davy'in The Last Days of a Philosopher adlı eseri taklit edilmiştir. 4. Mesâʾilü'l-ḥayât (Tiflis 1324). Kitâb-ı Aḥmed'in III. cildi olarak da kabul edilen eserde siyasî, içtimaî ve dinî konular daha üst düzeyde ve kahramanın olgunluğuna uygun biçimde ele alınmıştır. Burada genç bir mühendis, bilgili ve ileri görüşlü bir kişi olan Ahmed çeşitli meseleleri tahlil ederek okuyucuya yol göstermeye çalışır. Yasal ve sosyal özgürlüklerden söz edilen kitabın sonuna Japonya anayasasının tercümesi eklenmiştir. 5. Îżâḥât der Bâre-yi Âzâdî (Tahran 1324, 1325). İran Meşrutiyet İnkılâbı sırasında yazılmış olup kitapta meşrutiyetin anlamı, Millî Şûrâ Meclisi, meclisin yararları, milletvekillerinin görevleri, halkın kanun ve meclis karşısındaki sorumluluklarından

bahsedilmiştir. 6. Siyâset-i Ṭâlibî. Tâlibof'un bu son eseri ölümünün ardından Mirza Habîb Şîrâzî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1329). Tâlibof'un çevirileri de şunlardır: Risâle-i Fizik (Farsça nesrin sade örneklerinden biri kabul edilir; İstanbul 1311); Pendnâme-yi Mârkûs Kayseri Rûm (Aslı Yunanca olup Prens Eruzof adlı Rusça çevirisinden tercüme edilmiştir; İstanbul 1312); Risâle-i Heyʾet-i Cedîde (Fransız matematikçisi Camille Flammarion'a ait eserin Rusça tercümesinden çevrilmiştir; İstanbul 1312). Tâlibof'un bunların dışında çeşitli dergi ve gazetelerde birçok makalesi ve şiiri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdul-Hadi Hairi, Shi'ism and Constitutionalism in Iran, Leiden 1977, s. 43-52; Shaul Bakhash, Iran: Monarchy Bureaucracy and Reform under The Qajars: 1858-1896, London 1978, s. 347, 348, 349, 350, 353, 354; Ferîdun

Âdemiyyet, Endîşehâ-yı Ṭâlibûf Tebrîzî, Tahran 1363 hş.; Ahmed-i Kesrevî, Târîḫ-i Meşrûṭa-i Îrân, Tahran 1370 hş., s. 43-46, 190, 191, 192, 193; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 287-304; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1381 hş., II, 262-263; Reşnevzâde, “Ṭâlibûf”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1382 hş., V, 371-375; Iraj Parsinejad, A History of Literary Criticism in Iran: 1866-1951, Bethasda 2003, s. 121-140; Îrec Efşâr, “Ṭâlibûf”, Yaġmâ, sy. 39, Tahran 1330 hş., s. 214-221; M. Kia, “Nationalism, Modernism and Islam in the Writings of Talibov-i Tabrizi (Iranian Intellectual Mirza Abdul Rahim Talibov-i Tabrizi)”, MES, XXX/2 (1994), s. 201-223; Rızâ Şecerî-yi Kāsım Hayalî, “Tevellüd-i Ṭâlibûf ve Vekâlet-i û ber Pâye-i İsnâd”, Faṣlnâme-i Gencîne-i İsnâd, sy. 70, Tahran 1387 hş., s. 73-80; Munibur Rahman, “Ṭālibūf”, EI^{2} (İng.), X, 164-165; Dihhudâ, Luġatnâme (Muin), IX, 13459-13462.

Rıza Kurtuluş

TALİH

(bk. BAHT).

TA‘LİK

(bk. İDMÂC).

TA'LİK

(bk. MUALLAK).

TA‘LİK

(التعليق)

Bir hukukî işlemin hükümlerinin işlemeye başlamasının veya işlemekte olan hükümlerine son verilmesinin gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanması anlamında fıkıh terimi

(bk. ŞART; TALÂK).

TA‘LİK

(تعليق)

Altı çeşit yazının dışında İran’da ortaya çıkan kadîm bir yazı türü.

Sözlükte “asılmak, askıya alınmak” anlamındaki ta‘lîk İran’da tevkī‘ ve rikā‘ yazılarından geliştirilmiş bir yazı çeşididir. Erken dönemden başlayarak İslâm devlet teşkilâtında, divanlarda kalem ağzı 2-3 mm. olan tevkī‘ hattıyla kısa, kalem ağzı 1 mm. olan rikā‘ ile uzun metinler yazılırdı. Bu yazıların İran’da ve İran’ın doğusundaki ülkelerde geçirdiği değişiklik sonucu ortaya çıkan yeni üslûba ta‘lik adı verilmiştir. Bazı İran kaynaklarında ta‘likin doğuşunda İran’da kullanılan eski Avestâî ve Pehlevî yazılarının etkili olduğu ileri sürülmüşse de ta‘lik yazı incelendiğinde onun tevkī‘ ve rikā‘dan geliştirilmiş olduğu açıkça görülür. Bu yazı genelde harflerinin geniş kavisli ve asılmış gibi görünüşü sebebiyle bu ismi almıştır. Hatta tevkī‘ ve rikā‘ yazılarının arasında muallakta kaldığı için bu yazıya ta‘lik denildiğini söyleyenler de vardır (Fezâilî, s. 418). Ta‘lik için “ta‘lîk-i kadîm” ve “ta‘lîk-ı asıl” isimlerine de rastlanır.

Ta‘lik hattı, VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren yeni bir yazı türü olarak kendini göstermeye ve resmî divanlarda kullanılmaya başlanmıştır. Ta‘lik yazanlar hükümdarların ve dinî merkezlerin emrindeki kâtiplerdir. Bu kâtipler yazılarını edebî ve sanatlı ifadeyle kaleme almakta tecrübeli “ta‘lîk-nüvîs”lerdir. Kendilerine münşî, yazdıkları metinlere de inşâ adı verilir. Ta‘likin süratle yazılması, bilinen şekil ve ölçülerin dışına çıkılması sebebiyle harflerin iç içe oturduğu, birleşmeyen harflerin de birbirine bağlandığı, nokta ve harekelerin yer yer konmadığı görülür. Böylece süratle yazılması yanında resmî evrakta silinti ve kazıntının da önüne geçilmiştir. Bu özellikleri sebebiyle ta‘likin yazılması ve okunması uzun alıştırma ve tecrübelere bağlıdır. Ta‘lik yazıda satır sonları bükülerek yukarıya doğru yükselir ve harfleri uzun kıvrıntılarla nihayetlenir.

İran kaynaklarına göre ta‘lik hattını ilk defa ortaya koyan Hâce Tâc Selmân-ı İsfahânî (ö. 897/1491) veya Hâce Ebü’l-Âl, kemale erdiren ise

Abdülhay Münşî Esterâbâdî (ö. 907/1501) yahut Hasan b. Hüseyin Ali Fârisî'dir. Halbuki bu yazıyla VIII. (XIV.) yüzyıldan başlayan dikkate değer örnekler mevcuttur. Ancak araştırmacılar, İhtiyârüddin Münşî'nin (ö. 990/1582) ta'liki en yüksek seviyeye ulaştıran hattat olduğunda birleşmektedir. Bunların dışında kadîm ta'lik hattında meşhur olanlardan bazıları şunlardır: Ahmed b. Ali b. Ahmed Şîrâzî (XIV. yüzyıl), Abdurrahman Müzehhib Şîrâzî (XIV. yüzyıl), Mansûr b. Muhammed Bihbehânî (XIV. yüzyıl), Necmeddin Mes'ûd Sâvî (XV. yüzyıl), Hâce Şehâbeddin Abdullah Mürvârid Kirmânî (ö. 922/1516), Âkā Muhammed Kâzım Vâlih İsfahânî (ö. 1229/1814).

Zaman içinde ta'lik hattından doğmakla beraber onu ortadan kaldırdığı (neshettiği) için bu ismi aldığı söylenen nesta'lik yazısı bütün İslâm âlemine yayılmış, ancak Osmanlılar buna sadece ta'lik demeyi tercih etmişlerdir. Kadîm ta'likin günlük işlerde kullanılan, harf birleşimlerini ve nokta işaretlerini ihmalinden dolayı okunması daha da güçleşen şikeste ta'lik (şikeste) adlı bir başka şekli XIV. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Ta'lik hattı resmî yazışmalara mahsus olsa da hüsn-i hat sahasına intikal etmiş sınırlı sayıda örnekleri mevcuttur. Bunlara yazma kitaplarda veya murakka'lardaki müstakil kıtalarda rastlanmaktadır. Ta'lik hattı kitap yazımı için kullanıldığında satırları düz olarak bitirilir.

Ta'lik Celâyirli, Timurlu, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevî hânedanlarının hüküm sürdüğü çağlarda daha çok yayılmış, Fâtih Sultan Mehmed'in Otlukbeli Savaşı'ndaki galibiyeti neticesinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın sarayında mevcut sanatkârları İstanbul'a getirmesiyle Osmanlı ülkesine de girmiştir. Ta'lik hattıyla İstanbul'da eser verdiği bilinen ilk hattat Seyyidî Muhammed Münşî'dir. Onun Fâtih'in kütüphanesi için 882'de (1477) istinsah ettiği Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye ait Ḥikmetü'l-işrâḳ adlı kitap (TSMK, nr. A 3267) zamanımıza kadar gelmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut Risâle-i Vücûdiyye (Revan Köşkü, nr. 472) ve sarayın arşiv bölümünde Eğriboz Fetihnâmesi (nr. 10.822) ile Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki Risâle de (nr. 2179/1) aynı hattatın yazılarındandır.

Kadîm ta'lik hattının Osmanlılar'daki asıl tesiri Dîvân-ı Hümâyun'da kullanılan tevkī' ve rikā' yazıları üzerinde olmuştur. Fâtih devrindeki divan

teşkilâtında esasen tavrından uzaklaşmaya başlayan bu iki yazı kadîm ta'likin etkisiyle süratli bir değişime girmiş ve bundan divanî adı verilen yeni Osmanlı resmî yazısı doğmuştur. II. Bayezid döneminde bu başkalaşım tam anlamıyla ortaya çıkmış, XVI. yüzyılda bunun tevkī' yazıya karşılık daha kalın kalemle yazılan, hareke vb. işaretlerle doldurulmuş bir kanal halinde sonu yukarıya doğru çıkan satırlarıyla celî divanî, Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren devletin âdeta azametini gösteren ikinci resmî hat nevi olarak ortaya çıkmıştır. Gelibolulu Mustafa Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân'da (s. 61) ta'lik hattını divanî adıyla anarak şöyle açıklar: "Lâkin vilâyet-i Rûm'daki Kalem-i Dîvânî hattatları ki üslûb-ı Acem'i tamam tagyir eylemişlerdir, amma okunması âsan resm ü hey'etle nakl-i dilpezîr etmişlerdir". Osmanlılar'da XV. yüzyıldan kalma birkaç eser dışında hiç revaç bulmadan unutulan kadîm ta'lik hattı İran'da resmî kullanımın dışında eskisi kadar olmasa da devam etmektedir. Günümüzde bu yazıyı hattatlar bilhassa celî kalemle kıta ve levha yazmak için kullanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı H̱oşnüvîsân, Tahran 1358/1979, IV, 257-275; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 61; Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 42-56; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 251-255; Habîbullah Fezâilî, Aṭlas-ı H̱aṭ, İsfahan 1391, s. 393-417, 418; Yazır, Kalem Güzeli, I, 95-96; F. Richard, "Dîvânî ou Ta'lîq: Un Calligraphe au service de Mehmed II, Sayyidî Mohammad Monğî", Les manuscrits du moyen-orient (ed. F. Déroche), Paris 1989, s. 89-93; Ali Alparslan, "Ta'lîk", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 500-502; İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 190; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 251-253; B. Moritz, "Arabistan", İA, I, 509-510; Pakalın, III, 391-393.

M. Uğur Derman

TA‘LÎKĀT

(التعليقات)

İslâm telif geleneğinde bir metnin daha iyi anlaşılabilmesi için sayfa kenarlarına yazılan notlar, bir müellifin bazı görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı eserlerin ortak adı.

Sözlükte “asılı olmak, yapışmak, ilişmek” mânasındaki alak kökünden türeyen ve “iliştirmek; iliştirilen şey” anlamlarına gelen ta‘lîk (ta‘lîka) kelimesinin çoğulu olan ta‘lîkāt (teâlîk) “bir eserdeki ifade ve görüşlere yönelik tenkit, açıklama, ilâve, çıkarma ve tashih mahiyetinde sayfaların kenarlarına ya da alt kısımlarına eklenen notlar” demektir. Ayrıca bir âlimin bir ilim alanındaki görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı risâle veya kitaplar için kullanılır. Ta‘lîk kelimesi dil bilgisi kurallarının, lafızların ve anlamlarının doğru şekilde tesbiti için nazım ve nesir örneklerinin delil kabul edildiği dönemlerden (istiş-hâd devri) sonra türetilmiştir. Nitekim Fârâbî’nin et-Teʿâlîḳ (et-Taʿlîḳāt) fi’l-ḥikme ve İbn Sînâ’nın et-Taʿlîḳāt adlı kitapları başka bir eserin üzerine yapılan açıklamalar olmayıp dersler esnasında üzerinde durdukları konuların veya sorulara verdikleri dolaylı cevapların bir araya getirildiği, belli bir iç düzeni bulunmayan eserlerdir. Ayrıca İbn Sînâ’nın et-Taʿlîḳāt’ının, dersler sırasında öğrencisi Behmenyâr b. Merzübân’ın tuttuğu notlardan oluştuğu bilinmektedir. İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inde et-Taʿlîḳāt ismiyle sadece iki eser zikredilmekte olup bunlar, Osman b. Süveyd el-İhmîmî ve İstefan er-Râhib (Stephen of Alexandria) adlı müelliflere ait kimya ilmine dair kitaplardır. Bilindiği kadarıyla “bir esere düşülen notlar” anlamında ta‘lik kelimesini ilk kullanan âlim Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) olup kendisine Kitâbü Sîbeveyhi üzerine notlardan meydana gelen bir eser nisbet edilmektedir.

Açıklama niteliğinde kaleme alınan ta‘lîkāt, bir eserin anlaşılamayan yerlerini açıklığa kavuşturmaya yönelik olabildiği gibi konuyu daha ayrıntılı biçimde ortaya koymak amacıyla da yapılmıştır. Yazma ve basma eserlerde ta‘lîkāt hâşiyede görüldüğü üzere sayfa kenarlarına konulur. Satır aralarına düşülen kısa notlara ise hâşiyenin yanı sıra ta‘lîkāt da denilmiştir.

Genel bir kural bulunmamakla birlikte meselâ Arapça metinde karışıklığa yol açan zamirin

merciini göstermek, bazı kelimelerin mânasını izah etmek veya gramer bakımından cümle içindeki fonksiyonunu belirtmek için üstüne işaret niteliğinde bir rakam veya harf yazılır, sayfa kenarında aynı işaret altında gerekli açıklamalar yapılır. Metinde geçen âyet ve hadisleri açıklayıp bunların kaynağına dair bilgi vermek amacıyla yazılan ta‘lîkātlar da vardır. Birçok eserde sayfa kenarlarına düşülen notların başında “fâide, latife, tenbih, nükte” vb. kayıtların yer aldığı görülür. Bu kayıtları taşımayan bir kısım ta‘lîkāt sonraki müstensihler tarafından asıl metinle karıştırılmıştır.

Ta‘lîkāt türü eserler daha çok başka müelliflerin kitaplarına yazılan, bazan doğrudan metin, bazan şerh, bazan hâşiye üzerine düşülmüş notlardır. Ta‘lik ile hâşiyeyi birbirinden ayırt etmek zaman zaman güç olmakla birlikte bazıları ta‘likin hâşiyeden daha seyrek rastlanan mülâhazalar olduğunu söyler. Ayrıca Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inin şerhi ʿAvnü’l-maʿbûd’a müellifi Azîmâbâdî’nin yaptığı gibi müelliflerin kendi eserlerine ta‘lik demeleri tevazu olarak değerlendirilmiştir (Çakan, s. 206). Doğrudan metin üzerine yazılan ta‘lîkāta Ebû Ali el-Fârisî’nin Taʿlîḳa (Taʿlîḳāt) ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi adlı eseri örnek gösterilebilir. Diğer taraftan Muhammed Emîn b. Ebû Bekir en-Niğdevî’nin Taʿlîḳāt ʿale’n-Netâʾic’i, Birgivî’nin İẓhârü’l-esrâr’ına Adalı Şeyh Mustafa’nın yaptığı Netâʾicü’l-efkâr adlı şerhe düşülen notlardan ibaret olup hâşiye şeklinde de anılmaktadır. Adudüddin el-Îcî’nin el-Mevâḳıf’ına Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı şerhin Hasan Çelebi Fenârî tarafından yapılan hâşiyesine Kınalızâde Ali Çelebi’nin ta‘lîkātı ise hâşiyeler üzerine yazılan pek çok ta‘lîkāttan biridir. Ta‘lîkāt türü çalışmaların çoğu ilgili oldukları eserin bütünü, bazıları ise bir bölümü için kaleme alınmıştır. Lâlezârî’nin Taʿlîḳāt ʿalâ mevâżiʿa mine’l-Fütûḥâti’l-Mekkiyye’si, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin eserinin “er-Risâletü’l-beşeriyye” adlı bölümünde yer alan “yâ” harfinin esrarına dair görüşleri açıklamaktadır.

İslâm kültüründe pek çok ilim dalında ta‘lîkāt kaleme alınmıştır. Önemi dolayısıyla Kitâbü Sîbeveyhi, hakkında en çok ta‘lîkāt yazılan nahiv eserleri arasındadır. Ahfeş el-Evsat, Ebû Ali el-Fârisî, Şelevbîn el-Kebîr ve İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî’nin ta‘lîkātı bunlardandır. İbn Bâbeşâz’a ait et-

Taʿlîḳ fi’n-naḥv’in (Taʿlîḳu’l-ġurfe) on beş ciltlik bir eser olduğu belirtilmektedir. Ali b. Abdurrahman b. Ebü’l-Bişr el-Ensârî’nin İbnü’s-Serrâc’a ait el-Uṣûl’ü, Şerîf er-Radî’nin Ebû Ali el-Fârisî’ye ait el-Îżâḥ’ı, İbn Ebü’l-Hadîd’in Zemahşerî’ye ait el-Mufaṣṣal’ı ve Arapkirli Hüseyin Avni’nin İbnü’l-Verdî’ye ait et-Tuḥfetü’l-verdiyye fî müşkilâti’l-iʿrâb adlı kasidesi üzerine ta‘lîkātı da bu alandaki eserler arasında yer alır. Hârûn b. Zekeriyyâ el-Hecerî’nin et-Taʿlîḳāt ve’n-nevâdir’i ile Ahfeş el-Asgar’ın Asmaî’nin Kitâbü’n-Nebât’ına ta‘lîkātı Arapça sözlüklerle ilgili çalışmalardır. Fritz Krenkow’un Lisânü’l-ʿArab’a eserin yarısı hacminde, Seyyid b. Ali el-Mersafî’nin ise kitabın hacmine yakın ta‘lîkātı vardır. Adudüddin el-Îcî’ye ait er-Risâletü’l-vażʿiyye’nin Ali Kuşçu şerhine Seyyid Hâfız’ın yazdığı hâşiyeye Mustafa Şevket Efendi’nin ta‘lîkātı da bu türdeki eserlerden biridir.

Kelâm literatüründeki ta‘lîkāt arasında ʿAḳāʾidü’n-Nesefî’ye Teftâzânî şerhinin Hayâlî hâşiyesi üzerine Siyâlkûtî’nin ta‘lîkātı ve Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Tecrîdü’l-kelâm’ına Ali Kuşçu’nun yaptığı şerhin ilâhiyyât bölümü için Şemseddin Haferî’nin kaleme aldığı hâşiyeye Abdürrezzâk b. Ali el-Lâhîcî’nin ta‘lîkātı ve Hasan Fehmi Efendi’nin Taʿlîḳa ʿalâ Ḥâşiyeti’s-Siyâlkûtî ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾid’i anılabilir. Fıkıh usulündeki ta‘lîkātlar arasında Kiyâ el-Herrâsî’nin Taʿlîḳ fî uṣûli’l-fıḳh’ı ve İbnü’l-Hâcib’in Müntehe’s-sûl ve’l-emel’inin Adudüddin el-Îcî şerhi üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı hâşiyeye Hasan el-Herevî’nin ta‘lîkātı, fıkıhta ise Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ı için kaleme aldığı elli cilt civarındaki et-Taʿlîḳātü’l-kübrâ adlı eseri, Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Kenzü’d-deḳāʾiḳ’ı üzerine Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ ʿan esrâri Kenzi’d-deḳāʾiḳ adlı İbn Sultân’a ait şerhe Muhammed el-Behnesî’nin ta‘lîkātı, Kemalpaşazâde’nin Iṣlâḥu’l-Viḳāye’sine Molla Uzun Bâlî, Gazzâlîzâde Abdurrahman ve Birgivî’nin ta‘lîkātları, Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî’nin Mecmaʿu’l-baḥreyn ve mülteḳa’n-neyyireyn’i üzerine Ebü’l-Mevâhib Ahmed b. Ebü’r-Rûh Îsâ b. Halef er-Reşîdî’nin Ḳurretü’l-ʿayn fî ḥalli elfâẓi Mecmaʿi’l-baḥreyn adlı ta‘lîkātı, Humeynî’nin Muhammed Kâzım-ı Horasânî’nin Kifâyetü’l-uṣûl’üne yazdığı Envârü’l-hidâye fi’t-taʿlîḳa ʿale’l-Kifâye’siyle Ebü’l-Hasan İsfahânî’nin Vesîletü’n-necât’ına yazdığı Taʿlîḳāt ʿalâ Vesîleti’n-necât’ı sayılabilir. Ayrıca fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu edinen hilâf ilmine dair et-Taʿlîḳa fi’l-ḫilâf adıyla birçok eser kaleme alınmıştır.

Tefsirle ilgili olarak Ahîzâde Yûsuf Efendi ve Menteşzâde Abdürrahim Efendi'nin Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'ine ta'lîkātları zikredilebilir. Hadis usulünde Yemlihazâde Mustafa Kâmil Efendi'nin İbn Hacer el-Askalânî'ye ait Nuḫbetü'l-fiker'in sonraları nazma çekilmiş şekline Taʿlîḳāt ʿale'l-manẓûmeti'l-ʿaliyye fi'l-aḫbâri'n-nebeviyye adlı ta'lîkātı, hadiste Murtazâ ez-Zebîdî'nin İbn Akīle'nin el-Fevâʾidü'l-celîle'sine, ayrıca Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine ta'lîkātları anılabilir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'ine Ebü'l-Alâ el-Afîfî'nin ta'lîkātı, Dâvûd-i Kayserî'nin Fu-ṣûṣü'l-ḥikem şerhiyle Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ına Molla Fenârî'nin yazdığı şerh için Humeynî'nin kaleme aldığı ta'lîkāt tasavvuf alanındaki eserlerdir. İslâm felsefesindeki ta'lîkātlar arasında Esîrüddin el-Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme'sinin Kādî Mîr şerhine Muslihuddîn-i Lârî'nin hâşiyesi üzerine İsmâil Gelenbevî'nin ta'lîkātı ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Ḥikmetü'l-işrâḳ'ına Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin yazdığı şerhe Vedûd Tebrîzî'nin ta'lîkātı zikredilebilir. İbn Bâcce'nin Teʿâlîḳ ʿalâ kitâbeyi'l-Ḳıyâs ve't-Taḥlîl li'l-Fârâbî ve Mehmed Nûrî es-Sofyevî'nin et-Taʿlîḳāt ʿale'ş-Şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye adlı eserleri mantık alanındaki ta'lîkāt türü çalışmalardır. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Risâle fî âdâbi'l-baḥs̱'ine Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin yazdığı şerhe Bihiştî Ramazan Efendi'nin ta'lîkātı ile Adudüddin el-Îcî'nin Âdâbü'l-baḥs̱'ine Muhammed et-Tebrîzî el-Hanefî tarafından yapılan şerhe Mîr Zâhid Ebü'l-Feth es-Saîdî'nin yazdığı hâşiye üzerine Gelenbevî'nin ta'lîkātı münazara âdâbına dairdir. Leknevî'nin el-Fevâʾidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye'sine kendisinin yazdığı et-Taʿlîḳātü's-seniyye ʿale'l-Fevâʾidi'l-behiyye'si ve Ahmed Râfi' et-Tahtâvî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ zeyilleri üzerine kaleme aldığı et-Tenbîh ve'l-îḳāẓ li-mâ fî ẕüyûli Teẕkireti'l-ḥuffâẓ'ı biyografi eserlerine dair ta'lîkāta örnektir. Matematik alanında İbnü'l-Hâim'in Nüzhetü'n-nüẓẓâr fî ṣınâʿati'l-ġubâr'ına İbn Emîru Gafele'nin, ayrıca Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-uṣûl'üne Takıyyüddin er-Râsıd'ın ta'lîkātı anılabilir. Ta'lîkāt türüne giren bazı eserlere "takrîrât" ismi de verilmiştir. Meselâ Timurtaşî'nin Hanefî fıkhına dair Tenvîrü'l-ebṣâr'ı

üzerine Haskefî'nin ed-Dürrü'l-muḫtâr isimli şerhine İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtâr adlı hâşiyesi üzerine Abdülkādir b. Mustafa er-Râfiî'nin et-Taḥrîrü'l-muḫtâr li-Reddi'l-muḥtâr'ı Taḳrîrâtü'r-Râfiʿî diye anılır.

Osmanlı sahasında Necmeddin en-Nesefî'nin ʿAḳāʾidü'n-Nesefî, Zemahşerî'nin el-Keşşâf, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ, Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye, Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm, Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eş-Şemsiyye, Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf, Teftâzânî'nin el-Muṭavvel, Birgivî'nin İẓhârü'l-esrâr ve el-ʿAvâmil gibi çoğu medreselerde okutulan eserler üzerine pek çok ta'lîkāt yazıldığı görülmektedir. Ta'lîkāt kaleme alan Osmanlı müellifleri arasında Kemalpaşazâde, Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebüssuûd Efendi, Vanî Mehmed Efendi, Ahmed Cevdet Paşa gibi isimler yer alır. Bursalı Mehmed Tâhir'in Osmanlı Müellifleri'ne Ahmed Remzi Dede'nin (Akyürek) yazdığı Miftâhu'l-kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi'nde pek çok Osmanlı müellifine ait ta'lîkāt yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 26, 28-29; İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü'l-vasîṭ, İstanbul, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), "ʿalḳ" md.; Fârâbî, et-Taʿlîḳāt (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 9, 19; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 424; İbn Sînâ, et-Taʿlîḳāt (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kum, ts. (Mektebü'l-i'lâmi'l-İslâmî), neşredenin girişi, s. 5; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 41, 423-424; Brockelmann, GAL Suppl., I, 674; II, 919; III, 1118-1119; Sezgin, GAS, IV, 108; VIII, 174, 186, 240; IX, 58, 59, 62, 84; ayrıca bk. İndeks, s. 495-496; İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 206; F. Rosenthal, "Taʿlīḳ", EI² (İng.), X, 165; Mahmut Kaya, "Fârâbî", DİA, XII, 159; Şerafettin Gölcük - Metin Yurdagür, "Gelenbevî", a.e., XIII, 554; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", a.e., XVI, 420; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", a.e., XX, 338-339; İsmail Durmuş, "Kitâbiyat", a.e., XXVI, 84; Hulûsi Kılıç, "Lisânü'l-Arab", a.e., XXVII, 195.

Sedat Şensoy

TÂLİKÎZÂDE MEHMED SUBHİ

(ö. 1014/1606 [?])

Dîvân-ı Hümâyun kâtibi ve şehnâmeci.

Aydın'da dünyaya geldi. 1540'larda doğduğu tahmin edilmektedir. 1390'lardan itibaren Osmanlı ilmiye sınıfında önemli kişilerle temsil edilen Fenârî ailesine mensuptur. Lakabından hareketle babasının ta'likte icâzet sahibi bir hattat olduğu söylenebilir. Mart 1562'de Manisa sancak beyliği görevine gönderilen Şehzade Murad'ın hizmetine girdi. On iki yıl bu görevde kaldıktan sonra 1574'te III. Murad'ın tahta çıkması üzerine İstanbul'a gitti. Dîvân-ı Hümâyun'da kâtiplik görevine tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Bunun yanı sıra bazı eyaletlerin tahrir kâtipliği, 991'de (1583) Revan seferinde Serdar Ferhad Paşa'nın ve 983 (1585) İran seferinde Özdemiroğlu Osman Paşa'nın sefer kâtipliği görevlerinde bulundu. Bu sırada Tebriz fetihnâmesini kaleme aldı.

Tebriz seferinden döndükten sonra divan kâtipliğine devam ederken Türkçe hümâyunnâme tarzında bir eser yazmak isteyince vekāyi'nüvis sıfatıyla görevlendirildi. Bu göreve getiriliş tarihinin Ağustos 1591'den önce olduğu bilinmektedir (Afyoncu, XXI [2001], s. 286). 8 Zilkade 999'da (28 Ağustos 1591) Türkçe mensur şehnâme yazmak için şehnâmeci tayin edildi. Sadrazam Sinan Paşa'nın maiyetinde Eylül 1594'te Yanıkkale'nin fethiyle sonuçlanacak sefere katıldı ve sefer vekāyiini kaleme aldı. Mensur olan bu esere Ocak 1595'te vefat eden III. Murad ile halefi III. Mehmed hakkında manzum uzun bir bölüm ekledi. Seferden dönmesinin ardından Farsça şehnâme yazmak üzere görevlendirilen Lokman b. Hüseyin'in azledilmesiyle 15 Muharrem 1004'te (20 Eylül 1595) dergâh-ı âlî müteferrikalığı tevcihiyle beraber tek şehnâmeci olarak kaldı. III. Mehmed'in yanında Ekim 1596'da Eğri Kalesi'nin fethiyle neticelenen sefere katıldı. Bu sefere dair kaleme aldığı şehnâmeyi 1598'de sultana takdim etti. 1597'de Reîsülküttâb Yahyâ tarafından hazırlanan kırk kişilik kıdemli kâtipler listesinde Tâlikîzâde yedinci sırada yer almaktadır (BA, KK, nr. 7530, vr. 5a-b). Cemâziyelâhir 1010'da (Aralık 1601)

şehnâmecilikten azledilip yerine Hasan Hükmî Efendi getirilmişse de daha sonra herhangi bir göreve tayin edilip edilmediği bilinmemektedir. Tâlikîzâde'nin ölüm tarihi belli olmayıp bazı kaynaklarda zikredilen 1008 (1599-1600) ve 1013 (1604-1605) yılları doğru görünmemektedir. Vefatı üzerine tasarrufundaki Kırklı Dîvân-ı Hümâyun gediği 1014 yılı Zilkadesi sonlarında (29 Mart - 8 Nisan 1606) Fî Mustafa'ya verildiğine göre (Emecen, sy. 35 [1994], s. 139) Tâlikîzâde'nin ölümü bu tarihte veya bundan önceki bir tarihte olmalıdır (Afyoncu, XXI [2002], s. 290). Şiirlerinde "Subhî" mahlasını kullanmıştır.

Eserleri. 1. Gürcistan Seferi. Ferhad Paşa'nın 1584 Tomanis seferini ele alan eser (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1300) yanlışlıkla Revâniyye şeklinde de bilinir. 2. Tebrîziyye. 1585'te Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Tebriz'i fethini anlatır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1299). 3. Şehnâme-i Hümâyun. Koca Sinan Paşa'nın 1593-1594'teki Yanıkkale seferine dair olan eser (TİEM, nr. 1963), Christine Woodhead tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır (bk. bibl.). 4. Eğri Fethi Târihi (Fetihnâme-i Eğri, Şehnâme-i Sultan Mehmed). 1598'de tamamlanmış olup III. Mehmed'in Eğri'nin fethi ve 1596 Haçova zaferini ihtiva eder (TSMK, Hazine, nr. 1609). Vahit Çabuk eser üzerine Tâlîkîzâde Mehmed Subhî Efendi'nin Eğri Seferi Şehnâmesi adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1986, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Tâlikîzâde'nin 1574'te III. Murad'a cülûsü münasebetiyle yazdığı Firâsetnâme ile (Paris Bibliothèque Nationale, Suppl., nr. 1055) 1592-1593'te kaleme aldığı, Osmanlı hânedanının yirmi belirgin özelliğinin anlatıldığı Şemâilnâme-i Âl-i Osmân (TSMK, III. Ahmed, nr. 3592) adlı iki eseri daha vardır. Onun eserleri Osmanlı inşâ sanatına uygun biçimde yazılmış, Eğri Fethi Târihi'nde ise sade bir Türkçe tercih edilmiştir. Bu eserlerden Tebrîziyye dışındakiler minyatürlerle süslüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Ta'liḳīzāde's Şehnāme-i Hümāyūn: A History of the Ottoman Campaign into Hungary 1593-94 (ed. C. Woodhead), Berlin 1983; Levend, Gazavatnâmeler, s. 90-91, 95-98; I. Stchoukine, La peinture turque d'après

les manuscrits illustrés, Ier partie: De Sulaymān Ier à ʿ Os̱mān II (1520-1622), Paris 1966, s. 90-91, 94, 97, 135; Vahid Çabuk, "Denizli'li Tâlîkî-zade Mehmed Subhi Efendi", Türk Kültür Tarihinde Denizli Sempozyumu: Bildiriler, Denizli 1989, s. 118-123; Necib Âsım, "Osmanlı Tarihnüvisleri ve Müverrihleri", TOEM, II/7 (1911), s. 422-424; Zeren Tanındı, "Nakkaş Hasan Paşa", Sanat, sy. 6, Ankara 1977, s. 114-125; C. Woodhead, "From Scribe to Litterateur: The Career of a Sixteenth-century

Ottoman Katib", BSMES, IX/1 (1982), s. 55-74; a.mlf., "An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnameci in the Ottoman Empire, c. 1555-1605", WZKM, sy. 75 (1983), s. 157-187; Feridun Emecen, "Ali'nin 'Ayn'ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtib Rumuzları", TD, sy. 35 (1994), s. 139, 140, 142; Erhan Afyoncu, "Tâlikîzâde Mehmed Subhî'nin Hayatı Hakkında Notlar", Osm.Ar., XXI (2001), s. 285-306; P. Fodor, "Taʿ līḳī-zāde", EI² (İng.), X, 165-166.

Chrıstıne Woodhead

TA‘LÎL

(bk. HÜSN-i TA‘LÎL).

TA‘LÎL

(التعليل)

Tümelden tikele giderek hüküm çıkarma anlamında bir istidlâl türü olan mantık terimi, tümdengelim.

Sözlükte “bir şeyin illetini açıklamak, sebebini ortaya koymak, onu delille ispat etmek” anlamındaki ta‘lîl mantıkta bir akıl yürütme (istidlâl) çeşididir. İslâm mantık geleneğinde bu tür akıl yürütme “zihnin genelden özele, tümelden tikele, müessirden esere, sebepten sonuca, kanundan olaya intikali” diye tanımlanır. Kısaca ta‘lîl illetten hareketle ma‘lûl hakkında bir delil getirme türüdür. Bu tür akıl yürütmeye burhân-ı limmî adı da verilir. Ta‘lîl, bir şeyin zat ve hakikatine yahut kendisinden ayrılmayan sebeplerine dayanan bir ispat şeklidir (burhan), kesin sonuca ulaştıran bir mantık işlemidir. Batı mantık dilinde dedüksiyon (déduction) denilen bu akıl yürütme türünde öncüller doğru ise sonuç önermesi de zorunlu olarak doğrudur. Bu açıklamaya göre ta‘lîl istikrânın karşıtıdır. Mantık kitaplarında dedüksiyon karşılığında istintac da kullanılmıştır. Bu durumda ta‘lîl ve istintac aynı mantık işlemini ifade eden eş anlamlı kavramlardır (bk. İSTİNTAC).

Bazı mantıkçılar ta‘lîli mün‘akis ve müstakīm diye iki kısma ayırır. Ta‘lîl-i mün‘akis özel (tikel-cüz’î) bir durumu genel bir kanuna, prensip veya hükme katmaktır. Bu işlemde var sayılan bir olaydan veya nitelikten daha önce bilinen ya da var sayılan genel hüküm (kanun) sebebiyle diğer bir olay veya nitelik sonuç olarak çıkarılmaktadır. Burada genel hüküm bu iki olayı veya niteliği birbirine bağlar. Meselâ bir üçgenin iki açısı birbirine eşitse (var sayılan-bilinen) bu üçgenin iki kenarı da birbirine eşittir (çıkarılan sonuç), çünkü iki açısı birbirine eşit olan her üçgenin iki kenarı birbirine eşit olur (diğer önermeyi birbirine bağlayan). Bu şekilde ortaya çıkan bir ta‘lîl sanki özel bir durumu genel bir hükme aksettirmekte, bundan dolayı da yapılan ta‘lîl mün‘akis adını almaktadır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus böyle bir ta‘lîli istikrâ ile karıştırmamaktır. Ta‘lîl-i müstakīmde ise bir genel hükmün doğruluğu kabul edilmekle o genel

hükme dahil olabilen özel durumların genel hükme uygulanması için özel durumların hangileri olduğu aranır. Meselâ kıyas yapan kimse sıcaklığın cisimleri genleştirdiğini bilince cisimlerin az çok biri diğerine benzeyen ısınma hallerinin ve şartlarının neler olduğunu araştırır ve bu suretle cisimlerin hangi durumlar vasıtasıyla ve nerelerde genleşeceğini bulur. Her iki ta'lîl çeşidi de üç önermeden meydana gelir. İlk önerme bir genel kanunu, yani bilinen iki kavram arasındaki zorunlu bağı ifade eder; "Bütün insanlar ölümlüdür" gibi. İkinci önerme, bu iki bilinen kavramdan (insan, ölümlü) birinin özel bir durumda var olduğunu tasdik eder; "Ben insanım" gibi. Üçüncü önerme ise bu iki bilinen kavramdan diğerinin de var olduğu sonucunu ortaya çıkarır; "Öyleyse ben de ölümlüyüm" gibi. Immanuel Kant'ın kullandığı "déduction transcendental" terimi İslâm mantık kitaplarında "ta'lîl-i ulvî", bunun karşıtı olan "déduction empiric" ise "ta'lîl-i tecrübî" şeklinde karşılanmaktadır. Ta'lîl akıl yürütmenin ana eksenini teşkil eder, ta'lîlin en mükemmel şekli ise kıyastır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "taʿlîl" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1045; Ali Sedad, Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl, İstanbul 1303, s. 70; İsmail Hakkı [İzmirli], Felsefe Dersleri, İstanbul 1330, s. 158 vd.; İsmail Fenni [Ertuğrul], Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 166; R. Virieux, La logique formelle, Paris 1967, s. 12; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara 1975, s. 116; Teo Grunberg - Adnan Onart, Mantık Terimleri Sözlüğü, Ankara 1976, s. 134.

Abdülkuddüs Bingöl

TA‘LÎL

(التعليل)

Bir eylemin veya hükmün illete bağlanması anlamında kelâm ve fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “birini bir şeyle oyalamak, meşgul etmek; ikinci defa su içmek/içirmek” anlamlarındaki all kökünden türeyen ta‘lîl bir eylem veya hükmün illete dayandırılmasını, illete bağlanarak açıklanmasını ifade eder. Ta‘lîlin terim anlamıyla sözlük anlamı arasındaki münasebetin nastaki hükmün illet sayesinde başka (ikinci) olaya uygulanması olduğu söylenebilir. Konuya ilişkin görüş ayrılıklarının önemli bir kısmı tanımda geçen “illet” kavramının açılımıyla ilgili olup bunun gerekçe veya sebep gibi kelimelerle karşılanması tartışmanın boyutunu tam yansıtamayacağı için literatürde kullanılan “garaz, illet-i gāiyye, hikmet, maslahat” terimleri korunmaya çalışılacaktır. Bunlardan ilk ikisi “amaç” ve “sâik” mânasında olup eylem veya hükmü ortaya çıkaran sebebi ve eylem yahut hükmün yönelik olduğu amacı ifade ederken son ikisi “yarar” vb. anlamlara gelip eylem veya hükmün doğuracağı sonucu anlatır. Bazı hadislerde ta‘lîl masdarından türeyen bir fiille aynı kökten gelen illet ve “teille” gibi kelimeler sözlük anlamlarında geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “‘ille” md.; İbnü'l-Esîr, III, 291).

Fıkıh usulünde ta‘lîlin konusu, nasların ve içerdiği hükümlerin mâkul bir gerekçeye bağlanıp bağlanamayacağı hususuyla ilgili olmakla birlikte kelâmî yaklaşımların etkisiyle bunun öncesinde nasların sahibi olan ve kitap göndermekle bir hitapta bulunan Allah’ın fiillerinin muallel olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Kur’an Allah’ın hitabını temsil ettiği ve hitapta bulunmak da bir eylem olduğu için kelâmcılar, en yararlı olanı (aslah) yapmanın Allah’a vâcip olup olmadığı ve hüsün-kubuh tartışmalarına bağlı şekilde Allah’ın fiillerinin ta‘lîl edilip edilemeyeceği meselesini ele almışlardır. Bu konuda kelâmcılarla İslâm filozofları arasında ortaya çıkan ilk tartışma yaratma fiilinin bir illetinin bulunup bulunmadığıyla ilgilidir. Kelâmcılar âlemin bir amaç ve seçim (kast ve

ihtiyar) sonucunda meydana geldiğini söylerken filozoflar bunun icap yoluyla olduğunu, yani tıpkı ateşin yakması ve güneşin ışık vermesi gibi yaratıcının zâtının gereği olduğunu, dolayısıyla O'nun için gāî illetin söz konusu edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Filozoflara göre Allah'ın bütün fiillerinin zâtının gereği olması O'nun kemal sıfatının bir sonucudur; kelâmcılara göre ise Allah fâil-i muhtârdır (bk. GĀİYYET; İLLİYYET).

Amaçla ta'lîlin anlamı ve boyutu da kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın fiillerinin amaçtan yoksun bulunduğunu söylemenin O'nun abesle iştigal ettiğini kabul anlamına geleceğini, halbuki Allah'ın bundan münezzeh olduğunu belirterek genellikle

Allah'ın fiillerinin ta'lîlini, yani O'nun fiillerinin/hükümlerinin birtakım amaçlarının bulunduğunu kabul etmeyi zorunlu görmüşlerdir. Eş'arî ekolündeki iki eğilimden birine göre Allah'ın fiillerinin muallel olması zorunlu değildir. Bu yaklaşım sonuçta, ta'lîlin câizliği ve Allah'ın fiillerinin O'ndan bir lutuf olarak maslahatlarla muallel bulunduğu anlamını içermektedir. Ta'lîlin Allah'ın başka bir şeyle kemale ermesi gibi bir neticeye götüreceği endişesine dayanan ikinci eğilim Allah'ın fiillerinin muallel olmasının imkânsızlığı yönündedir. Mâtürîdîler'e göre ise Allah'ın fiilleri hikmet ve maslahatla muallelidir. Bunların bir kısmı insanlara âşikâr olur, bir kısmı gizli kalır. Ancak bu muallellik zorunluluk (vücûb) yoluyla değil "tefaddulen"-dir. Sünnî kelâmcıları ta'lîlin zorunlu görülmesine şiddetle karşı çıktıkları gibi Allah'ın fiillerinin bir amaçla ta'lîl edilmesine de muhtemel bazı sorunlar yüzünden mesafeli yaklaşmışlardır. Onlar Allah'ın fiillerinin ta'lîlini genelde mümkün görmekle birlikte ta'lîlin garaz ve illet-i gāiyye ile değil hikmet ve maslahatla olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Teftâzânî bu noktadaki karışıklığı ve yanlış anlamaları gidermek için Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel olduğu ifadesine şu şekilde açıklık getirme ihtiyacı duymuştur: Eğer hikmet sözüyle illet-i gāiyye ve garaz-ı bâis kastediliyorsa bu anlamda Allah'ın hiçbir fiili muallel değildir; hikmetin fiiller ve hükümler üzerine terettüp etmesi kastediliyorsa bu anlamda Allah'ın bütün fiilleri muallelidir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 113, 116; İzmirî, II, 302). Sonuçta Allah'ın eylemlerini amaçla ta'lîl edenler eylemde bulunanı (Allah) önceleyip merkeze alırken yararla ta'lîl edenler daha çok eylemin muhatabını (insan) merkeze almışlardır.

Fıkıh usulcülerinin ta‘lîl problemiyle ilgilenmeleri öncelikle, mevcut hükmün uygulama alanını genişletmede kullanılması düşünülen kıyasın meşruiyetinin temellendirilmesi amacı taşır. Çünkü kıyas işleminin gerçekleştirilebilmesi nasla sabit hükmün illetinin araştırılıp ortaya çıkarılmasını gerektirmektedir. Ta‘lîlin mümkün olduğu, yani şâriin bazı hükümleri illetleri dikkate alarak koyduğu hususu temellendirilmeden illet araştırması yapmak mümkün değildir. Kıyasın fıkıhta meşrû bir yöntem sayılması nasların ta‘lîl edilebileceğinin, nasların ta‘lîl edilebilirliği de Allah'ın fiillerinin bir şekilde ta‘lîl edilebilir olduğunun ortaya konmasına bağlıdır. Bu sebeple aralarında teorik tartışmalar ve bazı ifadelerinde kapalılıklar bulunsa da Sünnî kelâmcı ve usulcülerinin hemen tamamı Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahatlarla muallel olmasını mümkün görmüştür. Allah'ın fiillerinin ta‘lîl edilmesi mümkün görülmeksizin nasların ta‘lîlinden ve kıyasın meşruiyetinden söz etmek karşıt bir durum olurdu. Ancak Allah'ın fiillerinin ta‘lîl edilebilir olduğunun kabulü, zorunlu şekilde bütün nasların ta‘lîle elverişli ve bütün hükümler bakımından kıyasın meşrû sayıldığını kabul etmeyi gerektirmez. Buna göre bazı usulcülerin şâriin hikmet sahibi olduğu noktasından hareketle bütün hükümlerin bir illete dayandığını, ancak bunlardan bir kısmının illetinin kapalı kalmasının onların illetinin bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini ifade etmeleri Allah'ın fiillerinin muallel olduğu genel kabulüyle çelişmez.

Ta‘lîle ve kıyasa açık hükümler genellikle anlamı, konuluş gerekçesi açık, akılla anlaşılabilir olanlar (ma‘kūlü'l-ma‘nâ) ve açık olmayanlar (taabbüd, taabbüdî, taabbüdiyyât) şeklinde nitelendirilir. Taabbüd sözlükte “kulluğa çağırmak, bir kimseyi köle edinmek, kendini bütün varlığıyla ibadete vermek, mükellef kılmak” gibi mânalara gelir. Kural olarak taabbüdî hükümlerin kıyasa açık olmadığı kabul edilmekle birlikte taabbüdîliğin anlamı, alanı, sınırları konusunda görüş ayrılığı bulunduğu gibi taabbüdî hükümlerin bir yönüyle mâkul anlamlı olup olmadığı ve bazı ayrıntıları itibariyle kıyasa elverişli olup olmadığı konusunda ekoller arasında anlayış ve yaklaşım farklılıkları mevcuttur. Meselâ namaz gerek bütünü gerekse ayrıntıları bakımından taabbüd sayılmış ve namazla ilgili hükümlerin ta‘lîle açık olmadığı söylenmiştir. Buna karşılık şahitlik hükmünün aslı itibariyle mâkul anlamlı olduğu, yani şahitliğin zann-ı gālib teşkil etme amacına yönelik bir hüccet sayılmasının akılla anlaşılabildiği, fakat buradan

hareketle ayrıntılarının ta‘lîle elverişli olduğu sonucuna varılmayacağı ifade edilmiştir. Taabbüdî hükümlerde mâkul anlamlı bir yön bulunabildiği gibi tamamen mâkul anlamlı sayılan muâmelât hükümlerinde taabbüdî bir yön olabileceği yaygın biçimde kabul edilmektedir. Yine açık anlamlı olmama özelliği yanında Allah hakları kapsamında yer almasıyla da ilişkili olarak taabbüdî hükümlerin kullar tarafından ıskat edilemeyeceği genel kabul gören bir husustur. Usul eserlerinde kıyasın şartları arasında zikredilen, aslın hükmünün genel kıyas mantığından ayrılıp konulmuş olmaması şartı taabbüdî hükümlerin kıyasa açık sayılmadığının da ifadesidir, zira mâkul anlamlı olmayanlar bu şekilde konulmuş hükümlerdendir.

Kıyası kabul eden fakihler hangi hükümlerin ta‘lîle, dolayısıyla kıyasa elverişli olup olmadığını belirleme ihtiyacı hissetmiş, birinci gruptakiler muallel veya ma‘kūlü’l-ma‘nâ, ikinci gruptakiler taabbüd diye nitelendirilmiştir. İzzeddin b. Abdüsselâm’ın ta‘lîl-taabbüd ayırımında önerdiği kriter, şer‘î hükmün bir maslahatı celp veya bir mefsedeti defettiğinin akıl yoluyla kavranılabilir olmasıdır. Önceki ve sonraki âlimler tarafından yaygın biçimde kabul edilen bu kritere göre bir maslahatı celbettiği veya bir mefsedeti defettiği açık olan hükümler ma‘kūlü’l-ma‘nâ, bir maslahatı celbettiği veya bir mefsedeti defettiği açık olmayan hükümler taabbüd şeklinde adlandırılır (konuya ilişkin diğer bazı değerlendirmeler için bk. İzzeddin b. Abdüsselâm, I, 18).

Ta‘lîli kabul eden usulcü ve fakihler ta‘lîle elverişlilik açısından ibadet ve muâmelât konuları arasında bir ayırım gözetmiş ve birincisinin ilke açısından ta‘lîle kapalı, ikincisinin açık olduğunu, aksi örneklere istisnaî şekilde rastlandığını belirtmiştir. Meselâ Gazzâlî ibadetlerde aslolanın taabbüd, muâmelât konularında aslolanın ta‘lîl olduğunu söylemiştir. Ancak Gazzâlî ve Şâtıbî gibi usulcülerin bu ifadelerinden hareketle onların ta‘lîl konusunda yukarıda anlatılanlardan farklı veya onları uzlaştırıcı yeni bir görüş ileri sürdüklerini düşünmek doğru değildir. Çünkü orada konu nasların ta‘lîl edilebilirliği düzeyinde ele alınırken Gazzâlî’nin ifadesi ta‘lîl edilebilirlik aşamasından sonraki bir düzeye ilişkindir. Nasların ta’lîlini kabul eden usulcüler genellikle ibadet hükümlerinin ta‘lîle kapalı, muâmelât hükümlerinin ise açık olduğunu söyleseler de ibadet hükümlerinin belli oranda mâkul anlam içerebileceğini, muâmelât hükümlerinin de bir tür taabbüd anlamı içerdiğini belirtmişlerdir. Bu konuda İbn Rüşd’ün yaptığı

“ibâdî mâna-maslahî/mâkul mâna” ayırımı dikkat çekicidir. İbn Rüşd duyularla algılanabilen işlere yönelik anlamı maslahî/mâkul, gözle görülür, elle tutulur mâkul bir mâna aranmaksızın sırf nefis tezkiyesine yönelik anlamı ibâdî şeklinde niteler. Ona göre mâkul maslahatların farz ibadetlerin sebepleri olması ve şer‘in bir ibadette her iki anlamı da dikkate alması mümkündür. Meselâ abdestte niyeti şart koşanlar abdesti tıpkı namaz gibi sırf Allah’a yakınlık diye algılarken bazıları mâkul anlamlı (meselâ temizlik mânası taşıyan) bir ibadet olarak değerlendirir ve niyeti şart

koşmadığı gibi su dışında temiz bir sıvı ile de abdest almayı câiz görür. Bu örnek, ta‘lîlin yerine göre bir işlemin saf ibadet olup olmadığını anlama hususunda da kullanıldığını göstermektedir.

Nasların ta‘lîli hususunda başlıca iki yaklaşım bulunmaktadır. Nasların ta‘lîl edilemez olduğunu savunan yaklaşıma göre naslar ve içerdiği hükümler sırf taabbüd diye nitelenir. Bu kullanımda taabbüd Allah’ın mükelleflerden hükümlerin gereğini anlam, amaç ve konuluş gerekçesi üzerinde düşünmeden yerine getirmelerini istemiş olması anlamındadır. Muhatap/kul boyutundan bakıldığında ise taabbüd, hangi anlam veya amaç için konulduğunu irdelemeden hükmün gereğinin yerine getirilmesi, bütün hükümlere sanki birer ibadetmiş gibi yaklaşılması demektir. Kıyası bir nasta yer alan hükmü o nasta sözü edilenler dışına taşımaya yarayan bir araç şeklinde görmeyen âlimlerin bu yaklaşımın savunucuları olduğu söylenebilir. Bunlar başta Şîa, genelde Zâhirîler ve bir kısım Mu‘tezile’dir. İkinci yaklaşıma göre ise nasların ta‘lîli mümkündür. Ta‘lîl kelimesi burada taabbüdün tam karşıtı olarak kullanılmakta ve nasların içerdiği hükümlerin akıl yoluyla kavranılabilir anlamlara dayanmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediği bu yaklaşımın sahipleri kıyası meşrû bir yöntem diye kabul eder. Geniş bir yelpaze oluşturan bu grupta -illetin mahiyeti konusunda aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte-genellikle Sünnî âlimlerle Mu‘tezile’nin çoğunluğu yer alır.

Nasların ta‘lîlini mümkün görenler ta‘lîl edilebilirliğin aslî/ilkesel mi ârızî/istisnaî mi olduğu, ayrıca bunun sınırları ve şartları konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu görüş ayrılıklarının belli ölçüde onların kıyas anlayışlarına ve kıyasla bir şekilde ilişkilendirilen istihsan ve ıstıslah

tartışmalarına yansıdığı görülür. Nasların ta‘lîli hususunda özellikle Hanefî fıkıh usulü literatüründe başlıca dört görüş vardır. İlk defa Debûsî tarafından yapılan ve nasların ta‘lîli konusunda kendi zamanına kadarki yaklaşımları yansıtan bu gruplandırma fazla değişikliğe uğramadan sonraki birçok usulcü tarafından tekrar edilmiştir. Bu görüşler genel hatlarıyla şunlardır: 1. Aslolan nasların ta‘lîl edilmemesi, ancak ta‘lîl edilebilirliği yönünde bir delilin bulunması halinde ta‘lîl edilebilmesidir. Bu yaklaşımın temel gerekçesi şöyle ifade edilebilir: Hükmü gerektiren şey nassın illeti değil sîgasıdır. İllet nassın delâlet ettiği, gösterdiği bir şey de değildir. Ta‘lîl ile birlikte hüküm sîgadan illete intikal etmiş olur. Sîga ile illet arasındaki ilişki hakikatle mecaz arasındaki ilişki gibi olup bir delil bulunmadıkça hakikat bırakılıp mecaza gidilemediği gibi bir delil olmadıkça sîga bırakılıp illete gidilemez. Fakat nas hükmün illetini açıklamışsa bu durumda hükmü illetiyle değil sîgasıyla gerektirmektedir. Ta‘lîli tamamen reddetmeyip bir delilin bulunması şartına bağlayan bu yaklaşım kıyasa hiçbir şekilde kapı aralamayan sırf taabbüd yaklaşımından ayrılmaktadır.

2. Aslolan nasların elverişli bütün vasıflarla ta‘lîl edilebilmesidir. Naslar bir engel bulunmadıkça hükmün kendisine izâfe edilmesine elverişli her vasıfla ta‘lîl edilebilir. Hükmü gerektiren şey (mûcib) nastır, bununla birlikte onun hükmü gerektirmesi o hükmün sâiki olduğu anlamında değil sîgasıyla ortaya çıkarıcısı (muzhir) olduğu anlamındadır, hükmün sâiki ise illettir. Bir başka anlatımla nas asılda hükmü sîgasıyla, fer‘de illet sebebiyle gerektirir; ta‘lîl de hükmü fer‘de ispat etmektir. Bu yaklaşıma göre kıyasın -“Naslar arasında şunda olur şunda olmaz” gibi bir ayırım yapılmaksızın- şer‘î bir hüccet ve meşrû bir yöntem sayıldığı üzerinde icmâ edildiği dikkate alınınca bir engel bulunmadıkça nasların muallel olduğunu kabul etmek gerekir. Leknevî bunları iki uç görüş diye niteler (Fevâtiḥu’r-raḥamût, II, 293-294). Bunların ekol düzeyinde nisbeti mümkün olmayıp bazı usulcülerin bu görüşleri benimsediği söylenebilir. Meselâ birinci görüş genelde Zâhirîlik eğilimi taşıyan, fakat kıyası son derece dar bir çerçeveye indirmekle birlikte büsbütün inkâr etmeyen Kâşânî ve Nehrevânî gibi âlimlere nisbet edilebilir.

3. Ta‘lîlin yapılacağı vasfı diğer vasıflardan ayıran bir delil bulunması halinde aslolan nasların herhangi bir vasıfla ta‘lîl edilebilmesidir. İkinci yaklaşımda bir engel olmadıkça bütün vasıfların ta‘lîle elverişli sayıldığı

baştan kabul edilirken bu yaklaşımda ta‘lîlin bütün vasıflarla değil bir vasıfla gerçekleşeceği ve bu vasfı diğerlerinden ayıran bir delile ihtiyaç bulunduğu öne sürülmektedir. Bunun gerekçesi bazı vasıfların geçişli, bazılarının geçişsiz olması, dolayısıyla her vasıfla ta‘lîlin mümkün görülmesi halinde geçişliliğin hem varlığı hem yokluğu gibi çelişkili bir sonucun ortaya çıkmasıdır. Teftâzânî, sonraki Şâfiîler arasında ta‘lîlin değil taabbüdün asıl olduğu görüşü yaygınlık kazanmakla birlikte Şâfiî'ye bu görüşün nisbet edildiğini belirtir. Şâfiî usulcülerinden Şehâbeddin ez-Zencânî'nin ifadeleri bu tesbitin pek de isabetsiz sayılmadığını gösterir. Zira Zencânî Şâfiî'ye, “Aslolan taabbüddür” şeklinde bir görüş nisbet ettiği gibi arkasından, “Bu hükümlere taalluk eden maslahatlar ise aslen ve maksûden değil zımnen ve tebean hâsıldır” diyerek bu nisbetin nasların ta‘lîlinden ziyade Allah'ın fiillerinin muallel olmadığını belirtme amacı taşıyabileceğini, yani konuyu kelâmî boyutla usûlî boyutu harmanlayarak takdim ettiğini düşündürmektedir. Öte yandan Zencânî'nin ta‘lîlin mi yoksa taabbüdün mü ilke sayıldığı hakkında farklı bir değerlendirmesi vardır. Başta Şâfiî olmak üzere Sünnîler'in çoğunluğuna nisbet edilen, şer‘î anlam ve hükümlerin a‘yânın sıfatı olup olmadığına ilişkin bu değerlendirmeye göre tahâret, necâset, kölelik, mülkiyet, âzatlık ve hürriyet gibi bütün şer‘î anlamlar ve bir yerin temizliği, bir kimsenin hürlüğü veya köleliliği gibi diğer şer‘î hükümler nisbet edildikleri şeylerin (a‘yân) sıfatları değildir; aksine bunlar muallel olmayıp Allah'ın tahakküm ve taabbüd şeklinde ortaya koyduğu hususlardır. Allah'ın kazâsını çevirecek ve hükmünü sorgulayacak kimse yoktur. O yaptığından sorumlu değildir, ancak kullar sorumludur. İnsanın eksik görüşleri ve kusurlu fikirleri bunların hakikatlerine, bunlara ilişkin maslahatlara vâkıf olma noktasına gelemez. Maslahat aslen ve maksuden değil zımnen ve tebean hâsıldır. Zira Allah'ın hükmünde maslahatın bulunması vâcip değildir (Taḫrîcü'l-fürûʿ, s. 38). Debûsî ve onun ardından Abdülazîz el-Buhârî üçüncü görüşün Şâfiî'ye doğrudan nisbetinde tereddüt etmiş, fakat onun bazı kabul ve çözümlerinden hareketle ve ihtiyatlı bir üslûp kullanarak bu görüşün kendisine nisbet edilebileceğini dile getirmiş, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî bu nisbeti tasrih etmiştir. Hanefî usulcülerinden Alâeddin es-Semerkandî ise bu görüşü Şâfiî ile birlikte bazı Hanefîler'e izâfe etmiştir (Taḳvîmü'l-edille, s. 317; Mîzânü'l-uṣûl, II, 897; Keşfü'l-esrâr, III, 432). Şâfiî ekolünün kıyas anlayışı ve ilk dönemlerden itibaren maslahat eksenli düşünüşe kapı aralaması da ta‘lîl konusundaki yaklaşımıyla uyumlu görünmektedir.

Gazzâlî'nin, hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den esinlenerek (el-Burhân, II, 581-584) şeriattaki her hükmü ta'lîl etmenin peşine düşmemek gerektiğine dikkat çektikten sonra hangi nassın ta'lîle elverişli olduğunu anlama hususunda önerdiği şu esnek ve geniş kriter bu tesbiti teyit etmektedir: Muhîl, münasip, düzenli ve şer'î bir aslın iptal etmediği bir anlamın söz konusu olduğu her hüküm muallеldir. Bu şekilde olmayan hususlarda ise -ibadetler ve mukadderât gibi- "kıyâs ma'ne'l-asl" ve

şartlarını taşıması halinde şebeh kıyası uygulanabilir. Yine Şâfiî ekolünde, "Ta'lîl edilmesi mümkün görülen her hükümde kıyas cârîdir" (el-Müstaṣfâ, II, 332) şeklindeki kabule uygun olarak kıyasın hadlere, kefâretlere, miktarları şer'an tayin edilmiş konulara (mukadderât) ve ruhsatlara teşmil edilmesi de bu yaklaşımın bir yansımasıdır. Bu görüşün literatürde usulcülerin geneline nisbet edildiği noktasından hareketle Mâlikî ve Hanbelî usulcülerini de bu görüş altında düşünmek mümkündür (İbn Kudâme, II, 218).

4. Ta'lîlin yapılacağı vasfı diğer vasıflardan ayıran bir delil yanında illeti tesbit edilecek nassın prensipte muallel olduğunu gösteren bir delilin bulunması şartıyla naslarda aslolan ta'lîldir. Bu yaklaşımda üçüncü görüşten farklı olarak ta'lîl ve temyiz işine girişmeden önce ayrıca illeti bulunup çıkarılmak istenen nassın muallel olduğuna dair bir delilin bulunması şart koşulmaktadır. Çünkü bu anlayışa göre naslarda aslolanın ta'lîl olduğunun kabulü ilzam için değil sadece def' için uygundur; diğer bir ifadeyle bu kabul her nassın muallel sayılmasını gerektirmeyeceğinden illeti bulunacak nassın muallel olduğunun ayrıca ispatlanması gerekir. Bir nassın muallel olduğu açıkça nasla belirlenmesinden, nassın fehvasından, nassın hükmüyle istidlâl edilmesi yoluyla ve nassın muallel olduğu konusunda kıyası benimseyenlerin görüş birliği içinde bulunmasından anlaşılabilir (örnekleri için bk. Serahsî, II, 149). Birinci görüşün bazı Hanefî usulcülerine nisbet edildiğine rastlansa da (Merdâvî, VII, 3365) ikinci ve üçüncü görüşlere nazaran daha sıkı olan dördüncü görüşün Hanefîler'e nisbeti daha yaygındır. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Sadrüşşerîa dördüncü görüşün Hanefîler'e ait olduğunu açıkça belirtmektedir (Taḳvîmü'l-edille, s. 317; et-Tavżîḥ, II, 64). Neticede Hanefî ekolünün ta'lîl konusunda diğer Sünnî ekoller içerisinde daha sıkı, katı ve daraltıcı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımın açık bir şekilde yansıdığı konuların başında

Hanefî ekolünde kıyasın geçerlilik şartlarının ve özellikle illeti belirleme işinin sıkı kurallara bağlanması gelmektedir. Tarihsel süreç içerisinde bilhassa geç dönemlerde Hanefî ekolüne mensup âlimler arasından kıyasın dar kalıplarının aşılmasına, maslahat eksenli çıkarıma, yeniden yapılanmaya ve mutlak ictihada vurgu yapan kimselerin çıkmayışı ve diğerlerine göre Hanefî ekolünün daha muhafazakâr söylemlere sahip oluşu, yine Hanefîler'in hadler, kefâretler, mukadderât konusunda kıyasın uygulanamayacağını kabul etmeleri ve asıldaki hükmün illetle değil doğrudan nassın kendisiyle sabit olduğunu ileri sürmeleri onların ta'lîl konusundaki temel yaklaşımlarıyla yakından ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 291; Lisânü'l-ʿArab, "ʿall" md.; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Adnân Ali), Beyrut 2006, s. 317-320; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1398, II, 581-584; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıʿu'l-edille (nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1997, s. 137; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 431-442; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, II, 144-149; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 332; a.mlf., Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 204; a.mlf., el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 385; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 895-898; Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2004, s. 222-232; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 6, 12; İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır, II, 218; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2002, I, 580-595; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Dımaşk 1382/1962, s. 38-46; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 18; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 431-442; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, Şerḥu't-

Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, II, 64-65; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Beyrut, ts., s. 331-332; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, Beyrut 1991, II, 297-310; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 64-65; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 113-116; IV, 301-306; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, et-Taḥbîr şerḥu't-Taḥrîr (nşr. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh), Riyad 1421/2000, VII, 3363-3367; İzmîrî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl, İstanbul 1309, II, 301-303; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, II, 293-295; M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü'l-aḥkâm, Beyrut 1401/1981, s. 97-111.

H. Yunus Apaydın

TA‘LÎM-i EDEBİYYÂT

(تعليم ادبيّات)

Recâizâde Mahmud Ekrem’in (ö. 1914) yeni bir metotla hazırladığı edebiyat bilgi ve teorisi kitabı.

Recâizâde’nin Mektebi Mülkiyye’de verdiği ders notlarından oluşan Ta‘lîm-i Edebiyyât 1860’lı yıllardan itibaren başlayan Batı tesirindeki yeni Türk edebiyatı örnekleri göz önünde bulundurularak kaleme alınmıştır. Başta adı olmak üzere belâgat ve inşâ geleneğinden büyük ölçüde farklılık gösteren eser Arap belâgatının meânî, beyân ve bedî‘ tasnifinin yerine yeni bir sınıflandırmayla dört ana bölümden (fasıl) meydana gelmiştir: 1. “Kuvâyi Zihniyenin Edebiyatta Fiili” başlıklı bu bölümde edebiyatın psikolojiyle ilişkisi ele alınarak edebî eserlerde varlığı kabul edilen fikir, his ve hayal üzerinde durulur. Güzeli çirkinden, iyiyi kötüden ayırma, edebî eserdeki güzelliği kavrama yeteneği “Hüsn-i Tabîat”; güzelliğin, zarafetin, inceliğin ve nüktenin mahiyeti “Zarafet ve Nüktedanlık”; güzel sanatlarda ve edebî eserde güzellik “Sanâyide Güzellik Neden İbarettir?” başlıkları altında incelenir. Aynı bölümdeki “Deha ve Hünerverî” başlığı müellifin sanata nasıl baktığını göstermesi bakımından ayrı bir önem taşır. 2. “Esâlîb” başlığını taşıyan bu bölüm fesahat, meânî, beyân ve bedî‘ alt bölümlerinden meydana gelir. Fesahati üslûbun bir niteliği kabul eden müellif sıhhat-i ifâde ve mutâbakāt-ı elfâz ayırımı ile klasik belâgattaki fesahatin konularını ele alır. Bu bölümün diğer alt başlıkları üslûbun nitelikleri olarak vuzuh, tâbiiyyet, münakkahiyyet, âheng-i selâset ve muvâfakat sırasıyla incelenir. Fransızca armoniyi “âheng-i selâset” diye karşılayan Recâizâde Ekrem üslûbu da üslûb-ı sâde, üslûb-ı müzeyyen ve üslûb-ı âlî şeklinde üçe ayırır; üslûb-ı âlîye bağlı olarak ulviyeti söz konusu eder. Kitabın bu kısmında Emile Lefranc’ın Traité théorique et pratique de littérature adlı eserinin (Paris 1837) “Style et composition” bölümü esas alınmıştır. 3. “Tezyînât-ı Üslûb ve Envâ-ı Mecâz” adlı bu bölümde üslûbu süsleyen unsurlar olarak edebî sanatlar klasik tasniften farklı bir ayırıma tâbi tutulur. Konuya daha çok mecaz noktasından yaklaşan müellif mecazları mecâz-ı tahyîlî ve mecâz-ı teblîgī şeklinde ikiye ayırır. Birinci gruptakiler istiare, istiâre-i

temsîliyye, teşbih, mecâz-ı mürsel, ta‘riz ve kinaye, tevriye, telmih, tezat, mukabele, edeb-i kelâm, teşhis, intak ve müşâkele adları altında ele alınır. Buradaki edeb-i kelâmla teşhis ve intak önceki belâgat kitaplarında görülmez. İlki E. Lefranc'taki "périphrase ou circonculation", diğeri "prosopopée"nin karşılığı olarak kullanılmıştır. Böylece Recâizâde Türk edebiyatında kullanılan, ancak adı konmayan iki sanatı edebiyat bilgilerine kazandırmış olur. Mecâz-ı teblîgī grubunda ise iltifat, terdîd, rücû, aks, tekrîr sanatları yanında ilk defa Ta‘lîm-i Edebiyyât'ta söz konusu edilen istifham, nidâ, kat‘ ve tedrîc sanatlarından bahsedilir. 4. "Sanâyi-i Lafzıyye" başlığını taşıyan bu bölümde îhâm, îhâm-ı tenâsüb, îhâm-ı tezâd, tensîk-i sıfât, iktibas ve tazmin,

tecnîs, iştikak, kalb, secî ve tarsî‘, vasf-ı tahsînî, îcad ve tervîc-i elfâz sanatları ele alınır. Bunlardan vasf-ı tahsînî ile îcad ve tervîc-i elfâz yine ilk defa bu kitapta söz konusu edilmiştir. Bu şema ile Ta‘lîm-i Edebiyyât Batı retoriğini esas alan, aynı zamanda eski belâgat kuralları ile tariflerinden de yararlanılan yeni bir üslûp kitabı özelliği göstermektedir.

Yayımlandıktan sonra büyük ilgiyle karşılanan Ta‘lîm-i Edebiyyât hakkındaki yazılardan bazılarında eser yeni bir bakış açısına sahip olması bakımından takdir edilirken özellikle eski edebiyat mensupları tarafından tenkide uğramıştır. Kitap hakkında yazı yazanlar arasında başta Hacı İbrâhim Efendi ve Ahmed Midhat Efendi olmak üzere Abdülhak Hâmid, Şemseddin Sâmi, Mustafa Reşid, Fâik Reşad, Hikmet ve M. Nûri bulunmaktadır. 1886'da Recâizâde Ekrem ile Muallim Nâci arasında cereyan eden "Zemzeme"-"Demdeme" tartışmasının ardından yeniden gündeme gelen eser hakkında tekrar Hacı İbrâhim Efendi (Rusuhî imzasıyla), Adanalı Hayret, M. Zeki, M. Zîver, Ebüzziyâ M. Tevfik, Ali Râif ve M. Salâhî gibi şahsiyetler yazılar kaleme almıştır. Sadece Hacı İbrâhim Efendi'nin elliden fazla eleştiri yazmış olması eserdeki konuların ne kadar ilgi çektiğini gösterir. Ta‘lîm-i Edebiyyât söz konusu tartışmalarda daha çok bir kısım ifade zaafları, tariflerin yetersizliği, örneklerin isabetsizliği, olumlu örneklerin yeni edebiyattan, tenkit edilen örneklerin eski edebiyattan seçilmiş olması yüzünden eleştirilmiştir. Bu tartışma bir süre sonra eski-yeni tartışması şekline dönüşmüştür. Kitap hakkında o sırada Midilli'de sürgünde bulunan Nâmık Kemal'in kaleme almaya başladığı, ancak vefatı sebebiyle tamamlayamadığı risâle daha sonra Nâmık

Kemal'in Tâlim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi adıyla yayımlanmıştır (nşr. Necmettin Halil Onan, Ankara 1950). Türk edebiyatı tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden Ta'lîm-i Edebiyyât, yeni tarif ve bakış açılarıyla geniş sayılabilecek bir çevrede II. Meşrutiyet'e kadar ilgi görmüştür. Eseri bir ders kitabı olmaktan ziyade edebiyat teorisi alanına getirdiği yeni bakış açısı ve kavramlar bakımından önemli bulan Ahmet Hamdi Tanpınar onun bu tarafı üzerinde ayrıntılı biçimde durur (bk. bibl.).

Basılmadan önce bazı bölümleri Hazîne-i Evrâk'ta neşredilen Ta'lîm-i Edebiyyât'ın ilk baskısı 1879'da litografya usulüyle yapılmış, 1882 ve 1914 yıllarında da basılmıştır. Hakkında çıkan yazılarda yöneltilen eleştiriler dolayısıyla müellifin verdiği cevaplarda eserin gerekli kısımlarının tashih edileceği yolundaki açıklamasına rağmen yeni baskılarda herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Numûne-i Zeyl-i Ta'lîm-i Edebiyyât ile (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 1307, 20 Teşrînievvel 1298/1 Kasım 1882) Kudemâdan Birkaç Şair ise (1305) eserin ikinci kısmı değil zeyli mahiyetindedir. Kâzım Yetiş Ta'lîm-i Edebiyyât'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler başlıklı bir doktora tezi (1981, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 2007, s. 446-447; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996; a.mlf., Belâgattan Retoriğe, İstanbul 2006, s. 12-36; Christopher Ferrard, "The Contribution of Recā'īzāde Maḥmūd Ekrem's Ta'līm-i Edebiyāt to the Development of Ottoman Rhetoric, Part II", Osm.Ar., sy. 6 (1986), s. 139-161; "Talim-i Edebiyat", TDEA, VIII, 216.

Kâzım Yetiş

TÂLİM ve TERBİYE

I. İSLÂM TARİHİNDE TÂLİM ve TERBİYE

II. ÇAĞDAŞ İSLÂM ÜLKELERİNDE TÂLİM ve TERBİYE

İslâm kültüründe genellikle öğretimin karşılığı olarak tâlim, eğitimin karşılığı olarak terbiye kullanılmaktadır. Ayrıca öğrenim için tahsil ve daha çok eğitimi ifade etmek üzere tedrîs, te'dîb, tehzîb, siyaset, tezkiye, irşad gibi kelimelere yer verilmektedir. Sözlükte "bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, bir nesnenin şekli zihinde oluşmak, nesneyi gerçek haliyle bilmek" anlamındaki ilm kökünden türeyen ta'lîm "birine bilgi öğretmek, ders okutmak" demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿalm" md.). Bilgi öğretme işini yapana muallim, bilgi öğrenene müteallim denir. "Korumak, ıslah etmek, gözetmek, yükseltmek" anlamındaki rabv kökünden türeyen terbiye kelimesine "çocuğu veya ekini besleyip büyütmek, geliştirmek" mânası verilir (Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "rbv" md.). Râgıb el-İsfahânî, terbiyeyi "bir şeyi en mükemmel derecesine ulaşıncaya kadar adım adım inşa etmek" şeklinde tanımlar (el-Müfredât, "rbv" md.). Beyzâvî ise "bir şeyi derece derece geliştirerek kemaline ulaştırmak" diye açıklayarak bunun bütün canlılar için söz konusu olduğunu söyler (Envârü't-tenzîl, I, 7). Yetişme ve gelişme bütün canlılarda görülürse de terbiye daha çok insan hakkında kullanılan, onun bedenî, zihnî, ahlâkî gelişmesini ve olgunlaşmasını sağlamayı ifade eden bir terim haline gelmiştir. Bu faaliyetin önemi, ilkeleri, metotları, etkileri ve hedefleri gibi konulardan bahseden disipline de terbiye ilmi veya kısaca terbiye denilmiştir. "Öğrenmek ve ezberlemek" anlamındaki ders kökünden türeyen tedrîs "öğretmek, ders vermek" demektir. Ders veren kimseye müderris, ders okutulan yere medrese adı verilir. Terbiyeden başka eğitim karşılığında kullanılan bir kelime "iyi tutum, incelik, kibarlık" anlamındaki edeb kelimesinin türevi olup "eğitmek, bilgilendirmek" mânası taşıyan te'dîbdir. Cevherî te'dîbi "kişinin eğilim ve davranışlarının bizzat kendi iradesiyle veya dış bir otoritenin etkisiyle kontrol edilip yönlendirilmesi" diye açıklar. Aynı müellif tehzîbi de "arıtmak, ahlâkını güzelleştirmek" şeklinde tarif eder (eṣ-Ṣıḥâḥ, "edb", "hẕb" md.leri). Ayrıca te'dîbi "tâlim", tehzîbi

“temizlemek, saflaştırmak” biçiminde açıklayanlar vardır (Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “edb”, “hẕb” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “edb”, “hẕb” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “edb”, “hẕb” md.leri). Ahlâk eğitimi ve öğretimi için “tehzîbü’l-ahlâk” terkibi kullanılmıştır. Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh, Nasîrüddîn-i Tûsî, Gazzâlî gibi müellifler ahlâk konusundaki kitaplarına veya eserlerinin ahlâka ilişkin bölümlerine bu adı vermiştir. Siyâset kelimesinin “yönetmek, emretmek ve yasaklamak, boyun eğdirmek” gibi mânaları yanında “eğitmek, te’dip etmek” anlamına geldiği de belirtilir (Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “svs” md.; Lisânü’l-ʿArab, “svs” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “svs” md.). Tezkiye ise “temizlemek, ıslah etmek” ve özellikle “nefsi arındırmak, geliştirmek” gibi kısmen terbiyeye yakın anlamlarda kullanılır. “Doğru yolu bulup kararlılıkla benimsemek” mânasındaki rüşd kökünden türeyen irşâd “doğru yolu göstermek” demektir ve daha çok dinî alanlarda yaygın eğitim hizmetleri için kullanılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde ilim kökünden türeyen pek çok kelime bulunmakta, ayrıca tâlim masdarından fiiller “öğretmek”, teallüm masdarından “öğrenmek” anlamında geçmektedir. Bu âyetlere göre Allah, Âdem’in üstünlüğünü meleklere göstermek için ona meleklerin bilmediği isimler öğretmiştir (el-Bakara 2/31). Kur’an’ı Allah tâlim etmiş, insana beyanı O öğretmiştir (er-Rahmân 55/2). İnsana kalemle yazmayı öğreten ve ona bilmediklerini belleten de O’dur (el-Alak 96/4-5). Allah, Îsâ’ya kitabı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i (el-Mâide 5/110), Yûsuf’a olayların

(rüyalar) yorumunu (Yûsuf 12/101), Dâvûd’a zırh yapmayı (el-Enbiyâ 21/80), Muhammed’e kitabı, hikmeti ve daha önce bilmediği şeyleri (en-Nisâ 4/113) öğretmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın gerek peygamberlere gerekse diğer insanlara kitabı, hikmeti ve bilmedikleri şeyleri öğrettiğini bildiren başka âyetler de vardır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿilm” md.). Kur’an’da terbiye kelimesi geçmemekle birlikte “rabv” kökünden türeyen başka kelimeler “arzın kabararak bitkilerin büyümesine elverişli hale gelmesi” (el-Hac 22/5; Fussılet 41/39), “mal artışı” (er-Rûm 30/39), “bereketlendirme” (el-Bakara 2/276), “çoğalma, fazlalık” (en-Nahl 16/92), “güçlü, şiddetli” (el-Hâkka 69/10), “yükselme, kabarma” (er-Raʻd 13/17) gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bazı âyetlerde terbiye masdarından fiiller “himaye etmek, büyütmek” mânasında geçmektedir (el-İsrâ 17/24; eş-Şuarâ 26/18). Hadislerde de benzer kullanımlar görülür. Bunlardan birinde Hz.

Peygamber terbiyeden türeyen bir fiili “arttırmak, çoğaltmak” mânasında kullanmıştır (Buhârî, “Zekât”, 8; Müslim, “Zekât”, 63, 64). Buhârî, İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayetteki “rabbânî” kelimesini açıklarken bunun “öğrenim çağındakileri terbiye eden kişi” demek olduğunu belirtir (Buhârî, “‘ İlim”, 10). Te’dip, tehzip, siyaset ve irşad kelimeleri Kur’an’da yer almamakla birlikte hadislerde ve diğer İslâ-mî kaynaklarda terbiyeye yakın anlamlarda kullanılmıştır. Tezkiye kavramı ise diğer mânaları yanında “nefsi arındırma” anlamında Kur’ân-ı Kerîm’de (en-Nisâ 4/49; en-Necm 53/32; eş-Şems 91/9) ve hadislerde (Müsned, V, 48; Müslim, “Ẕikir”, 73) geçmektedir.

Bütün bu kelimeler içinde özellikle öğretim ve eğitim karşılığı olarak yaygın biçimde kullanılanlar tâlim ve terbiyedir. Öğretim bilgi kazandırma, insanlığın sahip olduğu bilgileri yetişmekte olan nesillere aktarma faaliyetidir. Eğitim ise daha ziyade davranış ve karaktere esas teşkil eden beceri ve değerler kazandırmayla ilgili çalışmaları anlatır. Tâlimden yalnız bilgi kazandırma, bunu hâfızada saklama ve yeri geldiğinde hatırlama anlaşılmaktadır. Terbiye ise insanda mevcut bütün kabiliyetlerin dikkate alınarak bunların geliştirilmesi ve yönlendirilmesidir. Buna göre terbiye kavramı tâlimden daha kapsamlı olup öğretim alanına giren bütün konuları içine almakta ve genellikle tek başına kullanıldığında öğretimi de ifade etmektedir. Öğretim insana eşya ve olaylar hakkında doğru bilgiler kazandırmayı amaçlar. İnsanın öğrenimi gelişip bilgi seviyesi yükseldikçe daha tutarlı davranışlarda bulunması, tutarlı bir kişiliğe kavuşması beklenirse de eğitim yönü dikkate alınmadan yürütülecek bir öğretimle bu hedefe ulaşılamaz. Öğretim sayesinde zekâ ve bilgi gelişirken eğitim iradenin güçlü olmasını, akıl ve irade arasında denge kurulmasını sağlar. Bu sebeple kişilerin öğrenim seviyelerine paralel şekilde ahlâk ve karakter eğitiminin de yapılması gerekir. İslâm kaynaklarındaki ortak anlayışa göre eğitim ve öğretim bütün hayat boyunca devam etmesi gereken bir süreç olup amacı bireyleri ve toplumları gerçek inanca, doğru bilgiye ve erdemli yaşayışa ulaştırmaktır. Bu sebeple eğitimciler her çocuğu ebeveynine, eğitimciye ve topluma emanet edilmiş, korunması ve geliştirilmesi gereken bir varlık olarak görmüştür. İslâm’da çocukların eğitim ve öğretimi için -birçoğu günümüz pedagoji biliminde de önemini koruyan-ilkeler ve kurallar konmuştur. Meselâ zihin ve davranış eğitimine eşit derecede önem verilmesi, eğitimde fırsat eşitliği sağlanması, çocuğun eğitim yaşının

dikkate alınarak zihinsel yeteneğine göre bilgi ve davranış eğitimi verilmesi, çocuğun arsızlaşmasına, dolayısıyla şahsiyetinin aşınmasına yol açacak tutumlardan sakınılması, başarının ödüllendirilmesi, başarısızlık ve yanlışlıkların pedagojik esaslara göre düzeltilmesi, cezalandırmada acele edilmemesi İslâm eğitimi kaynaklarındaki ortak ilke ve yöntemlerden bazılarıdır. Müslüman eğitimciler özellikle hoşgörü, sevgi ve şefkatin eğitimde değişmez ilkeler olarak benimsenmesi, zorunlu olmadığı sürece öğrenciye sert muamele yapılmaması hususunda görüş birliğine varmış, başarısızlığın sürmesi durumunda uyarıdan başlayıp giderek sertleşen bir ceza yöntemi uygulanmasını faydalı görmüştür. İbn Sahnûn, Kābisî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi eğitimci ve düşünürler son çare olarak hafifçe dövmenin eğitimde yararlı olabileceğini düşünürken Mâverdî, İbn Haldûn, Taşköprizâde, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi bazıları dayak cezasına karşı çıkmıştır (Ay, s. 40-63; Bayraktar, sy. 1 [1994], s. 97-107; DİA, I, 335; XII, 140-141).

I. İSLÂM TARİHİNDE TÂLİM ve TERBİYE

İslâm'da tâlim ve terbiyenin amacı inançlı, erdemli, verimli insan yetiştirmektir. Bu ilke zamana ve coğrafî bölgelerle sınırlı değildir. Zira ilk nâzil olan Kur'an âyeti okumayı, öğrenmeyi emretmektedir. Hz. Peygamber'in uygulamaları da hep bu doğrultuda olmuştur. Kitap ve Sünnet'in bu konudaki bağlayıcı hükmünü göz önünde bulunduran müslümanlar daha İslâm'ın ilk yıllarından itibaren eğitim ve öğretime büyük önem vermiştir. Önceleri bu çabalar daha ziyade dinî eğitim ve öğretime yönelikti; zira ibadetlerin uygulanmasında bu bilgiler gerekliydi. Ayrıca namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerini ifa etmek için müslümanlar astronomi, coğrafya, takvim ve sağlık gibi konularda bilgi edinmek zorundaydı. İslâm'da eğitim ve öğretim faaliyetlerinin büyük ölçüde bu ihtiyaçlardan doğduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber Dönemi. İslâm'dan önce Arap yarımadasında basit düzeyde de olsa eğitim faaliyetleri bulunmaktaydı. Araplar arasında geçerli olan bilgiler şiirin yanı sıra daha çok basit gözlem ve tecrübeye dayanan tıp, kıyâfe, ırâfe ve kehanet gibi alanlarla ilgiliydi (Kehhâle, s. 37). Ancak bu bilgiler o günün dünyasında Araplar'ı söz sahibi kılacak tutarlı ve sistemli bilgiler değildi. İslâm'ın zuhuru ile birlikte başta Araplar'ın ve daha sonra

müslüman olan diğer milletlerin önünde geniş ufuklar açılmaya başladı. Bunun en önemli etkenlerinden biri Kur'an'ın müslümanları bitkiler, hayvanlar, tarih, coğrafya ve astronomi gibi alanlarda inceleme ve araştırmaya teşvik etmesidir. Başlangıçta dinî bilgilerin öğretilmesine önem verilmekle birlikte Resûl-i Ekrem'in gayretini sadece ruhanî ve mânevî saha ile sınırlandırmak mümkün değildir. Nitekim kendisi, hastalanan kişileri tedavi olmaları için henüz Müslümanlığı benimsememiş olan Hâris b. Kelede es-Sekafî adlı bir tabibe gönderiyordu (Âmir en-Neccâr, s. 41). Resûlullah, daha bi'setin 4. yılında Mahzûm kabilesinden Erkam'ın evinde müslümanlara Kur'an okuyor, onları dönemin ağır şartları karşısında inanç ve sabır konusunda eğitiyordu. Medine'ye Mus'ab b. Umeyr'i yollayıp oradaki müslümanları İslâm hakkında bilgilendirmişti. Bedir Gazvesi'nde ele geçirilen esirlerin okur yazar olanlarından her birinin Medineli on müslüman çocuğuna okuma yazma öğretmesi karşılığında 4000 dirhem tutarındaki fidyeden muaf tutulması Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretime verdiği önemin açık göstergesidir. Zeyd b. Sâbit bunlardan okuma yazma öğrenen ensar çocuklarından biridir (Kāsım b. Sellâm, s. 308-309; İbn Sa'd, II, 18; M. Memlûh el-Arabî, s. 197). Resûlullah, bir yandan bilenlerin bildiklerini saklamayıp yaymalarını emrederken (meselâ bk. Müsned, I, 241; II, 499; V, 269; Buhârî, "' İlim", 15; İbn Mâce, "Mukaddime", 20, 21, 24) bir yandan da hicretten sonra ihtiyaç duyulan

yörelere öğretmenler gönderiyor, ayrıca yeni müslümanların, bilhassa uzakta oturan kabile mensuplarının Medine bölgesine gelip yerleşmelerini istiyordu. Şüphesiz bunda, putperest kabileler arasındaki müslümanların o çevrede İslâm'ı öğrenip uygulama güçlüğü çekebileceği endişesi yanında Medine'yi İslâmî bir eğitim merkezi haline getirme niyetinin bulunduğu da düşünülebilir. Bu siyaset Mekke'nin fethine kadar devam etti (Hamîdullah, II, 80). Resûl-i Ekrem döneminde cami en önemli eğitim ve öğretim merkeziydi. Hicretin ardından inşa edilen Mescidi Nebevî'de namaz için kullanılan bölümün yanında bir bölümün (Suffe) eğitim ve öğretim faaliyetlerine ayrıldığı bilinmektedir. Bizzat Hz. Peygamber Suffe'de ders vermiş, gerek burada gerekse başka mekânlarda bu faaliyetlere sürekli katılmasından dolayı, "Allah beni muallim olarak gönderdi" demiştir (İbn Mâce, "Mukaddime", 17). Suffe'deki eğitim faaliyetlerine başka öğretmenler de katılıyordu. Ubâde b. Sâmit, Mus'ab b. Umeyr, Ebân b. Saîd ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh bunlardan bazılarıdır. Resûlullah döneminde ihdas

edilen bir eğitim merkezi de “küttâb” denilen ve bir tür sıbyan mektebi olan yerlerdir. Buralarda çocuklara ilk dinî bilgilerle Kur’an eğitimi verilmekteydi. Başlangıçta bazı sakıncalar dolayısıyla camilerde çocuklara ders verilmesi uygun görülmemiştir. Daha sonra küttâblar özel mahaller yanında camilere bitişik yerlerde de faaliyet göstermeye başladı, çok geçmeden camiler de bu hizmete açıldı.

Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler Dönemi. Bu dönemde eğitim ve öğretim faaliyetleri, Hz. Peygamber devrine göre biraz daha gelişmiş olarak yine camiler ve küttâblarda yapılmaktaydı. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde gerek Medine’de gerekse yeni fethedilen bölgelerde inşa edilen camiler aynı zamanda birer eğitim merkezi işlevine sahipti. Hz. Ömer tarafından hazırlanan ve çocuklara Kur’an, yüzme, binicilik ve şiir öğretmeyi amaçlayan program Medine dışındaki yörelerde de uygulandı. Diğer bir programa göre çocuklara yazı, aritmetik ve yüzme yanında aile hayatına dair eğitim verilmekteydi. Bu ilk bilgilerin temelini Kur’ân-ı Kerîm teşkil ediyordu (Kazıcı, Anahatları ile İslâm Eğitim Tarihi, s. 22-23). İlk dört halifeye dinî ve din dışı konularda her şey sorulabiliyordu. Onlar cevap veremedikleri meseleleri diğer sahâbîlerden öğrenirdi. Böylece Hulefâ-yi Râşidîn meclisleri kültürün gelişmesine hizmette birleşiyordu. Emevîler devrinde Şam Emeviyye (Ümeyye) Camii ile Amr b. Âs’ın Fustat’ta (Mısır) 21 (642) yılında yaptırdığı, zamanımıza kadar kendi adıyla anılan cami önemli birer eğitim merkez haline geldi. Bu dönemde ilim, fikir ve sanatın gelişmesinde yabancı kültür ve âdetlerin tesiri görülmeye başlandı; özellikle yeni saray hayatı edebiyat ve sanatın gelişmesinde etkili oldu. Muâviye b. Ebû Süfyân kendi sarayına âlimleri toplar, Arap tarihi ve bilhassa Arap savaşlarıyla yabancı kral ve sultanlar hakkında onlarla sohbet ederdi. Bu gelenek diğer Emevî halifeleri tarafından sürdürüldü. Abdülmelik b. Mervân’ın özellikle şairleri davet ederek bu tür meclisler kurduğu bilinmektedir (Nebrâvî, s. 166). Saraylarda çocukların eğitimi de bu dönemde başladı. Bu eğitimin programı öğrencinin geleceğine ve kendisini bekleyen görevlere uygun biçimde düzenlenmekteydi. Zengin ailelerin konaklarında da bu tür özel eğitim programları uygulanıyordu. İslâm tarihinde saray eğitimi bazı farklı uygulamalarla her dönemde devam etti. Emevî halifeleri çocuklarını dil, belâgat, şiir ve hitabet gibi konularda daha iyi yetişmeleri için bedevîler arasına gönderirdi. Nitekim Muâviye oğlu Yezîd’i bu maksatla bâdiyeye yollamıştı. Eğitim için kararlaştırılmış genel

bir sistem yoktu. Şam bâdiyesi dil öğrenimi için bir medrese durumundaydı. Bu dönemdeki yaygın anlayışa göre kişi dilini hem konuşarak hem yazarak öğrenebilirdi. Bunun yanında atıcılık ve yüzmeyi başaranlar artık kâmil insan sayılırdı (Ahmed Çelebi, s. 93-94; Hitti, Târîḫu'l-ʿArab, s. 317). Velîd b. Abdülmelik, çocukluğunda sıkıntı çekmemesi için çöle gönderilmediğinden konuşma esnasında sık sık dil hatası yapıyordu. Bu yüzden babasının, "Velîd'e olan sevgimizden dolayı onu bâdiyeye göndermeyişimiz bize pahalıya mal oldu" dediği rivayet edilir. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in oğlu Mu'tasım-Billâh da sırf bu maksatla bâdiyeye yollanmıştı (Ahmed Çelebi, s. 94).

Abbâsîler'in Başlangıç Dönemi. İlmî araştırmaların kurumlaştığı, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin geliştiği Abbâsîler devrinde camiler eğitim ve öğretim işlevini sürdürdü. Özellikle dönemin başlangıcından itibaren tercüme faaliyetlerinin hızlanması ve eski çağlara ait ilimlere rağbetin artması üzerine Bağdat'ta Beytülhikme adıyla bir kurum açıldı. Zamanla gelişen bu merkez Halife Me'mûn devrinde büyük bir ilim merkezi haline geldi (DİA, VI, 88-90). İslâm'ın ilk dönemlerinde ders halkaları ve ilmî tartışmalar mescid ve camilerde yapılıyor, bu da bir bakıma camiyi aslî görevi olan ibadetten uzaklaştırıyordu. Bu sebeple bazı camilerin sonraları medreseye dönüştürüldüğü görülmektedir (Ali el-Mellâ, s. 53). Abbâsîler devrinde eğitimle ilgili gelişmelerden biri de kitapçı dükkânları ve kütüphanelerin çoğalmasıdır. Bu dükkânların sahipleri sadece tâcir değil aynı zamanda kültürlü ve bilgili insanlardı; dükkânları öğrenci ve bilginlerin toplandığı yerler durumundaydı. Câhiliye döneminde şiir ve hitabet müsabakalarının yapıldığı Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz gibi panayırlarla bu dönemdeki kitap satış evleri arasında bir bağlantı kurulabilir. Başlangıçta ticarî maksatla açılan kitapçı dük-kânları zamanla kültürlü, zevk sahibi kimselerin ilgisiyle kültür ve ilim alışverişi yapılan merkezler haline geldi. Bazı dükkân sahipleri kitapları istinsah ederek çoğaltıyor, öğrenci, ulemâ ve okuyucuların hizmetine sunuyordu. Nitekim Câhiz'in bazı kitapçı dükkânlarını sabaha kadar kiraladığı, böylece istediği kitapları okuma veya istinsah etme fırsatı bulduğu bilinmektedir. Bu dükkânlar hemen hemen her İslâm ülkesinde bulunuyordu. Makrîzî, Kahire'deki kitap satış merkezinin kuyumcular çarşısı ile Sâlihiye arasında olduğunu ve başlangıçta bu çarşının Amr b. Âs Camii yanında bulunduğunu kaydeder (el-Ḫıṭaṭ, II, 102).

Fâtımîler Dönemi. Eğitim ve öğretimin büyük önem kazandığı Fâtımîler devrinde kurulan ilk eğitim müessesesi Kahire'deki Ezher Camii'dir. Yapımına 359'da (970) başlanıp iki yılda tamamlanan camide İsmâilî fıkhı ve kelâmı okutulmakta, bu mezhebin dinî ve siyasî ilkelerini tanıtmak amacıyla burada sürekli toplantılar yapılmaktaydı. Fâtımîler'in kendi doktrinlerini yayma gayreti asıl 395 (1005) yılında Hâkim-Biemrillâh'ın Kahire'de kurduğu Dârülhikme'de görülmektedir (DİA, VIII, 537-538). Mukattam dağında bir rasathâne inşa ettiren Hâkim-Biemrillâh camilerdeki öğretimin yanında Dârülhikme'nin inşasını başlattı. Oldukça serbest bir eğitimin ve ilmî müzakerelerin yapıldığı Dârülhikme'nin daha küçük örnekleri İskenderiye, Halep, Kudüs, Dımaşk ve Trablusşam'da açıldı. Fakat bu kurumlar daha sonra birer Şiî propagandası merkezi haline dönüştü. Ancak İskenderiye gibi merkezden uzak yerlerde ve Ebû Bekir et-Turtûşî Medresesi'nde görüldüğü üzere Sünnî eğitim veren medreseler de vardı (Abdülganî Mahmûd, s. 37-38). Eyyûbîler'in iktidara gelişiyle birlikte propaganda merkezi olmaktan çıkarıldığı için canlılığını kaybeden ve bir süre ihmale uğrayan Ezher her

şeye rağmen ilmî faaliyetlerin merkezi olmayı sürdürdü. Daha sonra yönetimi ele geçiren Memlükler devrinde Ezher'e vakıf tahsisi ve yeni medreselerin ilâvesiyle buradaki ilmî hayat canlandırıldı ve bu külliye günümüze kadar Sünnî çizgide faaliyetini sürdürdü.

Abbâsî ve Selçuklu Dönemi. Eğitim ve öğretimin bu devirde medreselerde yapılmaya başlanması eğitim tarihi açısından önemli bir gelişmedir. Selçuklular'ın 25 Muharrem 447 (26 Nisan 1055) tarihinde Bağdat'a girmesiyle Ehl-i sünnet Şîa'ya karşı kesin üstünlük sağladı. Selçuklular'ın amacı, sapıklık olarak niteledikleri Şiî-İsmâilî doktrinine karşı Sünnî akîdeyi yerleştirmekti. Bunun için yeni müesseselerin kurulmasına ihtiyaç vardı. X. yüzyılda İstahr, Nîşâbur gibi şehirlerde Sâiğ en-Nîsâbûrî, Ebû Ali el-Hüseynî ve İbn Fûrek gibi âlimlerin ders okuttuğu medreseler açılmıştı. Bunları Kuşeyriyye ve Beyhakıyye medreseleri takip etti (Şeşen, s. 322). Sultan Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk'ün himayesinde açılan Nizâmiye medreselerinin ilki Nîşâbur'daydı. Bu medreselerin en meşhuru yapımına 457'de (1065) başlanıp iki yılda tamamlanan, eğitim ve öğretim kadrosunun vakıflar vasıtasıyla desteklendiği, Alparslan zamanında kurulan Bağdat

Nizâmiye Medresesi'dir. Nizâmülmülk'ün Şâfiî mezhebini yaymaya yönelik öğretimi teşvik etmesine karşılık Sultan Alparslan, Hanefîliği geliştirmek maksadıyla Hanefî medreseleri açtırdı. Bağdat'ta Hanefî fıkhına göre eğitim veren medreseler Meşhedü Ebû Hanîfe, Türkân (Terken) Hatun ve Bâbüttâk medreseleridir. Şâfiî fıkhının okutulduğu medreselerin en önemlileri ise Nizâmiye, Tâciyye ve Kurâh Zafer medreseleridir (M. Hüseyin Şendeb, s. 56-60). Bir müddet sonra bu iki mezhep aynı medresede eğitim vermeye başladı. Nizâmiye medreseleri için kurulan vakıflar bina yapımı, müderris ve talebelere maaş verilmesi, hadis, fıkıh, vaaz ve tasavvufla uğraşanlara infakta bulunulması, imam, müezzin, hademe ve muhtaçlara yardım edilmesi gibi görevler üstlenmişti. III-V. (IX-XI.) yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir'in çeşitli bölgelerinde fıkıh ve hadis öğretimi için otuz kadar medrese inşa edildiyse de (Nâcî Ma'rûf, s. 9) bunlar uzun ömürlü olmadı. Bu sebeple İslâm dünyasında ilk defa medreselerin Nizâmülmülk ve dolayısıyla Selçuklular tarafından açıldığı görüşü yaygınlık kazanmıştır. Gerçekten Nizâmülmülk'ün gayretiyle gelişen medreseler Doğu'da yayılarak uzun süre devam etti. İbn Cübeyr, VI. (XII.) yüzyılda Bağdat'ın doğusunda otuz kadar medrese ve bunlara ait vakıfların bulunduğunu söyler (er-Riḥle, s. 205). Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'ın tesis ettiği çeşitli medreseler arasında en önemlisi 631'de (1234) hizmete açılan Müstansıriyye Medresesi'dir. Süyûtî'nin ifadesine göre Dicle'nin doğusunda kurulan bu medreseden daha güzeli İslâm ülkesinde henüz inşa edilmemişti. Bu medrese vakıflarının çokluğu ve görevlilerin maaşları bakımından da benzersizdi (Zerkeşî, s. 33). Dört mezhebe açık olan Müstansıriyye Medresesi'nde öğretim bölümleri yanında kütüphane, hamamlar, hastahane ve mutfak bulunuyordu. Bu medrese Osmanlılar tarafından da kullanılmıştır (Baltacı, s. 9). Büyük Selçuklular'dan sonra medreseler giderek köylere kadar yayıldı. Nûreddin Mahmud Zengî Dımaşk'ta yedi, Halep'te dört, Hama ve Humus'ta ikişer, Ba'lebek'te bir medrese yaptırdı. Bazı kaynaklarda Nûreddin Zengî döneminde çeşitli merkezlerde tesis edilen medrese sayısı altmış yedi olarak gösterilmektedir (Şeşen, s. 323-324).

Endülüs. Eğitim ve öğretimde dile ve edebiyata önem verilen Endülüs Emevîleri devrinde çeşitli öğretim kurumları açıldı. Halife II. Hakem Kurtuba'da ücretsiz eğitim verilen yirmi yedi mektep tesis etti (Hitti, İslâm Tarihi, III, 839). III. Abdurrahman tarafından yaptırılan Kurtuba Medresesi

o dönemin öğretim kurumları arasında seçkin bir yere sahipti. Ezher'den ve Bağdat Nizâmiye Medresesi'nden önce oluşturulan bu medresede İspanya'nın yanında Avrupa'nın diğer ülkelerinden, Afrika ve Asya'dan gelen birçok müslüman ve gayri müslim talebe öğrenim görüyordu. Kurtuba'da çok zengin bir kütüphane kurulmuştu. Halife Hakem'in İskenderiye, Dımaşk ve Bağdat'a gönderdiği kişiler kitapçı dükkânlarını dolaşıp kitap satın alır veya istinsah ettirirdi. Böylece kütüphanede toplanan eser sayısının 400.000'i bulduğu rivayet edilir. Bu devirde Endülüs'te kültür seviyesi oldukça yüksekti. Dozy'ye göre o sırada hıristiyan Avrupa'da çoğunluğu kilise mensubu pek az kimse bazı bilgi kırıntılarına sahipken Endülüs'te hemen herkes okuma yazma biliyordu (a.g.e., III, 841). Gerek Mağrib gerekse

Endülüs'teki devletler sonraki dönemlerde de bu ilmî geleneğin devamı için gayret sarfetmiş ve yeni medreseler açmıştır (Hasan Ali Hasan, s. 400-401; M. Îsâ el-Harîrî, s. 349-350).

Eyyûbîler Dönemi. Selâhaddîn-i Eyyûbî vezir olduğunda (564/1168) Şiî mezhebine karşı Sünnî akîdeyi desteklemeye başladı, bu amaçla medrese inşasına önem verdi. Muharrem 566'da (Eylül 1170) Amr b. Âs Camii yakınında Şâfiîler için Nâsıriyye Medresesi'ni açtı, burası için bir vakıf kurdu. Aynı bölgede Mâlikîler için Kamhiyye Medresesi'ni inşa ettirdi. Makrîzî'nin ifadesine göre bu medreselerin kurulması Fâtımî Devleti'ne indirilen en büyük darbe oldu (el-Ḫıṭaṭ, II, 363-364; Abdülganî Mahmûd, s. 67-68). Nizâmülmülk'ten sonra medrese açma konusunda en çok ün yapan Selâhaddîn-i Eyyûbî ile halefleri Mısır, Dımaşk ve Kudüs'te on yedi medrese yaptırdılar. Hükümdarları örnek alan diğer devlet erkânı ve zenginler de kırk üç medrese inşa ettirdi. Bu faaliyetler İslâm dünyasının farklı bölgelerinden âlimlerin Mısır'a akın etmesini sağladı (Abdülganî Mahmûd, s. 87).

Memlükler Dönemi. Eyyûbî Devleti'nin yerine kurulan Memlükler çok sayıda medreseye sahipti. Medreseler için vakıflar tesis eden Memlükler hoca ve talebelere dolgun ücret ödeyerek ilim ve kültürün gelişmesine önemli katkıda bulundu. Bu dönemde genel öğretim veren medreselerin yanında dârü'l-hadîs, dârü'l-Kur'ân gibi ihtisas medreseleri de bulunuyordu (Yiğit, s. 245). Makrîzî, dinî ilimlerin okutulduğu medreselerin pek çoğunda

yetim ve yoksul çocuklar için yatılı mekteplerin bulunduğunu söyler (el-Ḫıṭaṭ, II, 378-379). Medreselerin geniş ölçüde devlet eliyle kurulup teşkilâtlandırılması ve vakıflar aracılığıyla öğretimin desteklenmesinden sonra ilmî gelişmelerin büyük bir hız kazandığı görülür. Nizâmiye medreseleriyle diğer bazı önemli medreselerde İslâmî ilimlerin yanında matematik, astronomi, tıp ve felsefe de okutuluyordu (Turan, s. 258-259). Bu medreselerde Abdülkerim el-Kuşeyrî gibi sûfîler; Ebû İshak eş-Şîrâzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi fakih ve kelâmcılar; Muhammed b. Selâme er-Ruhâvî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Müferric es-Sirmânî gibi mimar ve mühendisler; Ömer Hayyâm, Ebû Muzaffer el-İsferâyînî gibi astronom ve matematikçilerle Gazzâlî gibi çok yönlü âlimler yetişti. İslâm toplumunda başarılı bir model oluşturan Nizâmiye medreselerinin benzerleri Anadolu Selçukluları ile Beylikler döneminde de kuruldu. Bu medreselerin en eskisi Konya'da II. Kılıcarslan zamanında (1156-1192) yaptırılan Şemseddin Ebû Saîd Altunaba Medresesi'dir. Yine Konya'da Şerif Mesud, Sırçalı, Karatay medreseleri, Sivas ve Tokat'ta Gökmedrese, Kırşehir'de Caca Bey, Malatya'da Ulucami, Afyon'da Kale, Antalya'da İmaret, Aksaray'da Zinciriye, Urfa'da Ulucami, Mardin'de Sultan Îsâ, Ermenek'te Emîr Mûsâ medreseleri bu dönemde inşa edilen eğitim kurumlarından bazılarıdır. Osmanlı öncesi medreselerinde öğretim yöntemi pek ayrıntılı değildir. Başlangıçta eğitim ve öğretim daha çok ezberciliğe dayanırken zamanla bu sistem yerini yazmaya ve not almaya bıraktı. Dersler genellikle sabah namazından hemen sonra başlardı. Eğitim sisteminde daha ziyade soru-cevap şeklinde bir metot uygulanıyordu. Bu metodun uygulanmasında, eğitim ve öğretimin verimli olmasında muîdlerin büyük payı vardı (Abdülganî Mahmûd, s. 272).

Osmanlı Dönemi. Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfına büyük değer verildiği için İran, Horasan, Dağıstan, Hindistan, Buhara, Halep, Şam, Mısır ve Karaman'dan birçok âlim İstanbul'a akın etmiş (Tayyarzâde Atâ Bey, I, 213) ve şehir giderek İslâm dünyasının önemli bir ilim merkezi haline gelmişti. Osmanlılar da medresedeki eğitim ve öğretim faaliyetlerini vakıflar aracılığıyla devam ettirdi. İlk devir Osmanlı ilim hayatına dair bilgi veren D'Ohsson'a göre bu faaliyetler daha Osman Gazi döneminde başladı (Bilge, s. 6). İlk bir buçuk asır içinde yapılan medreselerin en önemlileri İznik, Bursa ve Edirne'de bulunuyordu. Orta ve yüksek öğretim veren Osmanlı medreselerinin ilki Orhan Gazi tarafından 731'de (1331) İznik'te

açıldı. Bu medrese için vakıflar tesis edildi. Geliri medreseye, müderrislere ve talebeye ayrılan vakıf köyler her türlü vergiden muaftı. İznik bir ilim merkezi olarak önemini XV. yüzyılda da korudu ve şehre “âlimler yurdu” sıfatı verildi. Bursa’nın fethinden sonra şehirde çeşitli medreseler kuruldu. Sınırları yavaş yavaş genişleyen Osmanlı Beyliği’nde pek çok devlet adamı medrese, cami, imaret gibi hayır kurumları açmaya başladı. Edirne’nin devlet merkezi olmasıyla burada da medreseler açıldı. Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul’u fethinin hemen ardından Sahn-ı Semân medreselerini tesis etmesi ve bunlar için vakıflar kurmasından sonra tam bir ilim merkezi haline gelen şehirde başta hükümdarlar olmak üzere sultan hanımlar, vezirler, ilim adamları ve bazı saray mensupları tarafından pek çok medrese inşa edildi. Fetihten XIX. yüzyıla kadar İstanbul’da kurulan medrese sayısının 500’ü aştığı belirtilir (Kütükoğlu, 1869’da Faal İstanbul Medreseleri, s. 5-6). Osmanlı medreselerinde dinî ilimlerin yanında mantık, belâgat, lugat, nahiv, matematik, astronomi, felsefe, tarih ve coğrafya gibi ilimler de okutuluyordu. İstanbul’da Sahn-ı Semân ve tetimmeleri yapıldıktan sonra

Osmanlı Devleti sınırları içindeki diğer medreseler yeni bir düzenlemeye tâbi tutuldu. Bazı vakfiye, kanunnâme ve biyografilerden anlaşıldığına göre medreseler hâşiye-i Tecrîd, miftâh, kırklı, ellili, Sahn-ı Semân ve altmışlı şeklinde derecelenirdi. Bir öğrenci “muhtasarât” denilen dersleri gördükten sonra Hâşiye-i Tecrîd Medresesi’ne devam eder, orada başarılı olursa müderristen bir belge almak suretiyle bir üst derecedeki Miftah Medresesi’ne girer ve en üst medreseye kadar çıkabilirdi (Cevdet, I, 309). Osmanlı Devleti’nde kuruluştan itibaren titizlikle üzerinde durulan eğitim sistemi sonraları bozulmaya yüz tuttu (ayrıca bk. MEDRESE).

Osmanlılar’da Batı ile kültürel temasların gelişmeye başladığı XVIII. yüzyıl ortalarına doğru eğitim ve öğretimde yenilik arayışına girişildiğine dair işaretler görülmektedir. 1734’te Üsküdar Toptaşı’nda Hendesehâne adıyla ilk askerî mektep açıldı, bunu diğer tesislerin açılışı takip etti. 1775’te Kasımpaşa’da kurulan Hendesehâne, 1795’te Hasköy’deki özel binasında başlatılan Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, Bâbıâli memurlarına Fransızca öğretmek amacıyla 1821’de açılan Tercüme Odası bunlardan bazılarıdır. 1824 yılında ilköğretim zorunlu hale getirildi ve erkek çocukların bu öğrenimi görmeden işe alınmasını yasaklayan bir ferman

yayımlandı. 1826'da yine erkek çocukların sıbyan mekteplerinde öğrenimlerini tamamlamadan işe verilmesini yasaklayan bir ferman çıkarıldı. 14 Ekim 1826'da sıbyan mekteplerinin idaresini üstlenmek için Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti kuruldu. 14 Mart 1827'de askerî tabip yetiştirmek üzere tesis edilen Tıbhâne-i Âmire, II. Mahmud tarafından hizmete açıldı. 1834'te Maçka Kışlası'nda Mektebi Harbiyye öğretime başladı. Sınıf-ı evvel sayılan sıbyan mekteplerinin ardından 1839'dan itibaren sınıf-ı sânî kabul edilen rüşdiye mektepleri açıldı. 1845'te kurulan Muvakkat Meclisi Maârif'in kararıyla Osmanlı Devleti'nde öğretim kurumlarının sıbyan ve rüşdiye mektepleriyle dârülfunun olmak üzere üç kademe halinde teşkilâtlandırılması planlandı (21 Temmuz 1846). Bu tarihten günümüze kadar eğitim kurumlarında isim ve süre değişiklikleri olduysa da ilk, orta ve yüksek öğretim şeklindeki bu yapı korundu. 1847'de Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti'nin ihdasından sonra 1848'de Dârülmuallimîn-i Rüşdî açıldı; 1853'te İstanbul dışındaki yirmi beş merkezde rüşdiye mektepleri hizmete sokuldu. Şer'iyye mahkemelerine hâkim yetiştirmek için medrese öğrencilerinin sınavla girebildiği, meşihata bağlı iki yıl süreli Muallimhâne-i Nüvvâb 1854'te öğretime başladı. 1857'de Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti yerine Maârif-i Umûmiyye Nezâreti kuruldu. Üç yıl sonra Mektebi Mülkiyye ve 1858'de kızlara mahsus ilk rüşdiye açıldı. Bunu, halkın katılabildiği konferanslar şeklinde ders vermek üzere kısa ömürlü ilk dârülfünunun ve Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye tarafından ilk halk dershanelerinin açılması izledi.

1 Eylül 1869'da yayımlanan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi ile maarif işleri bir bütün halinde ele alındı. Aynı yıl Haydarpaşa'da Tatbîkāt-ı Tıbbiyye-i Askeriyye mektebi, bir yıl sonra Dârülfünûn-ı Osmânî öğrenime başladı. 1874'te bir düzenlemeyle eğitimin ilk ve orta kademesi sıbyan mektebi, rüşdiye ve idâdî adıyla üç kısımda teşkilâtlandırıldı; 1881'de sıbyan mektepleri ibtidâî mektebi haline getirildi. Ertesi yıl her vilâyette birer maarif meclisinin kurulması ve buralara maarif müdürlerinin tayini uygulaması başlatıldı. 1882'de Arabistan, Arnavutluk ve doğu vilâyetlerindeki aşiret ileri gelenlerinin çocuklarının İstanbul'da öğrenim gördükten sonra memleketlerine öğretmen, subay ve kaymakam olarak gönderilmesi amacıyla yatılı Aşiret Mektebi Hümâyunu tesis edildi. Daha önce kapatılan dârülfünun 1 Eylül 1900 tarihinde Dârülfünûn-ı Şâhâne ismiyle tekrar açıldı. Bu kurum 1908'den sonra İstanbul Dârülfünunu adını

alarak 1933 yılına kadar devam etti. Yine 1908'den sonra İstanbul'da ve bazı vilâyetlerdeki idâdîler Galatasaray ve Dârüşşafaka'ya denk okullar haline getirilerek bunlara sultânî (lise) ismi verildi. Bu isim ilk defa Galatasarayı Mektebi Sultânîsi için kullanıldı. Medreselere yönelik ıslahat çalışmalarının en kapsamlısı Sultan Mehmed Reşad devrinde gerçekleştirilmiş olup dört yıl süren bu çalışmalar neticesinde yeni bir sistemin uygulanmasına başlandı. Buna göre İstanbul'daki bütün medreseler tek isim altında toplanacak, talebeler ortak usul ve esaslara göre yetiştirilecekti. Hilâfet merkezinde bulunmalarından dolayı bunlara Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi adı verildi (nizamnâmesi için bk. Kütükoğlu, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi, s. 3-4). Yaklaşık 150 yıl önce başlayan ve giderek genişleyen eğitimde çağdaşlaşma faaliyetleri Cumhuriyet devrinde daha da yoğunlaştı (ayrıca bk. MEDRESE; MEKTEP; TÜRKİYE).

Literatür. İslâm düşünce tarihi boyunca yazılan eserlerde ilmin önemi, eğitim ve öğretim metotları, anne-baba-çocuk, öğretmen-öğrenci, devlet-halk ilişkilerinin sosyal, psikolojik, hukukî ve ahlâkî temelleri, eğitime ilişkin yönleri gibi konular araştırılmış, bu alanlarda çalışmalar yapılmış ve müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu literatür içerisinde eğitim nazariyesi niteliğinde eserler de bulunmakta olup en çok ilgi görenlerinden bazıları şunlardır: 1. İbn Sahnûn, Âdâbü'l-muʿallimîn. Eğitim ve öğretim alanında ilk kitaplardan olan eser sonraki çalışmalara kaynak olmuştur. Kitapta başlıca öğretim konuları okuma yazma, Kur'an, gramer ve şiir, Arap tarihi, hitabet, aritmetik, edebiyat, abdest ve namaz meseleleri olarak gösterilmiştir (Dağ - Öymen, s. 14). Eser M. Faruk Bayraktar tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Eğitim ve Öğretim Esasları, İstanbul 1996). 2. Câhiz, Risâletü'l-muʿallimîn, el-Beyân ve't-tebyîn. Bunların dışında Câhiz'e nisbet edilen et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk'teki eğitim öğretim ilkelerine ve uygulamalarına dair bilgiler İslâm eğitim tarihi bakımından önemlidir. 3. Fârâbî, Fuṣûlü'l-medenî,

et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Taḥṣîlü's-saʿâde. Bu eserlerinde eğitim ilkeleri ve yöntemleri hakkında önemli görüşler ortaya koyan müellif Taḥṣîlü's-saʿâde'de öğretim (tâlim) ve eğitimin (te'dip) farklı olduğunu belirtir. Buna göre öğretim teorik erdemleri, eğitim ahlâkî erdemleri ve uygulamalı meslekleri gerçekleştirme çabasıdır.

Öğretim genellikle ikna yöntemine dayandığından yalnızca sözlü olarak yürütülür; eğitim ise bazı davranışlara yönelik alışkanlık ve melekeleri geliştirmeyi amaçladığı için hem sözlü hem de uygulamalı yapılır (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 78-80). 4. Ḳābisî, er-Risâletü'l-mufaṣṣıla li-aḥvâli'l-müteʿallimîn ve aḥkâmi'l-muʿallimîn ve'l-müteʿallimîn. Kābisî'nin büyük ölçüde İbn Sahnûn'un Âdâbü'l-muʿallimîn'inden yararlandığı eserde bilhassa öğretmenin öğrenci ile olan münasebetleri, kızlarla erkekler arasındaki öğretim farkı gibi konularla ilgili sorulara cevaplar verilmiştir. Eseri Süleyman Ateş ve H. Raşit Öymen Türkçe'ye çevirmiştir (İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale, Ankara 1966). Abdullah el-Emîn Na'mî, kitap üzerinde el-Menâhic ve'ṭ-ṭuruḳu't-taʿlîmiyye ʿinde'l-Ḳābisî ve İbn Ḫaldûn adıyla bir çalışma yapmıştır (baskı yeri yok, Merkezü cihâdi'l-Lîbiyyîn 1984). 5. İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ. Müellif bu önemli eserinde eğitim konularına da yer vermiştir. Meselâ çocuklardaki zararlı eğilimlerin ıslahı için eğitimin şart olduğunu ve zihinsel çabaların güçlüklerine katlanmalarını sağlamak için fikrî erdemlere ilgi uyandıracak şekilde eğitilmeleri gerektiğini belirtmektedir (Tehẕîbü'l-aḫlâk, s. 59-61). 6. Gazzâlî, Eyyühe'l-veled, Mîzânü'l-ʿamel, Kimyâ-yı Saʿâdet. Bu eserler eğitim ve öğretim bakımından da önemlidir. Ancak Gazzâlî'nin konuya dair en önemli görüşleri İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in "Kitâbü'l-ʿİlm" başlıklı ilk bölümünde yer alır. Esasen kitabın tamamı bir eğitim felsefesi ve metodolojisi içermekte olup İslâm dünyasında yüzyıllar boyunca derin etkiler bırakmıştır. 7. Burhâneddin ez-Zernûcî, Taʿlîmü'l-müteʿallim. Bu alanın en tanınmış kaynaklarındandır (Levend, s. 93). Ahmed Hulûsi Efendi tarafından eser üzerine bir şerh yazılmıştır (İstanbul 1306). Mehmet S. Hatipoğlu eserin bir özetini yayımlamış (Eğitim Hareketleri Dergisi, IX/107-108 [1963], s. 25-30), Yunus Vehbi Yavuz da kitabı Türkçe'ye çevirip şerhetmiştir (et-Ta'lîmü'l-müte'allim/İslâm'da Hoca Öğrenci Münasebetleri, İstanbul 1980, 2006). Hayati Tetik eser hakkında yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 8. Bedreddin İbn Cemâa, Teẕkiretü's-sâmiʿ ve'l-mütekellim fî edebi'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim. Eserde birçok eğitim meselesinin yanında öğrenci-öğretmen ilişkileri, ders halkaları, öğrencilik yaşı, kütüphanelerden faydalanma usulleri gibi konularda önemli bilgiler yer almaktadır (DİA, XIX, 391). Döneminin eğitim ve öğretim anlayışını yansıtması bakımından önemli bir kaynak olan eser Muhammed Şevki Aydın tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İslâm Geleneğinde Öğretmen-Öğrenci: Eğitim-Öğretim Âdâbı,

İstanbul 1998). 9. İbn Haldûn, Muḳaddime. Müellif bu eserinde öğretim meselelerine bir bölüm ayırmış, döneminde öğretimin konusu olan dinî ve din dışı ilimlere geniş yer vermiştir. İbn Haldûn'un İslâm ülkelerinde uygulanan öğretim metotları, öğretimde hangi konulara öncelik verilmesi gerektiği, kendi döneminde Kuzey Afrika ve Endülüs'te eğitimin gerilemesi ve bunun sonuçları hakkında verdiği bilgiler oldukça önemlidir. 10. Zeynüddin b. Ali b. Ahmed el-Âmilî, Münyetü'l-mürîd fî edebi'l-müfîd ve'l-müstefîd. Kitapta bilginin önemi, fetva ve münazara âdâbı, kitap yazımı, ilimlerin taksimi, eğitim ve öğretimin yöntemleri, amacı, öğretmen ve öğrencinin görevleri gibi konular geniş biçimde işlenmiştir. 11. Minhâcü'l-müteʿallim. Müellifi bilinmeyen bu eserde talebelere zekâ testleri uygulanması ve zekâ derecelerine göre sınıflara ayrılması konusunda ilgi çekici görüşler yer alır (Ahmed Çelebi, s. 21).

İslâm âleminde yazılmış diğer birçok eserde eğitim konuları da işlenmiştir. Bazı seyyahların gördükleri yerlerin medreseleri, mektepleri, çeşitli vakıflar gibi öğretim kurumları hakkında verdiği bilgiler eğitim ve öğretim tarihine ışık tutmaktadır. Bunlardan Ya'kūbî'nin Kitâbü'l-Büldân, İbnü'l-Fakīh'in Kitâbü'l-Büldân, Makdisî'nin Aḥsenü't-teḳāsîm, İbn Havkal'in el-Mesâlik ve'l-memâlik, İbn Cübeyr'in er-Riḥle, Yâkūt'un Muʿcemü'l-büldân, İbn Battûta'nın Tuḥfetü'n-nüẓẓâr fî ġarâʾibi'l-emṣâr ve ʿacâʾibi'l-esfâr adlı kitapları sayılabilir. İbn Battûta'nın Osmanlılar'ın ilk devirlerindeki medreseleri hakkında verdiği bilgiler önemlidir. Biyografik eserlerde de eğitim tarihiyle ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî, İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist, Kemâleddin el-Enbârî'nin Nüzhetü'l-elibbâ fî ṭabaḳāti'l-üdebâʾ, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân, İbnü'l-Kıftî'nin İḫbârü'l-ʿulemâʾ bi-aḫbâri'l-ḥükemâʾ, Tâceddin es-Sübkî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb, Süyûtî'nin Aḫbârü'n-nisâʾ isimli kitaplarında önemli eğitimcilerin tanıtılması yanında edebiyat mahfilleri, kız çocuklarının eğitimi, mescidlerde öğretim, müderrislerin kıyafetleri, ilim için yapılan seyahatler, talebelerin yaşayışı vb. konularda mâlûmat

yer alır. Hisbe kitaplarında müderrislerin kontrol görevinden bahseden bölümler açılmış, çocukları cezalandırma konusu tartışılmıştır. Bu eserlere genel tarih ve edebiyat kitaplarını da eklemek gerekir. Nizâmülmülk Siyâsetnâme'de hükümdarın neleri yapması ve nelerden kaçınması

gerektiğini açıklarken ilme, ilim adamlarına ve öğretime önem verilmesi konusunu örneklerle açıklar. Amasyalı Hüseyin oğlu Ali, Tarîku'l-edeb (Tâcü'l-edeb) adlı kitabında davranış ve ahlâk eğitimine ağırlık vermiştir. Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyye'siyle kardeşi Ahmed'in Envârü'l-âşıkīn'i birer yaygın eğitim kitabı olarak yüzyıllar boyunca büyük ilgi görmüş ve her ortamda okunmuştur. Kınalızâde Ali'nin Ahlâk-ı Alâî adlı kitabının da Türk eğitim tarihinde önemli bir yeri vardır. Koçi Bey'in IV. Murad'a lâyiha olarak sunduğu Risâle'sinde eğitim konusundaki görüş ve önerileri yer alır. Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'undaki ilgili bölümler yanında özellikle Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak adlı kitabı medreselerin bozulma sebepleri ve öğretim metotlarındaki yanlışların ortaya konulması bakımından dikkat çekicidir. Nâbî'nin oğluna nasihat vermek için yazdığı Hayriyye'sinde çocuk eğitimi, çocuğa hangi bilgilerin nasıl kazandırılması gerektiği konularında ilgi çekici görüşler vardır. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Mârifetnâ-me adlı eserinin çeşitli bölümleriyle Tertîbü'l-ulûm adlı eserinde eğitim ve öğretime dair bilgiler verir.

Modern dönemde eğitim ve öğretime dair pek çok eser yazılmış olup bazıları şunlardır: Ziya Gökalp, "Millî Terbiye" (Makaleler V, haz. Rıza Kardaş, Ankara 1981); Selim Sâbit Efendi, Rehnümâ-yı Muallimîn (DİA, XXXVI, 429); Mûsâ Kâzım, Hükemâ-yı Cihân: Tâlim ve Terbiye Tarihi (İstanbul 1327); M. Sâtı‘ el-Husrî, Fenn-i Terbiye (İstanbul 1327); İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Tâlim ve Terbiyede İnkılâp (İstanbul 1328, 1927); Terbiye ve İman (İstanbul 1330); Osman Nuri Ergin, Türkiye Maarif Tarihi (İstanbul 1977); Osman Keskioğlu, İslâm'da Eğitim ve Öğretim (Ankara 1985); Murtazâ Mutahharî, Taʿlîm ve Terbiyet der İslâm (Tahran 1373 hş.); Muhammed Abdülhamîd Îsâ, Târîḫu't-taʿlîm fi'l-Endelüs (Kahire 1982); Sa‘d Mersî Ahmed Sa‘d İsmâil Ali, Târîḫu't-terbiye ve't-taʿlîm (Kahire 1983); İbrâhim Nushî, Târîḫu't-terbiye ve't-taʿlîm fî Mıṣr (Kahire 1975); Muhammed Nâsır, el-Fikrü't-terbevî el-ʿArabî el-İslâmî (Küveyt 1977); Abdullah Nâsıh Ulvân, Terbiyetü'l-evlâd fi'l-İslâm (Halep-Beyrut 1401/1981); Muhammed Selâhaddin Ali Mücâvir, Tedrîsü't-terbiyeti'l-İslâmiyye: Üsüsühû ve taṭbîḳātühü't-terbeviyye (Küveyt, ts. [Dârü'l-kalem]); İbrâhim Ali Akiş, et-Terbiye ve't-taʿlîm fi'l-Endelüs (Amman 1986); Muhammed Kanber, Dirâsât türâs̱iyye fi't-terbiyeti'l-İslâmiyye (Duha [Katar] 1407/1987); Abdülemîr Şemseddin, el-Felsefetü't-terbeviyye ʿinde İḫvâni'ṣ-Ṣafâ min ḫilâli Resâʾilihim (Beyrut 1988); Ali Şerîatî, Uṣûl

ve Felsefe-i Taʿlîm ve Terbiyet (Tahran 1374); Abdülcebbâr Rifâî, et-Terbiye ve’t-taʿlîm fi’l-İslâm (Kum 1375 hş.); M. Faruk Bayraktar, İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri (İstanbul 1989); Ali Halîl Mustafa, Ḳırâʾe terbeviyye fî fikri Ebi’l-Ḥasan el-Baṣrî el-Mâverdî (Cidde-Mansûre 1990); Ebḥâs̱ü müʾtemeri’l-menâhici’t-terbeviyye ve’t-taʿlîmiyye fî ẓılli’l-felsefeti’l-İslâmiyye (Kahire 1414/1994); Hasan Bezûn, el-Maʿrife ʿinde’l-Ġazzâlî: en-Naẓariyyetü’t-terbeviyye et-taʿlîmiyye (Beyrut 1997); Halis Ayhan, Türkiye’de Din Eğitimi (İstanbul 1999); Ahmed Muhammed Nurseyf, Min edebi’l-muḥaddis̱în fi’t-terbiye ve’t-taʿlîm (Dübey [Dubâi], 1423/2002), Türkî Râbih, eş-Şeyẖ ʿAbdülḥamîd b. Bâdis: Felsefetühû ve cühûdühû fi’t-terbiye ve’t-taʿ-lîm (Cezayir, ts.).

BİBLİYOGRAYFA :

Müsned, I, 241; II, 499; V, 48, 269; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1388/1968, s. 308-309; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1957, II, 18; Fârâbî, Taḥṣîlü’s-saʿâde (nşr. Ca‘fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 78-80; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aẖlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 59-61; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964, s. 205; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1314, I, 7; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 139-140; Zerkeşî, İʿlâmü’s-sâcid bi-aḥkâmi’l-mesâcid (nşr. Ebü’l-Vefâ Mustafa el-Merâġī), Kahire 1403/1982, s. 33; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 429-434; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 102, 363-364, 378-379; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 42; Koçi Bey, Risâle (haz. Zuhuri Danışman), İstanbul 1972, s. 24-31; Kâtib Çelebi, Mîzânü’l-hak: İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü (s. nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 29-31; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, I, 213; Cevdet, Târih, I, 109; J. Dewey, Türkiye Maarifi Hakkında Rapor, İstanbul 1939, tür.yer.; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, s. 130-156; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 1, 7-8; Bedi Ziya Egemen, Terbiye İlminin Problemleri: Terbiye Felsefesi, Ankara 1965, s. 13-14; Adam Mez, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut 1967, I, 324; Hasan Ali Koçer, Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Problemi, Ankara 1967, s. 139-148; a.mlf., Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, Ankara 1991, tür.yer.; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), II, 80; Fehmi Yavuz, Din Eğitimi ve Toplumumuz, Ankara 1969, s. 54; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve

Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 258-259; Osman Nuri Ergin, Türk Maarif Tarihi, İstanbul 1971, s. 1343-1351; Ali Mazaherî, Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları (trc. Bahriye Üçok), İstanbul 1972, s. 162-163; Nâcî Ma‘rûf, ʿUlemâʾü'n-Niẓâmiyyât ve medârisü'l-meşriḳı'l-İslâmî, Bağdad 1393/1973, s. 9, 12, 19; İbrahim Kafesoğlu, Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, İstanbul 1973, s. 157-158; Ömer Rızâ Kehhâle, Dirâsât ictimâʿiyye fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye, Dımaşk 1393/1973, s. 37; Muzaffer Sencer, Osmanlılarda Din ve Devlet, İstanbul 1974, s. 210; Kemal Aytaç, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, Ankara 1974; Mehmet Dağ - Hıfzırrahman Raşit Öymen, İslâm Eğitim Tarihi, Ankara 1974, s. 14; Ahmed Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 21, 93-94, 431 (Mehmed S. Hatipoğlu eserin bir özetini yayımlamış: Eğitim Hareketleri Dergisi, IX/107-108, Ankara 1963, s. 25-30); Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 9, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülganî Mahmûd Abdülâtî, et-Taʿlîm fî Mıṣr, Kahire 1977, s. 25-26, 37-38, 67-68, 87, 272; Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 5-6; a.mlf., Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri, İstanbul 1978, s. 3-4; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 172-174; Beyza Bilgin, Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri, Ankara 1980, s. 68-71; Hitti, İslâm Tarihi, III, 839-841; a.mlf., Târîḫu'l-ʿArab, Beyrut 1986, s. 317; Hasan Ali Hasan, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs: ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn, Kahire 1980, s. 400-401; Fethiye en-Nebrâvî, Târîḫu'n-nüẓum ve ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Kahire 1981, s. 166-167; Ahmed Ali el-Mellâ, Eṯerü'l-ʿulemâʾi'l-müslimîn fi'l-ḥaḍâreti'l-Ûrubbiyye, Dımaşk 1981, s. 53; Ziya Kazıcı, Anahatları ile İslâm Eğitim Tarihi, İstanbul 1983, s. 22-23, 36-37; a.mlf., İslâm Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1991, s. 239-240; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, tür.yer.; Hasan Tahsin Banguoğlu, Kendimize Geleceğiz, İstanbul 1984, s. 100-101; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 6-7; M. Hüseyin Şendeb, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fî Bağdâd, Beyrut 1984, s. 56-60; Âmir en-Neccâr, Fî târîḫi'ṭ-ṭıb fi'ddevleti'l-İslâmiyye, Kahire 1986, s. 41; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, en-Nafaḳât ve idâretühâ fi'ddevleti'l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1406/1986, s. 356-357; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 321-324; M. Îsâ el-Harîrî, Târîḫu'l-Maġribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-aṣri'l-Merînî, Küveyt 1987, s. 349-350;

M. Memdûh el-Arabî, Devletü'r-Resûl fi'l-Medîne, Kahire 1988, s. 197; İsmail Yiğit, Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 245, 248; Seyyid Hüseyin Nasr, İslam'da Bilim ve Medeniyet (trc. Nabi Avcı v.dğr.), İstanbul 1991, s. 79-89; Mehmet Emin Ay, Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza, Bursa 1993, s. 40-63; Hüseyin Emîn, "el-Mescid ve es̱eruhû fî taṭvîri't-taʿlîm", Dirâsât târîḫiyye, sy. 5, Dımaşk 1981, s. 5-13; Ahmet Önkal, "Asr-ı Saâdette Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler", Diyanet Dergisi,

XIX/3, Ankara 1983, s. 49-55; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY Belleten (1963), s. 93; M. Faruk Bayraktar, "Eğitimde Disiplin, Cezâ ve Dayak Üzerine", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1994, s. 97-107; Veli Ertan, "Tarihte Dâru'l-Hilâfe Medreseleri ve İhtisas Şubeleri", İslâm Medeniyeti, V/4, İstanbul 1982, s. 37; J. Jomier, "al-Azhar", EI^2 (İng.), I, 814-816; Mustafa Çağrıcı, "Âdâb-ı Ders", DİA, I, 335; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", a.e., VI, 88-90; a.mlf., "Dârülhikme", a.e., VIII, 537-538; Halis Ayhan, "Falaka", a.e., XII, 140-141; Cemil Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin", a.e., XIX, 391; Selahattin Parladır, "Kābisî", a.e., XXIV, 41-42.

Ziya Kazıcı - Halis Ayhan

II. ÇAĞDAŞ İSLÂM ÜLKELERİNDE TÂLİM ve TERBİYE

Irak

bk. IRAK

İran

bk. İRAN

Türkiye

bk. TÜRKİYE

Mısır.

Fetihten Sonra Mısır'da Eğitim ve Öğretim. Amr b. Âs'ın 19 (640) yılında başlattığı harekâtla Mısır'ı fethetmesinin ardından İslâmiyet burada hızla yayılmaya başladı. Bizans'ın baskısından bıkan Kıptî halkı akın akın İslâmiyet'e giriyor, çok sayıda Arap kabilesi de Mısır'a yerleşiyordu. II. (VIII.) yüzyılda Yunanca'nın yerine Arapça'nın kullanımı hızla yaygınlaştı. İslâmiyet'in tanıdığı özgürlükten yararlanan Kıptîler'in din ve eğitim işlerine karışılmadı. Mısır'da medreselerin ortaya çıkmasından önce okuma yazma, Kur'ân-ı Kerîm ve temel İslâmî bilgilerin öğretildiği küttâblarla mescidler vardı. Eğitimin ilk kademesi küttâblarda, ikinci ve üçüncü kademesi mescidlerde yapılıyordu. Mısır'da ilk cami Amr b. Âs tarafından 21 (642) yılında Kahire'de inşa edildi. Tarihçi Makrîzî'nin anlattığına göre bu camide zâviye denilen sekiz yerde çeşitli ilimler öğretilmekteydi; bunların en meşhurları İmam Şâfiî, Mecdiyye ve Sâhibiyye zâviyeleridir. Bunların giderlerinin karşılanması için vakıflar tahsis edilmişti. İmam Şâfiî ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi âlimler bu zâviyelerde ders vermiştir. Öğretim faaliyetlerinin yapıldığı camilerden biri de 265'te (878) Ahmed b. Tolun'un Kahire'de inşa ettirdiği İbn Tolun Camii'dir. Süyûtî burada tefsir, hadis, fıkıh, tıp ve astronomi gibi ilimlerin okutulduğunu söyler. 361 (972) yılında Fâtımîler zamanında Cevher es-Sıkıllî tarafından Kahire'de yaptırılan Ezher Camii dünyaca meşhur eğitim merkezlerinden biridir. Sünnî İslâm âlemine büyük hizmetleri olan bu kurum Mısır'ın yanında dünyanın çeşitli yerlerinden gelen talebelere hizmet vermiştir (bk. EZHER). Eyyû-bîler, Mısır'da Şiî Fâtımî hâkimiyetine son vermek için halkın eğitimiyle yakından ilgilendiler. Daha Fâtımî Devleti ortadan kaldırılmadan Selâhaddîn-i Eyyûbî, Nâsıriyye ve Kamhiyye medreselerini hizmete açtı. Fâtımîler'in 567'de (1171) yıkılmasından sonra Eyyûbîler, Sünnîliği yerleştirmek amacıyla çok sayıda medrese inşa etti. Bunlar arasında Süyûfiyye, Sâlihiyye ve Fâzıliyye zikredilebilir. 580'de (1184) Vezir Kādî el-Fâzıl tarafından yaptırılan Fâzıliyye'de büyük bir kütüphane oluşturuldu. Medreselerdeki eğitim önceleri dinî ilimler ağırlıklı idi. Sünnî inancının yerleşmesinin ardından bunlara nahiv, felsefe ve tabii ilimler de eklendi. Dersler bir müderris tarafından veriliyor ve kendisine bir muîd yardım

ediyordu. Hemen her medreseye tahsis edilmiş bir vakıf mevcuttu. Ayrıca kitapçı dükkânları eğitimde büyük rol oynuyordu. Buralar aynı zamanda ilmî tartışmaların yapıldığı, kitapların okunduğu eğitim yerleriydi. Bilhassa Tolunoğulları ve İhşîdîler devrinde Mısır'da ve özellikle Kahire'de tarihçiler muazzam bir kitapçılar çarşısının varlığından söz etmektedir.

Memlükler ve Osmanlılar Dönemi. Gerek Memlükler devrinde gerekse Osmanlı fethinden sonraki asırlarda eğitimde önemli bir değişiklik olmadı. Küttâblar, camiler ve medreselerde eğitim faaliyetlerine devam edildi. Bu dönemde eğitime damgasını vuran müessese Ezher oldu. Başka medreselerde ders veren müderrislerin ve şeyhlerin büyük bir kısmı Ezher'de yetişiyordu. Diğer bir gelişme de 1008'de (1599) Dâvûd-i Antâkî adlı bir tabibin Kahire'de Tıp Medresesi'ni açmasıdır. Bu zat çok sayıda tıp kitabı yazdı, birçok talebe yetiştirdi. 1798'de Fransızlar'ın Mısır'ı işgali sadece üç yıl sürmesine rağmen bu olay Mısır'daki eğitim ve öğretimi derinden etkiledi. Napolyon, Fransızlar'ın buradaki çıkarlarını koruyacak şekilde hem askerî hem sivil projeler geliştirdi. Bu çerçevede 22 Ağustos 1798'de el-Mecmau'l-ilmî el-Mısrî adlı bir enstitü kuruldu. Bu enstitünün görevleri arasında Mısır'da ilmî araştırmalar yaptırmak ve bir eğitim modeli oluşturmak da yer alıyordu. Ancak işgalciler, Fransız çocukları için kurulan okulların dışında istedikleri değişikliği gerçekleştiremediler. Bu üç yıl içinde Fransızlar'a karşı yürütülen ayaklanmalara eğitimcilerin katılması yüzünden geleneksel eğitim yerlerindeki öğretim faaliyetleri ağır bir darbe aldı.

Fransızlar'ın 1801 yılında Mısır'dan çıkarılmasıyla ülkede yeni bir dönem başladı. Padişah III. Selim, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı Mısır'a vali tayin etti. Önceleri padişaha bağlı kalan Mehmed Ali Paşa, sonradan modern bir devlet kurma hayallerine kapılarak kendi başına hareket etmeye başladı. Mısır'da otoritesini pekiştirmek amacıyla uygulamaya giriştiği siyasî ve askerî projeler yanında kurmayı planladığı modern eğitim sistemi için Batı'yı örnek aldı. Daha 1809'da askerî ve teknik alanlarda öğrenim görmeleri için İtalya'ya öğrenciler gönderilmeye başlandı. 1820'li yıllarda

Fransızlar'la ilişkilerin düzelmesinin ardından Mehmed Ali Paşa öğrencileri bu ülkeye göndermeyi tercih etti. Onun döneminde askerlik, yönetim ve eğitimde istihdam edilmek üzere 300'ü aşkın talebe Avrupa'da öğrenim gördü. Mehmed Ali Paşa 1811'de zamanın seçkin tabakasını oluşturan Memlük, Çerkez, Türk, Arnavut ve Ermeni asıllı gençler için Mısır Kalesi'nde bir okul açtırdı. Burada askerî konuların yanı sıra aritmetik ve İtalyanca dersleri okutuluyordu. 1820'de Asvân'a taşınan okulda öğretim dilinin Türkçe olması ilginçtir. 1816'da Mısır Kalesi'nde Mısırlılar'ın da gittiği bir geometri okulu ve 1821'de yeni kurulan orduya subay yetiştirmek amacıyla askerî okullar açıldı. 1825'te askerî ve meslekî okullara girecek talebelerin yetiştirilmesi için Kasrülayn'da bir hazırlık okulu oluşturuldu. Altı ile on iki yaş arasındaki çocukların gittiği bu okul 500 öğrenci ile eğitime başladı, bu sayı 1833'te 1200'e çıktı. 1827'de Ebû Za'bel Hastahanesi'nde bir tıp medresesi açıldı. Öğrencilerini Ezher mezunu Mısırlılar'ın teşkil ettiği bu okulun öncelikle orduya hizmet etmesi planlanmıştı. 1829'da kurulan farmakoloji, ziraat ve baytarlık medreseleri sivil karakterli okullardı. 1830'lu yıllarda yardımcı sağlık, madencilik, mühendislik, yabancı dil, muhasebecilik, teknikerlik alanlarında çok sayıda meslek okulu açıldı. 1820 yılındaki başarısız girişimlerden sonra 1834'te Paris'teki Ecole Polytechnique model alınarak Bulak'ta mühendishâne kuruldu. Burası mühendislerin, ayrıca orta ve yüksek dereceli okullar için öğretmenlerin yetiştirildiği önemli okullardan biridir. Öte yandan Mısır'ın Batı'ya açılmasında önemli rol oynayan Lisan ve Tercüme Okulu'nu Fransa'da öğrenim gören Ezher mezunlarından Rifâa et-Tahtâvî faaliyete geçirdi ve uzun yıllar idareciliğini yaptı. Burada beş veya altı yıllık öğrenim süresince öğrenciler diğer derslerin yanı sıra Fransızca, İslâm hukuku ve matematik okuyordu. Bu okul zamanla Batı dillerinden

çok sayıda kitabın çevrildiği önemli bir tercüme merkezi haline geldi.

Mehmed Ali Paşa küttâbları tamamen ihmal etmekle kalmadı, onları yaşatan vakıflara da el koydu. Yüksek dereceli okul statüsündeki meslek okullarını açtıktan sonra merkezî otoriteye bağlı ilk öğretimin de temellerini atıp geleneksel eğitimden bağımsız bir sistem meydana getirdi, bu da küttâblara vurulan son darbe oldu. Kahire'de kurulan hazırlık okulu ilkokula dönüştürülürken diğer şehirlerde 1833'ten itibaren resmî ilkokullar açılmaya başlandı. İlk üç yıl içinde sayıları elliyi bulan bu okullarda yedi ile

on iki yaş arasındaki çocuklar üç yıl süreyle öğrenim görüyordu. Burada din derslerinin yanı sıra coğrafya ve aritmetik gibi dersler de okutuluyordu. Başlangıçta hemen hemen bütün mektepler Dîvânü'l-cihâdiyye'ye bağlıydı. Ancak zamanla okul sistemi geliştikçe bunların ayrı bir birim altında toplanması ihtiyacı ortaya çıktı ve bu maksatla 1836'da Şûra'l-medâris, 1837'de Dîvânü'l-medâris kuruldu. Dîvânü'l-medâris başlangıçta Arap dili, Türk dili ve mühendislik olmak üzere üç bölüme ayrıldı. Mehmed Ali Paşa, 1840'lı yıllardaki siyasî gelişmeler yüzünden askerî emellerinin gerçekleşmemesi sonucu eğitim ve öğretim alanını da ihmal etti. 1841'de meslek okullarıyla ilk ve orta dereceli okulların sayısı azaltıldı. Buna rağmen eğitimde yeni düzenlemelere gitmek için küçük çapta da olsa bazı faaliyetler gözlendi. 1843'te İngiltere'deki Lancaster okulları örnek alınarak bir deneme okulu açıldı, Batı'ya öğrenci gönderilmeye devam edildi. 1844'te Fransa'ya yollanan yetmiş öğrenci içinde Mehmed Ali Paşa'nın torunları ve bazı prensler de bulunuyordu. Sonraki yıllarda İngiltere ve Avusturya'ya da öğrenci gönderildi. Mehmed Ali Paşa döneminin sonlarına doğru yönetimde etkili olmaya başlayan oğlu İbrâhim'in girişimleriyle eğitim politikasında değişiklikler meydana gelmeye başladı. 1847'de Kahire'de ilk defa memur veya asker yetiştiren okullara hazırlık amacı taşımayan ilkokullar açıldı. Eğitim politikasındaki bu değişiklikler, Temmuz 1849'da babasının yerine geçen İbrâhim'in beş ay sonra vefat etmesi yüzünden durakladı. Mehmed Ali Paşa'nın açtığı okullar onun siyasî planlarına hizmet eden birer araç olduğundan Mısır halkı kendi gelenek ve kültürüne yabancı bulduğu bu okullara başlangıçta çocuklarını göndermek istemedi. Yönetim, bu problemi yerine göre zor kullanarak veya özendirici teşvikler uygulayarak aşmaya çalıştı.

I. Abbas Hilmi okul sisteminde büyük kısıtlamalara gitti; önceki okullardan tıp, mühendishâne ve teknik okul dışında hepsini kapattı. Orduya önem verdiği için 1949 yılında el-Medresetü'l-harbiyyetü'l-mefrûze'yi açtı. Bu dönemde Fransa yerine İngiltere, İtalya, Avusturya, Bavyera ve Prusya'ya öğrenci gönderildi. Bu arada Ali Paşa Mübârek eğitimde önemli mevkilere getirilirken Rifâa et-Tahtâvî, Sudan'da bir Mısır okulu açılması için Hartum'a gönderildi (1850). I. Abbas Hilmi'nin halefi Said Paşa'nın eğitim politikası eskiyi kaldırıp yeniyi getirme düşüncesine dayalıydı. Bakanlık konumundaki Dîvânü'l-medâris ve buna bağlı bütün okullar kapatıldı. Tahtâvî, Mısır'a çağrılırken Ali Paşa Mübârek Kırım savaşına yollandı.

Fransa'ya talebe gönderilmeye başlandı. Öte yandan küttâblar ve Ezher, Abbas Hilmi ve Said Paşa döneminde eskisi gibi hizmetlerini sürdürdü

Kendisi de Avrupa'da eğitim görmüş olan İsmâil Paşa, Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı, ancak selefleri tarafından durma noktasına getirilen reform hareketlerini hızlandırdı. 1867'de Girit'teki ayaklanmaların bastırılmasında önemli rol oynadığı için kendisine I. Abdülaziz tarafından hidivlik unvanı verilen İsmâil Paşa, eğitimin yanında başta hukuk olmak üzere başka alanlarda da yeni girişimlerde bulundu. 1863'te Dîvânü'l-medâris'i yeniden harekete geçirdi. Bu kuruluşun başına önce İbrâhim Edhem Paşa, ardından Muhammed Şerif Paşa getirildi. Harp ve denizcilik okulları tekrar açıldı, Kahire ve İskenderiye'de birer ilk ve orta dereceli okul eğitime başladı. 1866'da ilk Mısır meclisinin teşkiliyle birlikte eğitim konusunda önemli kararlar alındı. Aynı yılın ekim ayında meclis tarafından hazırlanan bir lâyihada gelecek otuz sene içinde her seçmen için okuma yazma mecburiyeti getirilmesi teklif edildi. Ali Paşa Mübârek başkanlığında eşraf ve ulemâdan oluşan bir heyetin ilkokullarla ilgili bir kanun tasarısı hazırlaması kararlaştırıldı. Receb Lâyihası diye bilinen ve Nisan 1868'de kanunlaşan tasarının en önemli noktalarından biri, geleneksel küttâbları devletin kontrolündeki okul sistemi içine alması ve okul giderlerinin karşılanmasında vakıflara ağırlık verilmesiydi. Sivil okullarla ilgili yetki Dîvânü'l-medâris'e verilecek, küttâblar ve ilkokullarda kimin öğretmenlik yapacağını bu kuruluş belirleyecekti. Ali Paşa Mübârek, yeni okul sisteminde nitelik ve nicelik bakımından yapılan değişikliklerin istenilen sonucu vermesi için 1871'de Dârülulûm adıyla bir okul açarak burada Ezher mezunlarını öğretmenliğe hazırlamayı planladı. 1872'de Hidiv İsmâil Paşa aynı isim altında Ezher dışında öğretmen yetiştiren bir okulun açılmasına izin verdi.

Mısır'da o güne kadar Mehmed Ali Paşa zamanında açılan Ebe Okulu dışında bir

kız okulu yoktu. Rifâa et-Tahtâvî'nin uygulattığı bir planla 1873 ve 1874 yılında iki kız okulu, 1875'te bir sağır ve dilsizler okulu ihdas edildi. Ayrıca Abbas Hilmi ve Said paşalar döneminde kapatılan çok sayıda meslek okulu yeniden açıldı. Bunlardan 1850'de kapatılan Lisan ve Tercüme Okulu 1868'de İdare ve Lisan Okulu adı altında tekrar faaliyete geçti; burada daha

sonraki yıllarda yeni hukuk sistemine göre hukukçular yetiştirilmeye başlandı. İsmâil Paşa dönemindeki reform hareketlerinden Ezher de payını aldı. Ezher'deki yenilikçi ulemâ Hidiv İsmâil'in desteğiyle yeni bir imtihan yönetmeliğini uygulamaya koydurdu. Aynı dönemde çeşitli kişi ve kuruluşlar özel okul açmaya giriştiler. Bunlar arasında Cem'iyyetü'l-Maârif'in 1868'de ve el-Cem'iyyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye'nin 1878'de açtığı okullar sayılabilir. Hidiv İsmâil Paşa döneminde yabancılarla yerli gayri müslimlerin kurduğu okulların sayısında büyük artış görüldü. Daha Mehmed Ali Paşa zamanında yabancılar Mısır'da okul açmaya başlamışlardı. Ülkede azınlıkların eğitim işlerine hiçbir zaman karışılmadı. Kıptîler, Batılı misyonerlerin hedef kitlesini oluşturuyordu. XVII. yüzyılın ortalarında eski Kahire'de bir Ortodoks okulu, XVIII. yüzyılın ortalarında bir Katolik okulu açıldı. Yahudiler, Ermeniler, Rumlar da kendi okullarını kurdular. Batılılaşma hareketlerinin hızlanmasından sonra bu okullara müslümanlar da çocuklarını göndermeye başladılar. 1875 yılındaki istatistiklere göre nüfusu 6 milyon olan Mısır'da öğrenci sayısı 141.407 idi. Bunlardan 127.394'ü (%90) geleneksel okullarda, geri kalanları yeni açılan okullarda eğitim görmekteydi.

İngiliz İşgali Altında Eğitim ve Öğretim (1882-1923). İngiliz işgali Mısır'daki eğitim faaliyetlerine büyük darbe vurdu. 1883-1907 yılları arasında Mısır'ı yöneten Lord Cromer, geniş çaplı bir halk eğitiminden ziyade İngilizler'in Mısır'daki çıkarlarını koruyacak ve memur ihtiyacını karşılayacak bir eğitim politikası takip etti. İngilizler, Kahire ve İskenderiye'deki üç lise dışında liselerin hepsini kapattılar. İşgal dönemi boyunca bu üç okulun yanında sadece dört orta dereceli okul açıldı. Bu devirde birçok meslek okulu da kapatıldı; buna karşılık 1890'da ilk ziraat okulu açıldı. Yüksek öğrenimde ise çeşitli bölümler kuruldu. Eski idarî ilimler okulu 1886'da hukuk okuluna çevrildi; bundan başka polislik, öğretmenlik, veterinerlik ve kadılıkla ilgili birer meslek okulu açıldı. Yalnız İngiltere'ye öğrenci gönderilmeye devam edildi. Sa'd Zağlûl'ün önderliğinde bazı milliyetçiler tarafından bir üniversitenin kurulması yönündeki girişimler Lord Cromer tarafından ısrarla engellendi. Elden Gorst bu konuda selefinden daha yumuşak davranınca 21 Aralık 1908 tarihinde Mısır Üniversitesi ancak özel statüyle açılabildiyse de araya I. Dünya Savaşı'nın girmesi yüzünden 1925 yılına kadar resmî statüye kavuşturulamadı. İngiliz işgali altında Mısır'daki gayri müslim okullarının

sayısında büyük oranda artış görüldü. 1913'teki istatistiklere göre ülkede yerli gayri müslimlerin 358, yabancıların 328 okulu vardı. Öte yandan Charle R. Watson'ın uzun süren çalışmaları sonucu 1920'de Kahire'de Amerikan Üniversitesi kuruldu. Bu dönemde Muhammed Abduh'un öncülüğünde Ezher'de de çeşitli idarî yenilikler yapıldı. 1895'te Ezher İdare Meclisi kurularak Tanta, Desûk, Dimyat ve İskenderiye'deki medreseler Ezher'e bağlandı. 1908'de çıkarılan bir kanunla Ezher'deki eğitim ibtidâî, sânevî ve âlî olmak üzere üçe ayrıldı. 1911'de Hey'etü kibâri'l-ulemâ teşkil edildi.

Krallık Dönemi (1922-1952). İstiklâl mücadelesinin ardından İngilizler 1922'de Mısır'a sınırlı bir bağımsızlık tanıdılarsa da burayı sömürmeye devam ettiler. Buna rağmen Mısır eğitim işlerinde büyük ölçüde serbest bırakılmıştı. 19 Nisan 1923'te yürürlüğe giren anayasa ile ilkokul eğitimi erkek ve kız çocukları için zorunlu hale getirildi. Ancak bu seviyedeki okullar arasında ciddi eşitsizlikler vardı. Batı tarzında eğitim veren ilkokullar (medâris ibtidâiyye), öğrencilerin orta ve yüksek öğrenime devam edebilmeleri için daha avantajlı görünürken 1916'da kurulan ilkokullarda (medâris evveliyye) ve 1925'te açılmaya başlanan zorunlu ilkokullarda okuyan çocuklar aynı fırsatlara sahip değildi. Bu farklı ilkokulların yanı sıra Ezher'in ilkokul bölümüyle yabancıların açtığı ilkokullarda farklı programlar uygulanıyordu. 1941 yılında tarıma dayalı olarak kurulan köy ilkokulları da hesaba katılırsa ilk öğrenimin nasıl karmaşık bir hal aldığı anlaşılır. Bu durum karşısında eğitim birliğini ve fırsat eşitliğini sağlamak için çeşitli reform planları hazırlandı; işe medâris ibtidâiyye ile medâris evveliyyenin birleştirilmesiyle başlandı. 1951'de ilk öğrenim süresi altı yıl olarak belirlendi. Krallık döneminde orta dereceli okullarda da ıslah hareketlerine girişildi; ancak bu çalışmalar sık sık değişen hükümetlerin farklı politikalarından olumsuz etkilendi. Orta dereceli okullara giden öğrenci sayısının hızla çoğalması alt yapı, öğretmen, ders kalitesi vb. hususlarda ciddi sorunlar doğurdu; üniversiteler de bu kadar öğrenci karşısında yetersiz kalmaktaydı. Özel ve yabancı okullardaki öğrenci sayısının çoğalması da kültürel problemler doğurdu. 1933 ve 1940 yıllarında çıkarılan kanunlarla devletin bu okullar üzerindeki kontrolü arttırıldı; müslüman öğrencilere İslâmiyet'in öğretilmesi ve Arapça eğitim verilmesi zorunluluğu getirildi. Yüksek öğrenim kurumlarında önemli değişiklikler yapıldı. 1908'de özel statüde kurulan Mısır Üniversitesi 11

Mart 1925 tarihinde resmîleştirildi ve üniversitenin adı 1940'ta I. Fuâd Üniversitesi olarak değiştirildi, çeşitli fakülte ve bölümler ilâve edildi. 1942'de I. Fârûk Üniversitesi açıldı ve öğretmen yetiştirmek amacıyla kurulan Dârülulûm 1945'te bu üniversitenin fakültesi haline getirildi. Bin yıllık bir geçmişe sahip olan Câmiu'l-Ezher, 1930'da çıkarılan bir kanunla Külliyyetü usûli'd-dîn, Külliyyetü'ş-şerîa ve Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye'den oluşan bir üniversite (Câmiatü'l-Ezher) haline getirildi. 1922-1952 yılları arasında Mısır'daki eğitimin ıslahında önemli rol oynayanlar arasında Ahmed Mâhir, Ahmed Necîb el-Hilâlî, Mahmûd Fehmî en-Nukraşî, Ahmed Lutfî es-Seyyid, Muhammed Hüseyin Heykel ve Tâhâ Hüseyin gibi Eğitim bakanlığı yapan şahsiyetler sayılabilir.

1952 Devrimi Sonrası. Siyasal, ekonomik ve sosyal değişikliklere bağlı olarak eğitimde de değişikliğin görüldüğü bu dönemde devlet büyük ölçüde eğitim işlerine müdahale etmeye başladı, eğitimin içeriğinde de büyük değişikliklere gidildi. 1953'te altı ile on iki yaş arasındaki çocuklara ilkokul mecburiyeti getirildi, çocuk yuvaları ilk öğretim kapsamına alındı. Süveyş krizinden dolayı 1958'de bütün yabancı okullar kapatıldı veya millîleştirildi. 1950'li yıllardaki çeşitli tecrübelerden sonra 1968'de çıkarılan bir kanunla üniversite öncesi eğitim aşamaları şu şekilde belirlendi: Altı yıllık ibtidâiyye, üç yıllık i'dâdiyye, üç yıllık sâneviyye ve meslek liseleri. Öte yandan 1980'lerin başında zorunlu eğitimin süresi dokuz yıla çıkarılarak bunun tedrîcen uygulanmasına karar verildi. Böylece 1984-1985 öğretim yılına gelindiğinde orta öğretimin üç yıllık hazırlık kısmı ile ilkokullar temel eğitim adı altında birleştirilmiş oldu. 1952 ihtilâlinin ardından orta dereceli okul eğitimine büyük önem verildi. Normal liseler üniversite eğitimine hazırlık safhası olarak telakki edilirken meslek liselerinin endüstri, tarım ve ticaret gibi çeşitli

alanlarda nitelikli işçi ve teknisyen yetiştirmesi öngörüldü. 1952'de lise öğrencilerinin sadece %15'i meslek okullarını tercih ederken bu oran 1980'li yılların başında %55'e ulaştı. 1960'lı yıllarda rejimin sosyalist çizgide bir politika izlemeye başlamasından sonra meslek okulu mezunları devlet hizmetine girerek halkın teknokrat tabakasını oluşturdular ve rejimi ayakta tutan önemli unsurlar arasına girdiler. Halen üç yıl olan lise ve meslek liseleri öğrencileri ülke çapında standart bitirme sınavlarında başarılı olurlarsa üniversiteye girebilmektedir. Diğerleri ise üniversiteden

daha aşağı derecedeki enstitülere girme imkânına sahiptir. Eğitim Bakanlığı'na bağlı üniversite öncesi eğitim kuruluşlarının yanı sıra Ezher İşleri Bakanlığı bünyesindeki Kur'ân-ı Kerîm ve din dersleri ağırlıklı ilkokullar, hazırlık okulları ve liseler de eğitimde önemli rol oynamaktadır. 1961'de çıkarılan bir kanunla bu okullarla Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullar arasında fark ders imtihanları verilerek geçiş yapılabilmektedir.

1952'den sonra en çok değişikliğe uğrayan eğitim kurumlarından biri üniversitelerdir. İhtilâlin hemen ardından I. Fârûk Üniversitesi'nin adı İskenderiye Üniversitesi, Birinci Fuâd Üniversitesi'nin adı Kahire Üniversitesi olarak değiştirildi. 1961'de Yüksek Öğrenim Bakanlığı kuruldu ve üniversiteler buraya bağlandı. Aynı yıl çıkarılan bir kanunla o zamana kadar özerk bir yapıya sahip olan Ezher, Ezher İşleri Bakanlığı'na bağlanarak devlet kontrolüne alındı. Yeniden düzenlenen Ezher Üniversitesi'ne bağlı tabii ve sosyal ilimlerle ilgili fakülteler açıldı. Bu fakültelerden en önemlisi Kızlar Fakültesi'dir. 1970'li yıllardan itibaren yeni açılan devlet üniversitelerinin yanı sıra 1990'lı yıllarda özel ve yabancı üniversitelerin kurulmasına yönelik hukukî alt yapı hazırlandı. Böylece 1952'de üç olan üniversite sayısı 2009 yılı sonunda on sekizi devlet üniversitesi, on altısı özel üniversite ve dördü yabancı üniversite olmak üzere otuz sekize ulaştı. Yüksek Öğrenim Bakanlığı'nın yayımladığı listeye göre 1919'da kurulan Amerikan Üniversitesi yabancı üniversiteler arasında sayılırken Alman, Fransız, İngiliz ve Rus üniversiteleri özel üniversite kapsamında yer almaktadır. Bir koordinasyon bürosu tarafından başarı durumlarına ve tercihlerine göre üniversitelere yerleştirilen öğrenciler dört ile altı yıl arasında eğitim görmektedir. 2005 yılı verilerine göre yüksek öğrenim kurumlarındaki öğrenci sayısı 2.594.000 idi.

İlk ve orta öğrenime devam eden öğrenci sayısında 1952 yılından sonra büyük artış görüldü. 2008 yılı istatistiklerine göre nüfusu 75.498.000 olan Mısır'da okul öncesi eğitim yaşındaki 3.316.000 çocuğun %15,8'i, ilk öğretim yaşındaki 9.466.000 çocuğun %93,7'si ve orta öğrenim yaşındaki 9.457.000 çocuğun %82,7'si okula devam etmekteydi. Yetişkinlerde okur yazar olmayanların oranının hayli yüksek olduğu ülkede devlet çeşitli kampanyalar düzenleyip bu oranı aşağılara çekmeye çalışmaktadır. 1970'li yıllardan itibaren eğitim alanı bir ticaret sektörü haline geldi. Özel dersler ve özel okullar eğitime yeni bir boyut kazandırdı. Çoğu yabancıların

tekelinde bulunan özel okullar bugün de zengin aileler için resmî okullara alternatif teşkil etmektedir. Özel okullardaki eğitim seviyesinin daha yüksek oluşu buraya devam eden öğrencilerin üniversitelerde öncelikle yer bulmasını sağlamakta, dolayısıyla bu süreç gelir seviyesi düşük aile çocuklarının aleyhine işlemektedir. Mısır'da örgün eğitim kuruluşlarının yanı sıra enstitü, müze, kütüphane gibi kurumlarda da eğitim faaliyetleri yapılmaktadır. Özellikle yaygın din eğitimi konusunda camiler ve televizyon programları büyük rol oynamaktadır. Sadece Kur'ân-ı Kerîm ve dinî konularla ilgili yayın yapan bir radyo bulunmaktadır. Mısır'da Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'yla eğitim devlet tekeline girmiş olup bu yapı bilhassa dinî eğitimle özel okullar üzerinde etkili olmuş, küttâbların yerine resmî ilkokulların açılması dinî kurumların ve ulemânın din eğitimi alanındaki etkilerini büyük ölçüde kısıtlamış, yine geleneksel Ezher'in 1961'de devlet kontrolüne alınması bu konuda bütün yetkilerin devlete geçmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, tür.yer.; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, Kahire 1348, tür.yer.; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, tür.yer.; Ahmed Şelebî, Târîḫu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1954, tür.yer.; a.e.: İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1983, tür.yer.; G. E. von Grunebaum, "Die politische Rolle der Universitaet in Nahe Osten, am Beispiel Aegyptens beleuchtet", Universitaet und Moderne Gesellschaft (ed. C. D. Harris - M. Horkheimer), Frankfurt 1959, s. 88-98; S. Haim, "State and University in Egypt", a.e., s. 99-118; Amir Boktor, The Development and Expansion of Education in the United Arab Republic, Cairo 1963; F. Steppat, Tradition und Saekularismus im modernen aegyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952: Ein Beitrag zur Geistes-und Sozialgeschichte des islamischen Orients, Berlin 1964; J. Heyworth-Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London 1968; M. H. Kerr, "Egypt", Education and Political Development (ed. J. S. Coleman), Princeton 1968, s. 169-194; Sa'd Mürsî Ahmed - Saîd İsmâil Ali, Târîḫu't-terbiye fî Mıṣr, Kahire 1971; Seyyid

İbrâhim el-Ceyyâr, Târîḫu't-taʿlîmi'l-ḥadîs̱ fî Mıṣr ve ebʿadühü's̱-s̱eḳāfiyye, Kahire 1971; Hasan el-Fıkī, et-Târîḫu's̱-s̱ekāfî li't-taʿlîm

fî Mıṣr, Kahire 1971; J. S. Szyliowicz, Education and Modernization in the Middle East, Ithaca 1973; W. Köhler, "Erziehung, Bildung, Wissenschaft", Aegypten (ed. H. Schamp), Tübingen 1977, s. 538-547; G. D. M. Hyde, Education in Modern Egypt: Ideals and Realities, London 1978; B. Hansen - S. Radwān, Employment Opportunities and Equity in Egypt, Geneva 1982; J. Cohran, Education in Egypt, London 1986; M. Kemâl es-Seyyid Muhammed, el-Ezher: Câmiʿan ve câmiʿaten ev Mıṣr fî elf ʿâm, Kahire 1986; L. R. Murphy, The American University in Cairo: 1919-1987, Cairo 1987; D. M. Reid, Cairo University and the Making of Modern Egypt, Cambridge 1990; Hilal Görgün, "Mısır (Eğitim ve Öğretim)", DİA, XXIX, 580-582, 583-584; Guide to Higher Education in Egypt, 2007 (http://www.mohecasm. edu.eg/English/Main_menu/Publications/English. pdf). Unesco Institute for Statistics, Data Centre, January 2008 (http://stats.uis.unesco.org/unesco/ReportFolders/ReportFolders.aspx).

Hilal Görgün

Suriye ve Ürdün. Tanzimat döneminden önce Suriye'de eğitim Kur'an'ın öğretildiği küttâblar ve Arapça, Kur'an, fıkıh, hadis gibi İslâmî ilimlerin öğretildiği medreselerle sınırlıydı. Mehmed Ali Paşa, Suriye'de idareyi ele geçirdiğinde üç askerî okul açtı, ancak 1840'ta Mısırlılar Suriye'den çekilince bu okullar da kapandı. Mehmed Ali Paşa döneminde Suriye, Lübnan ve Filistin'de pek çok yabancı okul kuruldu. İslâmî eğitimin yanında bölgede yaşayan hıristiyanların eskiden beri devam eden özel okulları vardı. Bunlar bilhassa İtalya ve Fransa tarafından desteklenmekteydi. 1823'te Amerikalı Protestanlar, 1834'te Katolik Fransız misyonerleri bölgede okullar kurmaya başladılar; İngilizler, Almanlar ve diğer Avrupa devletleri onları takip etti. Ardından hem yabancı okullara tepki olarak hem de devlet okullarındaki eğitimin yetersizliği sebebiyle 1870'lerden itibaren müslümanlar kendi özel okullarını açtılar. Tanzimat döneminde devlet okullarında kızların eğitimiyle ilgili bazı teşebbüsler olmakla birlikte esasta özel okullar kızların eğitiminde önemli rol oynadı.

1860'lı yıllardan başlayarak İstanbul'da açılan yüksek eğitim kurumlarına ve mühendis mekteplerine öğrenci yetiştirmek amacıyla modern anlamda devlet okulları kuruldu. Bu teşebbüs, 1867'de eğitimin aşamalarını belirleyen Osmanlı Maarif Kanunu ve 1871'de vilâyetlerdeki eğitimle ilgili olarak çıkarılan Vilâyet Kanunu ile hızlandı. Dımaşk, Halep ve Beyrut gibi önemli şehirlerde maarif müdürlükleri kuruldu. Yeni okulların büyük kısmı temel eğitimle alâkalıydı. Eski küttâbların müfredatı değişmekle birlikte ibtidâiye ve rüşdiyelerdeki hocalar görevlerinde kaldı. 1908'den itibaren bu okulların sayısı arttı; 1898'de 147 olan Suriye'deki devlet okulları 1915'te 450'ye çıktı. Bununla birlikte bütün Arap vilâyetlerindeki okulların sadece on ikisi idâdî ve sultânî seviyesinde idi. Bölgedeki öğrenciler, 1903 yılında Şam'da Tıp Mektebi açılıncaya kadar yüksek öğrenimlerine İstanbul'da devam ettiler. Tıp Mektebi'nin ardından 1903'te askerî okul, 1912'de Beyrut'ta bir hukuk fakültesiyle I. Dünya Savaşı esnasında Kudüs'te ilâhiyat eğitimi veren Sâlihiyye Külliyesi açıldı. Öte yandan devletin özel okullarda sıkı bir kontrol kurma teşebbüsü sonuçsuz kaldı.

Yeni açılan okullarda öğretim dilinin Türkçe olması Arap vilâyetlerinde bazı protestolara sebep oldu ve öğretim dilinin Arapça'ya çevrilmesi istendi. 1913'te Şam'da yapılan gösterilerin ardından Osmanlı hükümeti, Arap milliyetçilerinin özellikle ilköğretimde Arapça'nın yaygınlaştırılması ve eğitim dili tamamen Arapça olan okulların kurulması yönündeki isteklerini kabul etti. Ancak hemen ardından I. Dünya Savaşı'nın çıkması yüzünden bu düzenleme gerçekleşmedi. Suriye'de iki yıl süren Faysal b. Hüseyin'in idaresi döneminde eğitim Arapça yapılmaya başlandı. Eğitim sistemini yeniden düzene koyma, yaygınlaştırma ve millî bir eğitim müfredatı oluşturma çabaları manda yönetiminin engellemeleri ve siyasal bölünmüşlük sebebiyle başarısız kaldı.

Bu dönemde Fransa özellikle Lübnan ve Suriye'de nüfuzunu kültürel alanda yaygınlaştırmaya girişti. Fransız Yüksek Komiserliği'ne bağlı Halk Eğitim Kurumu'nun himayesinde 1920'de oluşturulan Eğitim Bakanlığı, özel eğitim kurumlarına göre önemsiz gördüğü devlet okullarını kontrolü

altında tutmaya çalıştı. Bilhassa Lübnan’da ortaöğretimde özel sektörün ağırlığı bağımsızlıktan on yıl sonrasına 1953’e kadar sürdü. Özel okullar Fransız veya Amerikan modeline göre eğitim verirken devlet okulları yalnız Fransız modeline göre yapılanmıştı. Bu okullarda Katolik nüfuzu baskın olduğundan müslüman öğrenciler genellikle devlet okullarını tercih ediyordu. Fransızlar eğitimde devletin ağırlığını arttırmada isteksiz davrandığından eğitim imkânları daha ziyade dinî-mezhebî ve bölgesel faktörlere göre dağılıyordu. Beyrut ve Bikā’da eğitim imkânları üst düzeyde iken Şiîler’in yaşadığı bölgelerde imkânlar oldukça sınırlıydı.

Lübnan’la karşılaştırıldığında Suriye’de özel okullaşma oranı daha düşüktür. 1944-1945 öğretim döneminde Suriye’de bütün öğrencilerin %43’ü özel okullara devam ediyordu. 1943’te ulusalcı hükümet iktidara gelince Arap milliyetçisi bir eğitimci olan Sâtı‘ el-Husrî eğitim reformunun başına getirildi. Husrî eğitimi ve okulları iyi vatandaş yetiştirme ve bir millet meydana getirme süreci olarak görmekteydi. Bu amaçla pek çok kanun ve düzenleme yapıldı. 1944 yılında çıkarılan kanunla ilköğretimde yabancı dille eğitim kaldırıldı, İngilizce ve Fransızca dersleri seçmeli hale getirildi. Ayrıca zorunlu merkezî sınavlar konuldu. Özel okulların devlet müfettişlerince denetlenmesi için gerekli düzenlemeler yapıldı. Arapça, tarih ve coğrafya gibi ideolojik açıdan önemi olan derslerin zorunlu olduğu müfredat programı uygulamasına geçilmesi öngörüldü. Fransızlar’ın kültürel nüfuzuna bir tehdit şeklinde algılanan bu proje engellenmeye çalışıldı ve 1946’daki tam bağımsızlığın ardından uygulanabildi.

Bağımsızlıktan sonra diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi Suriye’de de devlet okulları yaygınlaşarak merkezî sisteme geçildi.

1957’de Suriye, Ürdün ve Mısır arasında imzalanan Arap Kültürel Birliği anlaşmasına göre bu ülkelerde eğitim sistemi altı yıl ilkokul, üç yıl ortaokul ve üç yıl lise olmak üzere yeniden düzenlendi. Fransız ve İngiliz eğitim sisteminden kaynaklanan farklılıklar giderildi, üç devletin eğitim müfredatı birleştirildi. Suriye’de 1963 yılında Baas Partisi’nin iş başına gelmesiyle eğitim, Suriye’nin sosyalist ve milliyetçi bir dönüşüme uğramasında önemli bir araç olarak görüldü. Bu sistemin önceliği ilköğretim düzeyinde eğitimin zorunlu olması, üniversite eğitimi almanın kolaylaştırılması ve daha önce ihmal edilen meslekî eğitime önem verilmesidir. Bu dönemde kırsal kesime

ve çalışan orta sınıfa mensup çocuklar özellikle desteklendi. Özel okullar devlet tarafından sıkı bir şekilde denetlenip Eğitim Bakanlığı'nın hazırladığı müfredatı uygulamaya mecbur edildi. Bunun neticesinde özel okulların oranı hızla düşerken devlet okulları yaygınlaştı. 1984'te ilköğretimdeki öğrencilerin tamamı, orta öğretimdekilerin %59'u devlet okullarında okumaktaydı. Benzer şekilde Şam Üniversitesi ile Halep Üniversitesi (1958) büyümeye devam etti. 1966'da Yüksek Öğretim Bakanlığı'nın kurulmasının ardından 1971'de Lazkiye'de Tişrîn, 1979'da Humus'ta el-Ba's üniversiteleri, daha sonra Deyrizor'da Fırat Üniversitesi açıldı. 2000 yılından itibaren özel üniversitelerin kurulmasına izin verildi. Kısa sürede artan bu üniversite ve yüksek okulların sayısı şu ana kadar onu aşmıştır. Yüksek okullardan mezun olanların büyük kısmı gelişen kamu ve hizmet sektöründe çalıştırılmaktadır. Üniversite mezunlarının Körfez ülkelerine göçleri eğitimli eleman işsizliğinin artmasını engellemektedir. Suriye'de zorunlu eğitimi ortaöğretim düzeyine yayma planları henüz gerçekleşmedi. Suriye ve Ürdün'ün eğitimle ilgili olarak yetişmiş öğretmen eksikliği, istihdam sıkıntısı (düşük maaşlar) ve okulların donanım yetersizliği gibi sorunları bulunmaktadır. Okuma yazma bilmeyen yetişkinlerin oranı 1960'larda %60'larda iken eğitim seferberliği sayesinde bu oran 2006'da %17,5'e geriledi. Ancak oranlar komşu ülkelere kıyasla daha yüksektir (Lübnan'da %11, Ürdün'de %7,3). Okuma yazma bilmeyen kadınların oranı Suriye'de %23 iken Ürdün'de %13'tür.

Ürdün, Osmanlı Devleti'nden çok az sayıda ilkokul ile dört ortaöğretim kurumu ve bazı özel okullar devraldı. 1930'larda Ürdün'ü kontrol eden İngilizler aktif bir eğitim politikası güderek yeni kanunlar çıkardılar ve Eğitim İdaresi'ni kurdular. Bu idare 1949'da Eğitim Bakanlığı'na dönüştürüldü. Eğitime ayrılan kaynakların düşüklüğü ve yetişmiş öğretim elemanının azlığı yüzünden Ürdün'de eğitimin gelişmesi oldukça yavaş bir seyir izledi. Ürdün 1946'da bağımsızlığa kavuştuğunda ülkede sadece on dört ilköğretim kurumu vardı. Ortaöğretim kurumu bulunmamakla birlikte dört yıllık bir ek eğitim programı bulunmaktaydı. Bu sebeple pek çok Ürdün vatandaşı ortaöğretim için yurt dışına gitmek zorunda kalıyordu. Ürdün'de 1955'ten itibaren eğitim hızlı bir gelişme gösterdi. İlköğretim zorunlu hale getirildi; ancak bunun tam işlerlik kazanması otuz yılı buldu. Özel okullar hükümet kontrolüne girdi. 1957'de eğitim sistemi Suriye ve Mısır'la uyumlu hale getirildi. Ders kitaplarının hazırlanması ve basımı

1964 yılından beri Millî Eğitim Bakanlığı’nın tekelindedir. Zorunlu eğitim 1988’de dört yıllık ortaokulları da kapsayacak biçimde genişletildi ve meslekî eğitim kurumları bunun içine alındı. Ürdün’de ilk üniversite 1962 yılında Amman’da kurulan Ürdün Üniversitesi’dir. Büyük devlet üniversiteleri arasında Yermük, Mûte ve Ehlibeyt üniversiteleri sayılabilir. 2000’li yıllardan itibaren özel üniversite ve yüksek okulların sayısında artış görüldü. Günümüzde üniversite ve yüksek okulların sayısı sekizi devlete ait olmak üzere yirmiyi geçti. Yapısal problemlerin yanında Ürdün büyük miktarda Filistinli mültecilere ev sahipliği yapmaktadır. 1948 yılında Filistin’deki okul sayısı Ürdün’den çok fazla idi. Filistinli mültecilerin Ürdün’e yerleşmesiyle birlikte onların eğitim sorunlarını çözmek için Birleşmiş Milletler tarafından Ürdün, Suriye, Lübnan ve Gazze’de okullar işletilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâtıʻ el-Husrî, Teḳārîr ʿan ḥâleti’l-maʿârif fî Sûriye ve ʿiḳtirâḥât li-ıṣlâḥihâ, Dımaşk 1944-46, I-II; a.mlf., Ḥavliyyetü’s̱-s̱eḳāfeti’l-ʿArabiyye, Kahire 1949-63, I-VI; R. D. Matthews - M. Akrawi, Education in Arab Countries of the Near East, Washington 1949; J. J. Waardenburg, Les universités dans le monde arabe actuel, Paris 1966, I-II; Nuaym Atıyye, “Meʿâlimü’l-fikri’t-terbevî fi’l-bilâ-di’l-ʿArabiyye fi’l-miʾeti’s-sene el-aḫîre”, el-Fikrü’l-ʿArabî fî miʾe sene (nşr. Fuâd Sarrûf - Nebîh Emîn Fâris), Beyrut 1967, s. 397-567; T. Hanf, Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon, Bielefeld 1969; A. L. Tibawi, Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems, London 1972; G. G. Parker, Syria (World Education Series), Washington 1978; Ahmad Yousef al-Tall, Education in Jordan (1921-1977), Islamabad 1979; V. S. Pantelidis, Arab Education, 1956-1978: A Bibliography, London 1982; M. Saliba, L’éducation dans le monde arabe-Education in the Arab World, Dissertations and Thesis 1900-1984, Antélias 1985; C. Blake, Training Arab-Ottoman Bureaucrats:

Syrian Graduates of the Mülkiye Mektebi, 1890-1920 (doktora tezi, 1991), Princeton University; Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire: 1839-1908, Leiden 2001; D. A. Roy - T. Naff, “Ba’thist Ideology, Economic Development and Educational Strategy”, MES, XXV (1989), s. 451-479; M. Winter, “Maʿārif”, EI² (İng.), V, 911-915; A. Abu al-Hajja, Higher Education in Jordan, ca. 2004 (http://ec.europa.eu/education/programmes/tempus/countries/higher/jordan.pdf); Human Development Report (http://hdrstats.undp.org/countries/data_sheets/cty_ds_LBN.html).

Ulrıke Freıtag

Lübnan ve Filistin. XIX. Yüzyıl. Lübnan ve Filistin’de modern eğitim anlayışı ve çağdaş kurumların ortaya çıkışı büyük oranda XIX. yüzyılın başlarından itibaren bölgede meydana gelen sosyoekonomik değişimler, bölgenin Avrupa ülkeleriyle gittikçe artan ticaret hacmi ve hızlı şehirleşme sonucunda gerçekleşmiş, ilk modern okullar ticarî merkezlerde açılmıştır. XIX. yüzyılın ortalarına doğru kendi tüccar sınıfını yetiştirmeye başlayan Beyrut modern okulların inşasında bölgedeki diğer şehirlere göre daha ilerideydi. XIX. yüzyıl öncesine kadar Lübnan ve Filistin’de eğitim, diğer Osmanlı bölgelerinde olduğu gibi daha çok küttâb ve medreselerde yürütülmekteydi. Küttâblarda genellikle Kur’an ve temel dinî bilgiler öğretilmekte, bazı küttâblarda bunlara aritmetik ve okuma yazma da eklenmekteydi. Hıristiyan çocukları için de küttâbların olduğu, buralarda öğrencilerin Mezmûrlar’ın okunmasını, ayrıca aritmetik ve okuma yazma öğrendiği kaydedilmektedir. Bundan sonraki aşamalarda müslüman öğrenciler medreselerde öğrenimlerini sürdürüyor, mezun olanlar imamlık ve müftülük yapıyordu. Hıristiyan öğrenciler de manastırlardaki eğitimlerinin ardından papazlık ve diğer din hizmetlerinde görev alıyordu. Modern eğitimin XIX. yüzyılın başlarında bölgeye girişi dış dünya ile gittikçe hızlanan ticarî ilişkilerin doğurduğu ihtiyaçtan kaynaklandığı için eğitim daha çok dünyevî bir nitelik kazandı, bu süreçte bilgi ve kültürün bütün halka yayılması amaçlandı.

Lübnan. Lübnan’da modern eğitimde ilk girişimler büyük ölçüde Protestan misyonerleri tarafından gerçekleştirildi. XIX. yüzyılın başında Beyrut’a gelen Amerikalı Protestan misyonerlerinin temel gayesi özellikle çocuklara

ve gençlere yönelik vaazlar vermek ve İncil öğretmekti. Bu amaçla 1830'ların ortalarından itibaren bölgede okullar açmaya başladılar ve yerli hıristiyanlardan ilgi ve destek gördüler. Babasının merkezle olan çatışmasını devam ettiren Kavalalı İbrâhim Paşa, Suriye'yi işgal ettiğinde (1832-1840) Lübnan'ı da idaresi altına aldı. Avrupa devletlerinin desteğini elde edebilmek için bölgedeki hıristiyan misyonerlerine serbest faaliyetlerde bulunma imkânı tanıdı. Beyrut'ta 1834'te misyonerler tarafından erkek çocukları için bir ilkokul açıldı, çevre bölgelerde de benzeri okullar yayılmaya başladı. Ertesi yıl misyonerlik amaçlı öğretmen ve vâizler yetiştirmek üzere teoloji ağırlıklı bir yüksek okul faaliyete geçti. Dönemin önde gelen Amerikan misyonerlerinden Eli Smith'in eşi 1835'te Beyrut'ta bölgenin ilk modern kız mektebini açtı. Bu faaliyetler bölgedeki başka cemiyet ve kuruluşları halkın eğitimi için seferber olmaya yöneltti. Amerikan misyonerleri, eğitim faaliyetlerini Lübnan ve Suriye'deki diğer şehir ve kasabalarda da yaymaya başladılar. 1850'de Britanya büyükelçisinin desteğini alarak özel padişah fermanıyla ayrı bir millet statüsü kazanan Osmanlı Protestanları (Davison, s. 128) eğitim faaliyetlerini daha da hızlandırıp genişletti, 1866'da Beyrut'ta Syrian Protestan College adlı modern bir yüksek okul açtı. Protestanlar daha önce de ders kitaplarının ve dinî kitapların basılması için bir matbaa kurmuşlardı (1834). Adı geçen yüksek okul daha sonra bölgede yaşanan çeşitli gelişmeler doğrultusunda değişikliğe uğradı, nihayet 1920'de American University of Beirut adını aldı.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru nüfusu 120.000'lere ulaşan Beyrut'ta bir yandan yerel kuruluş ve oluşumlar, diğer yandan misyonerler eğitim konusunda birbiriyle rekabete girişti. Protestanlık'la mücadeleyi ilk hedef tayin eden ve 1839'da Beyrut'ta bir okul açan Cizvitler, sonraki yıllarda Cebelilübnan bölgesindeki Ortodoks hıristiyan nüfusa yönelik okullar kurup Protestan misyonerlerinin bölgeye girmesini engellemeye çalıştı. Protestanlar'ın Beyrut'ta Syrian Protestan College'ı açmasından kısa bir süre sonra Cizvitler de aynı seviyede yüksek eğitim veren okullarını 1875'te Gazîr'den Beyrut'a nakledip buna Saint Joseph adını verdiler. Cizvit okulları yalnız erkek öğrencileri alırken diğer Katolik mezhepleri Beyrut'ta ve Cebelilübnan'daki pek çok yerleşim yerinde kızlar için okullar açtı. Katolik okullarında eğitim dilinin Fransızca olması özellikle Mârûnîler ve Rum Katolikleri üzerinde önemli bir etki bıraktı. 1914'e gelindiğinde

Beyrut ve Cebelilübnan bölgesinde yaşayan hıristiyan nüfusun çoğunluğu hem Arapça hem Fransızca konuşur hale geldi. Protestan okullarında ise eğitim dili ilk ve orta dereceli okullarda Arapçaydı ve İngilizce ikinci dil olarak öğretilmekteydi. Yüksek öğretimde eğitim dili ilk zamanlarda Arapça iken daha sonra İngilizce oldu.

Lübnan'da yerel kuruluşlar ve cemiyetler de yeni kuşakların modern eğitime duyduğu ihtiyaç doğrultusunda yeni okullar açmaya başladı, misyonerlerin bu alandaki meydan okumalarıyla yüzleşmeye çalıştı. Cebelilübnan bölgesinde yaşayan halkın sıkıntılarından büyük üzüntü duyan Butrus el-Bustânî, mezhep farkı gözetmeksizin herkesin çocuklarını gönderebileceği bir ortak okul modelinin mezhep ayrışmalarını önleyebilecek en iyi yöntem olduğunu düşünerek Beyrut'ta bir "millî okul" (el-medresetü'l-vataniyye) kurduysa da (1863) kapılarını bütün öğrencilere açıp belli bir süre hizmet gören bu okul misyoner okullarının hızında gelişemedi. Ezher mezunu olan Hüseyin el-Cisr aynı adla, fakat dinî yönü ağır basan başka bir okulu 1879'da doğduğu şehir olan Trablusşam'da açtı. Cisr, Bustânî'nin okuluna göre daha başarılı sayılan bu okulun eğitim müfredatını tasarlarken dinî ilimler, mantık, matematik ve tabiat bilimlerinin öğretimi yanında Arapça, Fransızca, Türkçe

öğretimini ve eğitim dilinin Arapça olmasını öngörmüştü (Hourani, s. 223).

Mezhepsel bölünmeyi derinden yaşayan Beyrut'ta Butrus el-Bustânî'nin girişiminden iki yıl sonra Rum Katolik Kilisesi patrik okulunu açtı. Rum Katolikler'in bulunduğu her şehirde bu okulun şubeleri açıldı, böylece yeni bir okul ağı daha meydana geldi. Diğer mahallî dinî cemaatlerin okul açma faaliyetleri devam etti. 1874'te Beyrut'taki Mârûnîler'in piskoposu Yûsuf ed-Dibs, kendi cemaatine mensup ailelerin erkek çocukları için Medresetü'l-hikme adını verdiği bir mektep tesis etti. Beyrut'taki zengin Rum Ortodoks cemaati de hemen hemen aynı zamanda "üç bilgin" adıyla kendi okullarını kurdu, 1880'de kızlar için de bir okul açtı. Böylece mahallî hıristiyan cemaatleri yirmi yıl içinde hızla artan misyoner faaliyetlerine karşı bir eğitim seferberliği yaşadı (Kamal S. Salibi, s. 139). Çeşitli cemaatler arasında rekabet özelliği taşıyan bu eğitim çabaları Beyrut'u bütün bölgenin ve Suriye'nin en önemli modern eğitim merkezi haline getirirken Kahire'ye de yeni bir rakip çıktı. Genellikle ülkenin doğu ve

güneyindeki kırsal bölgelerde yaşayan Lübnanlı Şiîler ise bu dönemde modern eğitimin imkânlarından daha az faydalandılar. Cebelilübnan mutasarrıflığının ilk yöneticisi olan Dâvud Paşa'nın 1862'de açtığı el-Medresetü'd-Dâvûdiyye sayesinde Dürzîler de Arapça, yabancı dil ve çeşitli modern bilimleri öğrenme fırsatı elde ettiler.

Eğitim alanındaki bu gelişmeler, Osmanlı hükümetini ve Sünnî müslümanları da bölgede yeni mektepler açma yönünde harekete geçirdi. Lübnan Mısır'ın nüfuzundan çıktıktan sonra 1861-1918 yılları arasında müstakil mutasarrıflık statüsünde yönetildi. Mutasarrıf Bâbıâli tarafından tayin ediliyor ve doğrudan İstanbul'a karşı sorumlu oluyordu. Dolayısıyla XX. yüzyılın başlarına kadar Bâbıâli'nin bölgedeki eğitim ve kültür hayatının şekillenmesinde önemli bir etkisi söz konusudur. Nitekim Osmanlı Devleti, modern bilim ve sanatları öğretmek üzere ilk defa 1847'de İstanbul'da açılan rüşdiyenin (Akyıldız, s. 228-230) benzerini 1866'da Beyrut'ta açtı, 1877'de de askerî rüşdiyeyi kurdu. Ancak gerileme sürecindeki imparatorluğun açtığı okullar, aynı yere yaklaşık otuz yıl önce önemli bir ekonomik güçle giren misyonerlerin okullarıyla rekabet edemedi. Yarı bağımsız olması sebebiyle Bâbıâli'den büyük beklentileri olmayan bölge halkı eğitimdeki girişimlerine kendi çabalarıyla devam etti. Bu arada orta sınıf Sünnî müslüman ahali içerisinde önde gelen eşraftan bazıları Cem'iyyetü'l-makāsıdi'l-hayriyyeti'l-İslâmiyye adıyla bir cemiyet kurarak bir yandan fakir müslümanlara yardım ederken diğer yandan kız ve erkek müslüman nesilleri misyoner eğitiminin etkisinden kurtarmak amacıyla okullar açtı (Cioeta, XXVI/1 [1982], s. 45). 1878 Kasımında Beyrut'a gelen Suriye eyaletinin yeni valisi Midhat Paşa bölgede Makāsıd Cemiyeti olarak bilinen bu kurumun faaliyetlerinden çok etkilendi ve Suriye'nin diğer şehirlerinde de benzer cemiyetlerin kurulmasını teşvik etti (a.g.e., a.y.). Daha sonra Beyrut'un yerlisi olan Ezher mezunu Şeyh Ahmed Abbas, Makāsıd Cemiyeti'nin ilk başkanı Abdülkādir el-Kabbânî'nin desteğiyle Beyrut'ta el-Medresetü'l-Osmâniyye ismiyle bir lise açtı. Fakat Makāsıd Cemiyeti'nin ve diğer şehirlerdeki benzer cemiyetlerin faaliyetlerinin gerek mahallî eşraf gerekse Bâbıâli tarafından desteklendiği söylenemez. 1880'de Midhat Paşa'nın ardından Suriye valisi olan Hamdi Paşa, bu cemiyetleri kapatarak hizmetlerini eyaletin Maarif Dairesi denetiminde iş gören Meclisi Maârif'e devretti (Somel, s. 96). Daha sonra Medrese-i Sultânî adıyla eğitimine devam eden Osmanlı Medresesi dahil bu

cemiyetler tarafından yönetilen bütün okullar Maarif Dairesi'ne bağlandı. 1880'lerden itibaren imparatorluğun çeşitli eyaletlerinde idâdî okulları yaygınlık kazanıncaya kadar Medrese-i Sultânî, Lübnan'da en yüksek seviyede modern eğitim veren müslüman okulu oldu (Salibi, s. 140; Somel, s. 120). Bu okul daha sonra Mektebi Sultânî adını aldı (Strohmeier, Decision Making, s. 215). XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Bâbıâli'nin ve yerli müslüman halkın eğitimde gerçekleştirdiği atılımlara rağmen bölgedeki Osmanlı tebaasının kız ve erkek çocuklarının yaklaşık %90'ı (5000 civarında) yabancı okullarda okuyordu (Fortna, s. 52-53). Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin 1898'de yayımlanan ilk salnâmesinde de bu husus belirtilmektedir (Çetin, XXII/253 [1984], s. 322).

Filistin. Filistin'de yeni orta sınıf tüccarların doğuşu ve beraberinde şekillenen toplumsal modernleşme Beyrut'un en az bir kuşak gerisinde kalmış, ilerleme ve gelişmişlik düzeyi nisbeten sınırlı ve yavaş gerçekleşmiş, bu durum eğitim ve öğretimin hem gelişimine hem de kalitesine yansımıştır. XIX. yüzyılda Filistin'de ekonomik kalkınma iki önemli unsurun sonucu olarak meydana geldi. Bunların ilki hıristiyanlar için kutsal olan mekânlara Avrupa'dan gelen ve gittikçe artan önemli sayıda hac ziyaretçisinin ülkeye, özellikle de Kudüs'e yaptığı etki ve bıraktığı sosyoekonomik iz, diğeri de yüzyılın ikinci yarısından itibaren Filistin'deki çeşitli bölgelerin Batı Avrupa ülkeleriyle gittikçe genişleyen ticaret hacmidir. Beyrut'ta görüldüğü gibi Filistin'de de deniz ticaretinde Avrupa ile kurulan ilişkilerdeki yoğunluk şehirleşmenin hızlanmasına ve sahildeki kasabaların daha çabuk gelişmesine yol açtı. Bu durum, modern eğitim sayesinde yeni donanımlar kazanma ihtiyacı duyan bir tüccar orta sınıfın ve alt orta sınıfın doğmasını sağladı. Modern eğitim ve öğretim, bu sınıfın işlerini yürütebilmek için ihtiyaç duyduğu yabancı dil ve temel ticarî beceriler gibi konuların öğretilmesine özel bir imkân tanıyordu. Bununla birlikte Arapça, dinî ve din dışı dersler de bu yeni mekteplerde yer buluyordu. Yüzyılın sonuna doğru Bâbıâli'nin ısrarıyla Türkçe de bu mekteplerin müfredatında yer aldı.

Filistin'de ilk modern okulları açanlar Beyrut'taki gibi dışarıdan gelen hıristiyan misyonerleridir. Kudüs'te yeni kurulan Protestan piskoposluğuna tayin edilen Samuel Gobat, şehirdeki ilk modern okulu 1847'de açtıktan sonra 1848'de Nablus'ta ve 1851'de Nâsıra'da birer mektep faaliyete

geçirdi. Daha sonra İngiltere merkezli Church Missionary Society'yi bu eğitim teşebbüslerine yardımcı olması için Filistin'e davet etti. XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde bu kuruluş tarafından Filistin'de açılan okulların sayısı kırk yediye, öğrenci kapasitesi yaklaşık 2300'e ulaştı (Tibawi, s. 229). Kudüs'te hıristiyanlar için kurulan English College adlı liseye müslüman öğrencilerin de gittiği bilinmektedir. Bu lisenin dışındaki okullarda eğitim dili Arapça'dır. Piskopos Gobat'ın öncülüğünde başlayan eğitim faaliyetleri sonucunda misyoner okullarıyla Katolik cemaati ve Rum Ortodoks patrikliği arasında ciddi bir husumet doğdu. Hem Katolikler ve hem Rum Ortodoksları kuzeyde Nâsıra ve Akkâ'dan merkezde Nablus ve Yafa'ya, güneyde Gazze'ye kadar ülkede pek çok okul açtılar. Fakat bu okullar nitelikli bir eğitim standardına ulaşamadığından Church Missionary Society'nin okullarıyla rekabet edemedi. Yine de Fransızlar'ın Kudüs'te 1878 ve 1879'da inşa ettikleri Frère (erkek öğrenciler için) ve Saint Joseph (kız öğrenciler için) okulları belli bir standardı tutturabilen okullar olarak öne çıktı. Ardından Yafa ve Hayfa'da bunların benzerleri kuruldu. Filistin'deki varlığını ve nüfuzunu teminat altına

almak için Rus yönetimi de 1880'lerin başında bölgede okul açma faaliyetine katıldı. Rus İmparatorluğu Ortodoks Filistin Cemiyeti kısa zamanda Filistin'de yirmi beş mektep kurdu. Bunların içinde Nâsıra'da bir erkek öğretmen okulu (1886), hemen sonrasında Beytülahm (Beytlehem) yakınlarında Beyt Jala'da açılan kız öğretmen okulu da vardı. Diğer misyoner ilkokullarında olduğu gibi bu okullarda da hıristiyan öğrenciler eğitim görüyordu. Eğitim dili Arapça olmakla birlikte Rusça ikinci dil olarak müfredata girdi (Hopwood, s. 137-157). Kudüs XIX. yüzyılın ikinci yarısında Filistin'in en önemli eğitim merkezi haline geldi. Yerli cemaatler ve misyonerler tarafından açılan okul sayısı otuz beşe ulaştı, bu okullarda 150 civarında öğretmen faaliyet gösterdi (Khalidi, s. 49). Bu rakamlara yahudi okulları dahil değildir. Okullarda eğitim ücretsizdi ve katılım oranı oldukça yüksekti.

Filistin'de Osmanlı yönetiminin okul açma faaliyeti misyoner okullarının açılmasından sonraki dönemlere rastlar. Kudüs'te ilk misyoner okulunun kurulmasından yirmi yıl sonra belediye başkanı Yûsuf Ziyâ el-Hâlidî'nin özel gayretleri sonucunda 1868'de bir rüşdiye kuruldu (Makâriyûs, VII/8-9 [1883], s. 472). Bu girişimleri aynı yıl Nablus'ta, 1873'te mutasarrıfının

özel çabalarıyla Akkâ'da yeni rüşdiyelerin açılması takip etti (Somel, s. 115). Fakat bu hususta en büyük çaba II. Abdülhamid döneminde harcandı. 1882'de el-Halîl'de, 1887'de Gazze'de, 1889'da Yafa'da, 1891'de Nâsıra'da ve 1894'te Taberiye'de birer rüşdiye açıldı. Bâbıâli'nin bu dönemdeki önemli eğitim girişimlerinden biri de imparatorluğun merkezî yerlerinde inşa edilen ve lise seviyesinde eğitim veren idâdî-lerin bu bölgede de kurulmasıdır (a.g.e., s. 120). Bir idâdî, 1889'da Kudüs'ün eski kesiminde görkemli binasıyla eğitime başladı (a.g.e., s. 121; Fortna, s. 136). 1895'te diğer bir idâdî Akkâ'da, bir yıl sonra üçüncüsü Nablus'ta açıldı. 1913'te Kudüs'teki idâdî sultânîye dönüştürüldü.

Bu girişimler, Bâbıâli'nin devlet okulları aracılığıyla kendi eğitim anlayışını Filistin'de daha yaygın hale getirme yolunda attığı bilinçli adımlardır. Fakat bu okullardaki eğitim standartları, hem misyoner okullarıyla hem de yerli hıristiyan gruplarının okullarıyla güçlü bir rekabet gösteremedi, zaman zaman onların gerisinde kaldı (Avad, s. 260). Ayrıca idâdîlerde eğitim dili Türkçe olduğundan öğrenci katılımı düşük oldu. Bölgedeki Osmanlı vatandaşı pek çok müslüman Arap bu durumdan bir çıkış yolu bulmak için gayret gösterdi. Hem yabancı okullarla rekabet edebilecek seviyede hem de Arap dilini ve kültürünü besleyecek şekilde öğretim veren özel okullar açmayı düşündü. Bunlardan Şeyh Muhammed Sâlih 1906'da Kudüs'te Ravzatü'l-maârif adlı okulu açtı. Modern bir müfredatla ve Arapça eğitimi ile yola çıkan bu okul önemli sayıda öğrenci çekmeyi başardı. Kudüs'te Halîl es-Sekâkînî'nin öncülüğünde işe başlayan bir grup eğitimcinin kurduğu el-Medresetü'd-düstûriyye müfredatında Arapça'ya ve Arap kültürüne özel vurgu yaptı, modern bir eğitim programı uyguladı, önemli sayıda öğrencinin katılımını sağlamayı başardı, ancak I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla kapandı. Bu dönemdeki son bir okul açma girişimi, 1915'te bölgedeki Dördüncü Ordu kumandanı Cemal Paşa'nın teşebbüsüyle Kudüs'te gerçekleştirildi ve müfredatında modern konuların yanı sıra panislâmist bir anlayışla İslâmî konulara da ağırlık veren Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliyye-i İslâmiyyesi adlı bir yüksek okul açıldı (bölgede el-Külliyetü's-Salâhiyye diye bilinir). Bu okul kısa zamanda Kudüs'te bir üniversite şeklinde rağbet gördü. Savaş yıllarında açılmasına rağmen Filistin'in çeşitli yerlerinden öğrenciler bu okula akın etti. Fakat I. Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesiyle birlikte kapandı.

Lübnan ve Filistin'de XIX. yüzyılda bölgenin kendi iç dinamiklerinden ziyade dışarıdan gelen etkilerle şekillenen eğitim ve öğretimdeki modernleşmenin uzun yıllar bölge halkı arasında var olan toplumsal uyum ve kültürel birliğin zarar görmesi pahasına gerçekleştiği söylenebilir. Her misyoner grubu açtığı okulda kendi dinî inancını ve öğretisini yaymaya, yer yer mahallî kültürel bazı unsurlara yer verse de kendi dilini ve kültürünü öğretmeye çalıştı. Ayrıca bu eğitim ve öğretim mekanizmaları bölge halkı arasında düşmanlığı tetikleyecek tarzda oluşturuldu. Farklı din ve mezhep inancına sahip kesimlerde gittikçe derinleşen ayrışma ve bölünmeler meydana geldi. Sonuçta okuma yazma oranı yükselip halk daha eğitimli hale gelmekle birlikte bölge daha da zayıfladı; XX. yüzyılda görüldüğü gibi dış tehdit ve baskılara karşı koyamaz hale geldi.

BİBLİYOGRAFYA

J. Richter, A History of Protestant Missions in the Near East, New York 1910, s. 191; R. D. Mathews - M. Akrawi, Education in Arab Countries of the Near East, Washington 1949, s. 217-296, 407-515; A. L. Tibawi, British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise, London 1961, s. 95, 229; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, London 1962, s. 223; Kamal S. Salibi, The Modern History of Lebanon, London 1965, s. 139, 140; Abdülazîz M. Avad, İdâretü'l-ʿOs̱mâ-niyye fî vilâyeti Sûriyye, Kahire 1969, s. 260; D. Hopwood, The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914, Oxford 1969, s. 137-157; Esed Rüstem, Lübnân fî ʿahdi'l-mutaṣarrifiyye, Beyrut 1973, s. 108-109; L. T. Fawaz, Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut, Cambridge 1983, s. 2, 129; Hikmet Beg Şerîf, Târîḫu Ṭarâblus eş-Şâm min aḳdemi ezmânihâ ilâ hâẕihi'l-eyyâm (nşr. Münâ Haddâd Yeken - Mârûn Îsâ et-Hûrî), Trablusşam 1407/1987; M. Strohmeier, al-Kulliyā aṣ-Ṣalāhīya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus und Panislamismus im Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1991, s. 5-69; a.mlf., "Muslim Education in the Vilayet of Beirut, 1880-1918", Decision Making and Change in the Ottoman Empire (ed. C. E. Farah), Lanham 1993, s. 215-243; A. Schölch, Palestine in Transformation: 1856-1882 (trc. W. C. Young

- M. C. Gerrity), Washington 1993; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 228-230; Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire: 1839-1908, Leiden 2001, s. 96, 115, 120, 121; B. C. Fortna, Imperial Classroom: Islam the State and Education in the Late Ottoman Empire, Oxford 2002, s. 50-53, 136; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform: 1856-1876 (trc. Osman Akınhay), İstanbul 2005, s. 119-179; Şâhin Makâriyûs, “al-Maʿârif fî Sûriyâ”, el-Muḳteṭaf, VII/8-9, Kahire 1883, s. 278, 385-391, 465-476, 529-537; Atilla Çetin, “Maarif Nâzırı Ahmed Zühdü Paşa’nın Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Yabancı Okullar Hakkında Raporu”, GDAAD, sy. 10-11 (1981-82), s. 189-220; a.mlf., “II. Abdülhamid’e Sunulmuş Beyrut Vilâyetindeki Yabancı Okullara Dâir Bir Rapor”, TK, XXII/253 (1984), s. 316-324; D. J. Cioeta, “Islamic Benevolent Societies and Public Education in Ottoman Syria: 1875-1882”, IQ, XXVI/1 (1982), s. 45, 46.

Butrus Abu-Manneh

XX. Yüzyıl. Lübnan ve Filistin. I. Dünya Savaşı’ndan sonra Lübnan’da kurulan Fransız işgal yönetimi, özellikle hıristiyan kültürünün öne çıkarıldığı Fransızca eğitim veren okullar açarak sömürgeci hedefleri doğrultusunda bir eğitim siyaseti takip etti. Eğitim programlarında İslâm-Arap kültürünün izlerinin silinmeye çalışıldığı bu dönemde müslüman halk genellikle çocuklarını bu okullara göndermiyordu. 1930-1940 yılları arasında Fransız okullarındaki toplam hıristiyan öğrenci sayısı 34.758 iken müslüman öğrenci sayısı 2507 idi. Fransız okullarına alternatif olarak 1930’lu yıllardan 1950’ye kadar Beyrut ve Sayda’da Makāsıd Cemiyeti tarafından ilk ve orta dereceli 103 okul faaliyete geçirildi. Yine bu dönemde Trablus’ta Dârü’t-terbiye ve’t-ta‘lîmi’l-İslâmî’nin kurduğu erkek ve kız okulları, Dürzîler’ce tesis edilen Beytülhikme

ve İrfan cemiyetlerinin Beyrut ve Cebelilübnan bölgelerinde açtığı okullar yanında Ca‘ferîler’e ait el-Cem‘iyyetü’l-hayriyye, el-Cem‘iyyetü’l-âmiliyye, Cem‘iyyetü’z-zehrâ gibi kurumlarca da Beyrut ve Sûr şehirlerinde okullar kuruldu. Sünnî müslümanlarca 1933’te açılan el-

Külliyyetü'ş-şer'iyye imam, hatip ve din öğretmeni yetiştirme amaçlı lise seviyesinde eğitim veriyordu. Ezher Üniversitesi'nde öğrenim görmüş Lübnanlılar'ın hocalık yaptığı bu kurumdan mezun olanlar yüksek öğrenimlerine Mısır'da devam etmekteydi. 1920'den 1950'li yıllara kadar Lübnan'da eğitim veren yüksek öğretim kurumları XIX. yüzyılın ikinci yarısında temelleri Amerikan misyonerleri tarafından atılan Beyrut Amerikan Üniversitesi ve Cizvit misyonerlerinin 1875'te kurduğu Saint Joseph Üniversitesi'dir. Bu dönemde her iki üniversiteye bağlı yeni fakülteler açıldı. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde 1924 yılında kızlara mahsus bir fakülte, ayrıca Protestan din adamlarınca yönetilen Yakındoğu İlâhiyat Fakültesi açıldı (1932). Bu fakülteler zaman içinde Amerikan Üniversitesi'nden ayrılıp bağımsız kurumlara dönüştü. Yine bu devirde (1927) daha sonra Balamand Üniversitesi adını alacak olan Lübnan Güzel Sanatlar Akademisi tesis edildi.

Bağımsızlığın ardından Beyrut ve Trablusşam'da 1951'de açılan iki devlet lisesiyle yeni bir dönem başladı ve devlet okullarının sayısı hızla arttı. Bu tarihten sonra kurulan hükümetler, Lübnan'da yaşayan bütün grupların değerlerini esas alan bir millî eğitim politikası çerçevesinde eğitim faaliyetlerini sürdürmeye çalıştı. Lübnan'da halen eğitim ve öğretim süresi ilkokulda altı, ortaokul ve lise de üçer yıldır. 20062007 öğretim yılında 777 ilkokulda 450.566, 1244 ortaokulda 193.129, 719 lisede 123.310 öğrenci okumaktaydı. Okul öncesi eğitimden yararlanan öğrenci sayısı 150.872 idi. Kozmopolit dinî-mezhebî yapı ve siyasî istikrarsızlıklar yüzünden Lübnan eğitim kurumları içinde çok önemli bir yere sahip olan özel okullardaki öğrenci sayısı devlet okullarına göre her zaman daha fazla oldu. Nitekim 20062007 öğretim yılında üniversite öncesi eğitim kurumlarındaki toplam öğrenci sayısının %64'ü özel okullarda okumaktaydı. Ülkede millî üniversiteler dönemi 1953'te kurulan Lübnan Üniversitesi'yle başlar. Bu üniversiteyi 1960'ta Mısır'ın desteğiyle kurulan Beyrut Arap Üniversitesi takip etti. Çalkantılı iç ve dış gelişmeler, özellikle yaşanan iç savaş diğer eğitim kurumları gibi üniversitelerdeki eğitimin kalitesini de etkiledi. Ancak 1989'da imzalanan Tâif Antlaşması'nın ardından gelen nisbî istikrar dönemi Lübnan yüksek öğrenim hayatını yeniden canlandırdı, yeni fakülteler ve üniversiteler açıldı. 2007 yılı verilerine göre Lübnan'da yirmi sekiz üniversite, değişik alanlarda on iki bağımsız fakülte, enstitü ve yüksek okul faaliyet göstermektedir. Bu kurumlardaki toplam öğrenci sayısı

160.364’tür. Tek devlet üniversitesi olan Lübnan Üniversitesi’nin değişik şehirlerdeki kırk yedi fakültesinde 72.961 öğrenci okumaktadır. Öğrenci sayısı bakımından bu üniversiteyi Beyrut Arap Üniversitesi, Saint Joseph Üniversitesi ve Beyrut Amerikan Üniversitesi izlemektedir. Bunların dışındaki belli başlı yüksek öğrenim kurumları arasında Notre Dame Üniversitesi, İmam Evzâî İslâmî İlimler Fakültesi, Saint Esprit Kaslik Üniversitesi, Lübnan İslâm Üniversitesi ve Balamand Üniversitesi sayılabilir. Devlet okullarında ve dinî kurumlarca kurulup finanse edilen -okul öncesi ve ilkokul seviyesinde-bazı özel eğitim kurumlarında eğitim parasızdır. Üniversite öncesi devlet okullarında öğrenim dili Arapça’dır. Özel okullarda ve üniversitelerde Arapça’nın yanında Fransızca ve İngilizce okutulmaktadır. 2004 yılı verilerine göre Lübnan’da okur yazar oranı %88 olup bunların %93’ü erkek, %83’ü kadındır.

Filistin. Eylül 1918’de İngilizler tarafından işgal edilen Filistin topraklarında kurulan İngiliz yönetiminin başlangıcında (Temmuz 1920) Filistin’deki toplam 171 ilköğretim ve lise seviyesindeki eğitim kurumunda sadece 10.662 öğrenci kayıtlı bulunuyordu. Sömürgeci emellerini gerçekleştirmek için bölge halkından kendileriyle iş birliği yapabilecek kişilerin eğitilmesine öncelik veren İngilizler bu maksatla yeni okullar açtı. Uyguladıkları eğitim programlarının diğer bir hedefi ise Filistin halkının İslâm-Arap medeniyetiyle olan bağlarını ve millî duygularını zayıflatarak bu topraklar üzerinde kurulması için söz verdikleri yahudi devletinin kültürel alt yapısını oluşturmaktı. İşgal yönetimi sonuna gelindiğinde Filistinliler’in eğitim gördüğü resmî kurumların sayısı 555’e, öğrenci sayısı 103.000’e ulaştı. Aynı dönemde genel nüfus içinde Araplar’ın yarısı kadar bir nüfusa sahip olan yahudilerin okullarında kayıtlı öğrenci sayısı 108.875 idi. Bu dengesizlik, eğitim için ayrılan bütçenin çoğunun yahudi okullarına ve değişik hıristiyan mezheplerince kurulan özel okullara ayrılmasından kaynaklanıyordu. Bu durum, yahudi ve hıristiyanlar arasında eğitimli insan sayısının müslüman Araplar’a göre daha çok artmasına yol açtı. Bunun önüne geçebilmek amacıyla kurulan Yüksek İslâm Konseyi ile Cem‘iyyetü’l-ıslâhi’l-İslâmiyye, Cem‘iyyetü’ş-şübbâni’l-İslâmiyye gibi derneklerin ve zengin kimselerin çabalarıyla özel okullar kurulduysa da maddî imkânsızlıklar ve yeterli öğretmen bulunamaması bu okulların etkisini sınırladı. 1922’de sayıları kırk iki olan bu özel okullarda 11.952 öğrenci okurken 1945’te okul sayısı 135’e, öğrenci sayısı 22.500’e ulaştı.

İngiliz yönetimi döneminde ilköğretim sekiz yıl, lise dört yıl olarak uygulanmaktaydı. Okul çağındaki çocukların %67'si bir eğitim kurumuna gitme imkânından yoksundu. İlköğretime başlayan öğrencilerin ancak %2'si lise öğrenimine devam edebiliyordu. Öğrenciler lise eğitimi sonunda Kudüs'teki el-Medresetü'r-reşîdiyye (sosyal bilimler, kuruluşu 1904), el-Külliyetü'l-Arabiyye (sosyal bilimler, tıp, mühendislik, kuruluşu 1918) veya Ma'hedü'l-hukūk'ta iki yıllık yüksek öğrenim görüyordu. Yahudilerin Kudüs'te 1925 yılında İbrânî Üniversitesi kurmasına izin veren İngilizler'in Filistinliler'e bu hakkı tanımamaları yüzünden mezunların çok az bir kısmı Mısır, Lübnan ve İngiltere'deki üniversitelerde öğrenimlerine devam etme imkânı bulabiliyordu.

İngiliz yönetiminin sona erdiği, Filistin toprakları üzerinde İsrail Devleti'nin kurulduğu 1948 yılından 1967 Arap-İsrail savaşına kadar Batı Şeria ve Gazze ile çok sayıda Filistinli mültecinin yaşadığı Mısır, Ürdün, Lübnan ve Suriye'de Filistinliler'e yönelik eğitim ve öğretim faaliyetleri, daha çok Birleşmiş Milletler Filistinli Mülteciler Yardım ve Çalışma Grubu tarafından organize edildi. Bunun yanında mültecilerin yaşadığı ülkelerin Eğitim bakanlıklarına bağlı kuruluşlar ve özel eğitim kurumları eğitim faaliyetlerine destek verdi. 1948 savaşı sonunda İsrail sınırları içinde kalan Filistinliler, İsrail Eğitim Bakanlığı kontrolündeki resmî ve özel okullarda okudu. 1967 yılı itibariyle Birleşmiş Milletler Filistinli Mülteciler Yardım ve Çalışma Grubu idaresindeki ilk ve orta dereceli okullara devam eden öğrenci sayısı 189.910 idi. Aynı yıl İsrail Eğitim Bakanlığı kontrolündeki 192 ilkokulda 56.946, on beş lisede 2809 öğrenci okumaktaydı. Bu dönemin eğitim sisteminde okul öncesi eğitim bir yıl, ilköğretim altı yıl, ortaöğretim ile lise üçer yıl olarak düzenlenmişti. Liseyi bitiren öğrenciler değişik Arap ülkelerindeki üniversitelere devam edebiliyordu. İsrail sınırları içindeki Arap okullarında ise okul öncesi eğitim (bir yıl) ve ilköğretim (sekiz yıl) zorunlu olup dört yıllık lise eğitimini tamamlayan öğrenciler İsrail'deki üniversitelerde ya da Arap ülkelerinde yüksek öğrenim görebiliyordu. İsrail yönetimindeki okullarda kalitesiz bir eğitim verilmesi sebebiyle Filistinliler kendi özel eğitim kurumlarını kurmak için çaba gösterdilerse de birkaç istisna dışında başarılı olamadılar.

İsrail'in Gazze ve Batı Şeria'yı işgal ettiği 1967 savaşı sonrasından Filistin Özerk Yönetimi'nin kurulduğu 1994 yılına kadar Filistin'de eğitim ve

öğretim tamamen İsrail hükümetinin kontrolüne girdi. İsrail yönetimindeki Filistinliler'in nüfusundaki artışa paralel olarak eğitim kurumlarının sayısı artsa da bu dönemde Filistin eğitim kurumları kalite açısından en karanlık günlerini yaşadı. Komşu ülkelerdeki mülteciler ise Birleşmiş Milletler Filistinli Mülteciler Yardım ve Çalışma Grubu tarafından yönetilen eğitim kurumlarında nisbeten daha seviyeli bir eğitim görmekteydi. Bu devirde olumlu sayılabilecek tek gelişme 1973'te Beytülahm Üniversitesi'nin kurulmasıyla başlayan ve 1994 yılı itibariyle sayıları sekize ulaşan Filistin üniversitelerinin varlığıdır. Batı Şeria ve Gazze'de İsrail işgalinin sona erdiği 1994 yılında İsrail Eğitim Bakanlığı'na bağlı ilköğretim ve lise seviyesindeki kurumların sayısı 1080, Birleşmiş Milletler Filistinli Mülteciler Yardım ve Çalışma Grubu idaresindeki okul sayısı 254, özel okulların sayısı 135 idi.

Filistin Özerk Yönetimi, ilk günlerden itibaren Millî Eğitim ve Yüksek Öğretim Bakanlığı bünyesinde Eğitim Programları Geliştirme Birimi'ni kurdu ve millî bir eğitim stratejisi belirlemek amacıyla çalışmalara başladı. 1998'de hazırlanan eğitim programları Filistin'de bütün özerk bölgelerde uygulamaya konuldu. Yeni eğitim hedeflerinin ve müfredatın oluşturulması sırasında Filistin'in Arap-İslâm medeniyetine aidiyeti öne çıkarıldı. Bağımsız Filistin Devleti'nin kuruluşunu sağlayacak nesillerin yetiştirilmesi eğitimin temel hedefleri arasında yer aldı. 2007-2008 öğretim yılı itibariyle sayıları 1615 olan on yıllık ilköğretim kurumlarında 957.831, sayıları 815 olan iki yıllık liselerde 140.126 öğrenci bulunmaktaydı. Bu okulların yanında Birleşmiş Milletler Filistinli Mülteciler Yardım ve Çalışma Grubu'na ait 286 okul faaliyetini sürdürmekte, çeşitli vakıf ve şahıslarca kurulan 276 özel okul da Filistinliler'in eğitimine katkı sağlamaktadır. İsrail sınırları içinde yaşayan Filistinli ilköğretim ve lise seviyesindeki 475.000 öğrenci de bu ülkenin Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı Arapça eğitim veren okullara devam etmektedir. 2007-2008 öğretim yılında Filistin Özerk Bölgesi'nde bulunan üniversite sayısı on iki, lisans düzeyinde eğitim veren bağımsız fakülte ve enstitü sayısı on iki, iki yıllık yüksek okul sayısı on dokuzdur. Bu kurumlardaki öğrenci sayısı 156.578, yüksek lisans ve doktora yapan öğrenci sayısı 5168, meslekî ve teknik eğitim veren yüksek okullardaki öğrenci sayısı 12.972'dir. Üniversitelerin başlıcaları Gazze İslâm Üniversitesi, Beytülahm Üniversitesi, Birzeit Üniversitesi, Gazze el-Ezher Üniversitesi, Necâh Üniversitesi ve Kudüs Üniversitesi'dir.

Filistin’de eğitimin önündeki en büyük engel İsrail-Filistin sorunudur. 2002-2004 yılları arasında İsrail’in saldırıları sebebiyle Filistin eğitim sisteminin uğradığı maddî hasar 10 milyon doları aşkındır. Bu süre içinde çok sayıda öğretmen ve öğrenci hayatını kaybetti. Aynı yıllarda İsrail tarafından kapatılan Filistinliler’e ait okul sayısı 1289, bu süre içinde tahrip edilen okul sayısı 489’dur. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Filistinliler arasında 1948’de %15 olan okuma yazma bilenlerin oranı 2006 yılında %93’e çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin el-Kuvvetlî, “et-Taʿlîmü’l-İslâmî fi’l-medârisi’r-resmiyye fî Lübnân”, Lübnân ve’t-terbiyetü’l-İslâmiyye, Beyrut 1401/1981, s. 51-78; Muhammed Hallâc, “et-Terbiye ve’t-taʿlîmü’l-Filisṭîniyyân fi’l-arâżi’l-muḥtelle”, eş-Şaʿbü’l-Filisṭînî fi’d-dâḫil, Beyrut 1990, s. 127-147; Adnân el-Emîn, et-Taʿlîm fî Lübnân: Zevâyâ ve meşâhid, Beyrut 1994, s. 173-192; Münîr Beşşûr, “et-Taʿlîmü’l-ʿâlî fî Lübnân fi’l-mesâri’t-târîḫî”, et-Taʿlîmü’l-ʿâlî fî Lübnân, Beyrut 1997, s. 15-94; a.mlf., “et-Terbiye ve’t-taʿlîm fî Filisṭîn baʿde’n-Nekbe (1948-1985)”, el-Mevsûʿatü’l-Filisṭîniyye, Beyrut 1990, III, 79-155; İsâm M. Şibârû, Cemʿiyyetü’l-maḳāṣıdi’l-ḫayriyyeti’l-İslâmiyye fî Beyrût (1295-1421 H./1878-2000 M.), Beyrut 2001, s. 27-46, 53-62; A. Kaufman, Reviving Phoenicia, in Search of Identity in Lebanon, New York 2004, s. 109-121; Fahim Issa Qubain, Education and Science in the Arab World, New York 2004, s. 345-398; Ömer Cemîl Neşvân, et-Taʿlîm fî Filisṭîn, Amman 2004, s. 71-106, 134-174, 216-253, 265-315; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, “et-Taʿlîm fî Filisṭîn fî ʿahdi’l-intidâb”, el-Mevsûʿatü’l-Filisṭîniyye, Beyrut 1990, III, 34-78; Delîlü’t-taʿlîmi’l-ʿâlî fî Lübnân li-ʿâm 2008 (http://www.higheredu.gov.lb/arabic/Guides/Guide%20HE%20arabic%202008.pdf) (çevrimiçi 10/10/2009); en-Neşretü’l-iḥṣâʾiyye fî Lübnân li’t-taʿlîmi’l-ʿâm li’l-ʿâmi’d-dirâsî 20062007 (http://www.crdp.org/CRDP/Arabic/arstatistics/STAT_AR/2006_2007/statistics 20062007_Ar.htm) (çevrimiçi 10/10/2009); ed-Delîlü’l-iḥṣâʾî es-senevî

li’t-taʿlîmi’l-ʿâlî, 2007-2008 (http://www.moe.gov.ps/stats/Daleel%202007-2008.pdf) (çevrimiçi 15/10/2009).

Ertuğrul Boynukalın

Suudi Arabistan. 1925’te kurulan Suudi Arabistan’da eğitim ve öğretim faaliyetleri önceki dönemlerden intikal eden ve düzenli olmayan küttâblarla sınırlıydı. Buralarda okuma yazma, Kur’ân-ı Kerîm ve aritmetik öğretiliyordu. Bu eğitimin belirli bir süresi olmamakla birlikte cami ve mescidlerle cami avlusunda oluşturulan odalarda en az dört yıl sürmekteydi. Bazı yerlerde dersler “mutavva‘” denilen evlerde veya hocanın evinin yanındaki bir odada okutulmaktaydı. Ülkenin her köyünde en az bir küttâb bulunuyordu. Bazı yerlerde öğrencilerin sayısı 100’ü geçmekle beraber ortalama yirmi otuz kişi ile sınırlıydı. Kızlar için ayrı küttâblar açılmıştı. Ayrıca mezraalarda göçebe bedevîlere hocalar gönderilir, her hoca en az elli öğrenciyi eğitirdi. Hocaların bedevîlerin din işlerine nezaret etmek, vaaz ve nasihatte bulunmak, namaz kıldırmak, nikâh kıymak gibi görevleri de vardı. Bu okullardan mezun olup öğrenimlerini sürdürmek isteyenler mescidlerde belirli âlimler tarafından verilen derslere katılırdı. Bir Osmanlı subayı olan Hüseyin Hüsnü’nün verdiği bilgiye göre Necid bölgesinde ileri düzeyde öğretimin yapıldığı Şakrâ ve Riyad’da şeyh veya âlim denilen hocalar ders okutmaktaydı. Bu öğretim genellikle tefsir, hadis, fıkıh, akaid gibi ilimleri kapsıyordu. Zaman zaman dil bilimleri, tarih, coğrafya, matematik ve astronomi gibi dallarda dersler verilirdi. Yüksek öğrenim niteliğindeki bu halkalardan mezun olan öğrenciler imam-hatiplik, kadılık, nikâh memurluğu gibi görevler üstlenmekteydi. Bir kısmı da civar ülkelere gidip ileri derecede tahsil yaparak icâzet alırdı. Kral Abdülazîz’in ilk döneminde aynı düzende devam eden bu okullar önemli bir görev üstlendiyse de 1945’ten sonra yerlerini tedrîcen başka eğitim kurumlarına bıraktılar.

1925’te Mekke’de kurulan Medresetü’l-ümerâ’nın önemli bir boşluğu

doldurduğu söylenemez. 1938'de petrolün getirdiği ekonomik canlılıkla çağdaş eğitime geçilen Suudi Arabistan'da ilk defa 1944 yılında Tâif'te orta öğretim seviyesinde beş yıl süreli Dârü't-tevhîd kuruldu. Kral Abdülazîz valilere gönderdiği genelgede okul yaşına gelen çocukların bu okulda okutulmasını tavsiye etti. Abdülazîz'in çağdaş eğitime verdiği önemin bir göstergesi de 1944'te Suudi Arabistan Maarif Bakanlığı'nın nüvesini oluşturan Maarif Müdürlüğü'nü kurdurmasıdır. 1927'de yürürlüğe giren Suud Maarif Meclisi Kanunu'nun ilk maddesi tevhîd-i tedrîsatla ilgilidir. Bu kanunla özel öğretim yapan okullar devletin nezareti altına alındı. 1948'de çıkan bir kanunla özel öğretim kurumlarına devletin maddî destek sağlamasının yolu açıldı. Tevhîd-i tedrîsatın en önemli sebebi, devlet okullarıyla özel nitelikli okulların Maarif Müdürlüğü'nün denetimine tâbi tutulması ihtiyacıydı. Kanunla ayrıca öğretmenlerin yeterli bilgi birikimi kazandıklarını gösteren bir diplomaya sahip olmaları istenmiştir.

Riyad'da ilk özel okul 1931'de Kral Abdülazîz Sarayı'nın yanında açılan Medresetü'l-ümerâ'dır. İki yıl sonra Prens Abdullah b. Abdurrahman'ın çocukları için kurduğu Medresetü'l-ebnâ ile Muhammed es-Sinârî'nin 1938'de kurduğu Medresetü's-Sinârî açıldı. Bunu 1940 yılında Prens Suûd b. Abdülazîz'in Encâl adını verdiği prenslere ait okul takip etti. 1943'te Medresetü'l-eytâm kuruldu. Mısır ziyaretinden dönen Kral Abdülazîz'in hâtırasına Riyad halkı tarafından açılan el-Medresetü't-tizkâriyye el-ehliyye 1945'te hizmete girdi. Bu arada Arabistan'ın ortasında yer alan Necid ve Kasîm bölgelerinin çeşitli şehirlerinde benzer özel okullar açıldı. Doğuda ise ilk özel okul el-Medresetü'n-necâh el-ehliyye adıyla Ahsâlı tüccar Hamed en-Nuaym tarafından 1924'te kuruldu.

1932'de ülkenin adı Suudi Arabistan Krallığı olunca Maarif Müdürlüğü ülkenin tamamındaki eğitim ve öğretimden sorumlu devlet kuruluşu halini aldı; bu kararla birlikte öğrencilerin masrafları da devlet tarafından karşılanmaya başlandı. Suudi Arabistan'da ilk devlet okulu yine Mekke'de 1927 yılında açıldı (Kral Abdülazîz ismine nisbetle Azîziye Okulu). 1952'de Maarif Müdürlüğü tarafından ülkede açılan ilkokul sayısı 306'ya ulaştı, öğrenci sayısı da 39.920'yi buldu. Üç yılı hazırlık, dört yılı ilkokul olan bu okullarda 1472 öğretmen görev yapıyordu. Bu tarihe kadar on lise açıldı, lise seviyesinde bir de enstitü kuruldu. Bu on bir okulda okuyan öğrenci sayısı 1650, öğretmen sayısı 175 idi. Bunun yanında Cidde'de bir

meslek lisesi ve İngilizce eğitim veren üç akşam lisesi açıldı. Aynı dönemde yüksek öğretim veren kurumlar olarak sadece Mekke'de bir Şeriat Fakültesi ile bir Eğitim Enstitüsü bulunuyordu.

1953'te ölen Kral Abdülazîz'in son dönemine gelindiğinde ülkedeki okul sayısı 326'ya, öğrenci sayısı 49.740'a ulaşmıştı. On bir lise istisna edilirse açılan okulların tamamı ilköğretim kurumlarıydı. Dört yıl süreli liseler ilk defa 1926'da Mekke ve Medine'de açıldı. 1944'te yapılan bir düzenlemeyle liselerde öğretim süresi altı yıla çıkarıldı. 1953'te sayısı ona ulaşan bu okulların yanı sıra birçok meslek lisesi kuruldu. 1953'te yönetime gelen Kral Suûd, Maarif Müdürlüğü'nü bakanlığa dönüştürdü; eğitim ve öğretimde önemli adımlar atıldı. Üç yıl olan hazırlık okulu ve dört yıl olan ilkokullar birleştirilerek altı yıllık okul haline getirildi, ayrıca ilk defa üç yıl süreli ortaokullar açıldı, lise öğretimi de üç yıl olarak düzenlendi. Suudi Arabistan Eğitim Öğretim Bakanlığı'nın 20062007 verilerine göre ülkedeki ilk ve ortaokullarda eğitim gören kız ve erkek öğrenci sayısı 4.812.503'tür. Bunların 4.312.000'i devlet okullarında, 305.500'ü özel okullarda okumaktadır.

Aynı dönemde engelliler için ülke genelinde 345 okul faaliyet göstermekte, bunlarda 7107 öğrenci, 2238 öğretmen bulunmaktaydı. İlk ve orta öğretimde kız ve erkek öğrenciler ayrı okullarda eğitim görürken tıp, mühendislik gibi uygulamalı yüksek öğretim kurumlarında karma, dinî ve sosyal bilimlerde ise ayrı ortamlarda eğitim uygulanmaktadır.

Temel eğitim ve orta öğretim kurumlarının müfredat programları dinî-edebî bilimler ve tabii bilimler olarak ikiye ayrılır. İlkinde ilkokul birinci sınıftan lise son sınıfına kadar okutulmakta olan Kur'ân-ı Kerîm ve tecvid, akaid, fıkıh ve İslâm tarihi derslerinin yanı sıra sarf-nahiv ve edebiyat yer almaktadır. Tabii bilimlerden matematik, fizik, kimya, biyoloji, jeoloji gibi dersler okutulmaktadır. Son yıllarda lise ikinci sınıftan itibaren öğretim edebî ve ilmî olarak iki bölüme ayrıldı. Edebî bölümde ağırlık dinî ve edebî derslerdedir, ilmî bölümlerde ise bütün dinî dersler okutulmakla beraber ağırlık tabii bilimlere verilmektedir. Çağdaş eğitime geçme çabasında olan Suudi yönetimi, göçebe kültürünün hâkim olduğu toplumu uygarlık ve çağdaşlık seviyesine çıkarabilmek için geniş maddî kaynaklar seferber etmekte, okul binalarını en gelişmiş araç gereçlerle donatmaktadır.

Suudi Arabistan’ın eğitim ve öğretim politikasını düzenleyen yasanın birçok maddesinde çağdaş eğitime vurgu yapılarak bilim ve teknolojinin, kültür ve çağdaş eğitimin ülkede yaygınlık kazanması için bütün maddî imkânların seferber edilmesi öngörülmekle beraber temelde eğitim anlayışı ve modellerinin gerçek İslâm prensipleri diye kabul edilen ilkelere göre düzenlendiği söylenebilir. Suudi Arabistan’da yüksek öğretimin çekirdeğini ilk defa 1949 yılında Mekke’de on dört öğrenciyle eğitime başlayan Şeriat Fakültesi oluşturur. 1953’te Riyad’da kurulan Şeriat Fakültesi, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye’nin (1974) esasını teşkil eder. 2007 yılı istatistiklerine göre Suudi Arabistan’da bulunan yirmi devlet üniversitesinde pek çok fakülte ve araştırma merkezi yer almaktadır. Aralarında Câmiatü’l-Melik Suûd (Riyad), el-Câmiatü’l-İslâmiyye (Medine) ve Câmiatü ümmi’l-Kurâ’nın da (Mekke) bulunduğu bu üniversitelerin yanı sıra 2007’de Yüksek Öğretim Bakanlığı’na bağlanan ülkenin çeşitli bölgelerindeki on sekiz erkek eğitim enstitüsünden bugüne kadar 70.000 öğretmen mezun oldu. Kızlara ait üniversiteye bağlı 102 eğitim enstitüsü, Sağlık Bakanlığı’na bağlı kırk bir sağlık lisesi ve Çalışma Bakanlığı’na bağlı yirmi sekiz teknik fakülte ile daha birçok fakülte ve enstitünün varlığı ülkedeki yüksek öğretimin dikkat çekici bir gelişme kazandığını göstermektedir. Yine Yüksek Öğretim Bakanlığı’nın nezareti altında özel üniversitelerden 2000 yılında kurulan Prens Sultan Vakıf Üniversitesi, 2003’te açılan Açık Arap Üniversitesi ve 2007 yılında kurulan Prens Muhammed b. Fehd Üniversitesi yanında Arabistan’ın büyük şehirlerindeki on dört özel fakülte çeşitli teknik ve sağlık bilimleriyle ülkenin eğitim ve öğretimine katkı sağlamaktadır. Yüksek Öğretim Bakanlığı’na bağlı olmayan sağlık, meslek ve askerlikle ilgili fakülte ve üniversiteler de mevcuttur. Bunların başında 2004 yılında üniversite seviyesine çıkarılan Prens Nâyif Arap Güvenlik Bilimleri Üniversitesi gelir. Kuruluşu 1979 yılına uzanan Arap Güvenlik Bilimleri Merkezi de kayda değer bir eğitim kurumudur. Suudi Arabistan’da eğitim ve öğretimin temelini Kur’ân-ı Kerîm ve hadisle Selef âlimlerinin görüşlerinden esinlenen İslâm prensipleri, İslâmî ahkâm ve Arap edebiyatı oluşturur. Bunun yanında modern sosyal ve tabii bilimlerin bütün dalları zaman içinde geliştirilen müfredat programlarında yer almıştır. Ülkede okuma yazma bilenlerin oranı %90 civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ahmed Abdülhâdî, Teṭavvürü't-taʿlîm fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye min ʿahdi'l-Melik ʿAbdilʿazîz ḥatte'l-ân, Kahire 1983; Teṭavvürü't-taʿlîm fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye: 1981-1983, Riyad 1984; Educational Statistics in the Kingdom of Saudi Arabia: 1983-84, Riyad 1984; Hamed İbrâhim Sellûm, Târîḫu'l-ḥareketi't-taʿlîmiyye fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye: Teṭavvürü't-taʿlîm, Riyad 1987; Siyâsetü't-taʿlîm fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1995; Mevsûʿatü't-târîḫi't-taʿlîm memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿû-diyye fî miʾeti ʿâm, Riyad 1999; Muhammed b. Abdullah es-Selmân, et-Taʿlîm fî ʿahdi'l-Melik ʿAbdilʿazîz, Riyad 1419/1999; İḥṣâʾâtü't-taʿlîmi'l-ʿâlî fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 2006; Taḳrîr iḥṣâʾî mûcez ʿan taʿlîmi'l-benîn ve'l-benât bi'l-memleke li'l-ʿâmi'd-dirâsî 1426-1427 H, Riyad 2007; et-Taʿlîmü'l-ʿâlî fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye taḳrîr mûcez, Riyad 2008.

Süheyl Sapan

Cezayir. Cezayir'de İslâmiyet'in yayılmaya başladığı VII. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyıla kadar eğitim ve öğretim genellikle büyük şehirlerdeki camilerde yapılmaktaydı. Ancak Fas'taki Karaviyyîn, Tunus'taki Zeytûne ve Mısır'daki Ezher'e benzeyen büyük eğitim müesseseleri Cezayir'de yoktu. Camilerde verilen temel eğitimden sonra öğrenciler hocaları tarafından daha ziyade Tilimsân, Bicâye ve Tâhert gibi şehirlere yönlendiriliyordu. Ülkede en etkili eğitim kurumları ribâtlardı. Bunların ilki Murâbıtlar döneminde hânedanın önderlerinden Abdullah b. Yâsîn tarafından Senegal nehri üzerindeki bir adada kurulmuştu. İçlerinde mektep, cami ve askerî ocak gibi farklı müesseseleri barındıran ribâtlar müslüman toplumun pek çok ihtiyacını karşılamaktaydı. Buralarda müslümanlar hem cihada hazırlanıyor hem öğrenim görüyordu. Dinî bilgilerin ve kültürün yaygınlaştırılmasında etkili olan bu kurumlar, Endülüs'te Gırnata'nın düşmesinin ardından İspanyollar'ın Kuzey Afrika'da bazı sahil şehirlerini istilâ ettiği XVI. yüzyıl başlarına kadar her

iki temel işlevini sürdürdü. Ancak ribâtlar ulemâ neslinin azalmasıyla önemini yitirdi ve giderek bazı hurafelerin öğretildiği mekânlara dönüştü.

Murâbıtlar’dan sonra Kuzey Afrika’yı ikinci defa tek bir idare altında toplamayı başaran Muvahhidler çoğu camilerin yanında yer alan medreseler açtılar. Ancak Cezayir’de eğitim ve öğretim amaçlı kurumların açılması Osmanlı idaresiyle başlar. Daha önce eğitime ayrılan müstakil mekânların bulunmaması toplumun eğitilmesinde zâviyelerin etkili olmasına yol açmıştı. Özellikle köylerde ve kırsal kesimlerde zâviye dışında eğitim ve ibadet mekânları yoktu (Sî Yûsuf Muhammed, sy. 3 [1980], s. 193). Murâbıtlar devrindeki ribâtlar gibi zâviyeler de tasavvufî, ilmî ve askerî eğitimin bir arada yapıldığı yerlerdi. Osmanlı döneminin sonuna doğru çok amaçlı zâviyelerin sayısı arttı. Meselâ Tilimsân’da otuz, Kostantîne’de on altı, Berberî kabilelerin bölgelerinde elli zâviye vardı (Ebü’l-Kāsım

Sa‘dullah, Târîḫu’l-Cezâ ͗ir, I, 265-266). Bu zâviyeler ilim bakımından iyi bir seviyeye ulaştığı için Karaviyyîn ve Zeytûne medreseleri buralardan mezun olanları yüksek öğrenime kabul etmekteydi. Osmanlı devrinde Cezayir’de eğitimin yapıldığı camiler çoğaldı, her kasabadaki merkezî bir camide bu hizmet verilmekteydi (Îd Mes‘ûd, sy. 3 [1980], s. 64). Bu hususta meşhur camiler arasında Kostantîne, Bicâye ve Tilimsân’daki ulucamilerle başşehir Cezayir’de on dokuz hocanın görev yaptığı ulucami anılabilir (Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, Târîḫu’l-Cezâ ͗ir, I, 259).

Cezayir’de ilk medreseler Muvahhid emîrlerinden Ebû Ya‘kūb Yûsuf döneminde (1163-1184) genelde camilere bitişik olarak inşa edildi (Yahyâ Bû Azîz, sy. 63 [1981], s. 9). Bu medreselerde Arapça ve dinî bilgilerin yanında matematik ve tıp bilimlerinde öğretim yapılmaktaydı (Îd Mes‘ûd, sy. 3 [1980], s. 64). Osmanlı döneminde medreselerin sayısı hızla arttı, şehir ve kasabaların her mahallesinde birer mektep kuruldu. Böylece köylerde ve kırsal kesimlerdeki zâviyelerin işlevini kasabalarda medreseler üstlendi. Bazı Fransız araştırmacılarının tesbitlerine göre Osmanlı devrinin sonlarına doğru Cezayir şehrinde yirmi dokuz, Kostantîne’de doksan ve Tilimsân’da elli medrese vardı (Emerit, s. 2). Cezayir’de ve Kuzey Afrika’da büyük önem kazanan medreseler arasında bilhassa Muasker’deki Medresetü’l-Muhammediyye ile Batı Cezayir’deki Medresetü Mâzûne zikredilmektedir (Râşidî, s. 127). Osmanlı dönemindeki eğitim kurumlarının inşası ve idaresi

hayır severler, vakıflar ve tarikatlarca yapılmaktaydı ve özellikle medreseleri destekleyen vakıflar bulunmaktaydı. Devlet bu tür eğitim kurumlarını kendisi inşa etmese de dolaylı biçimde destek sağlamakta, bunların gelişmesine yardımcı olmaktaydı.

Cezayir'deki Fransız işgalinin ilk günlerinden itibaren sömürge yönetimince eğitim ve öğretim alanında halkın aleyhine bir politika izlendi. İşgalin başlangıcında ilkokul, lise ve yüksek mektep seviyesinde 1000 kadar okul kapatıldı. 1880 yılından itibaren ülkede Arapça tedrîsat yasaklandı ve okul kapatma uygulamaları sürdürüldü. Sadece köylerdeki zâviyelere dokunulmadığı için İslâm kültürünün korunması bu kurumlar sayesinde mümkün oldu. Fakat zâviye mezunlarına Fransız idare sisteminde görev verilmiyordu. Bunlar imamlık, kadılık ve müftülük gibi dinî görevlerde hizmet ettiler. Cezayir halkını millî kültüründen koparmakta ısrarlı olan Fransızlar, Avrupalı ailelerin çocukları için Cezayir'de açtıkları okullara çok az sayıda yerli halk çocuğunun girmesine izin vererek onları sömürge yönetiminin amaçlarına uygun bir eğitimden geçirmekteydi. Bu şekilde oluşturulacak yerli kadronun hem Fransız yöneticileriyle halk arasındaki ilişkileri düzenlemesini hem de ülkede Fransız kültürünün yerleşmesine katkı sağlamasını hedefliyorlardı. Bununla birlikte sömürgecilik dönemine ait istatistiklere göre bu proje kapsamında çok az sayıda Cezayirli çocuğa okuma izni verilmişti. Meselâ 1886-1887 öğretim yılında eğitim çağındaki 500.000 çocuktan sadece 5000'ine bu okullarda öğrenim imkânı sağlanmıştı. Daha sonra bu sayının bir miktar arttığı, bir ara Fransızlar'ın Cezayirliler için açtığı 439 okuldaki öğrenci sayısının 36.000'e yükseldiği görülür. Aynı dönemde Avrupalı öğrenciler için kurulan 1296 okuldaki öğrenci sayısı 147.000'e ulaştı. 1943-1944 öğretim yılına ait resmî istatistiklere göre okul çağındaki Cezayirli çocukların sadece %9'u Fransız okullarına gidebiliyordu (Osman Sa'dî, sy. 5 [1955], s. 50). Sömürge yönetiminin bu politikasına karşı koymak amacıyla 1931'de kurulan Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn Arapça tedrîsat yapan okullar açtı ve bu yolla halkın müslüman kimliğini kazanması yönündeki çabalara önemli katkılarda bulundu. Bu sayede 50.000 öğrencinin okuduğu 150 kadar okul açıldı (Tâhir Zerhûnî, s. 12). Cemiyetin bazı Arap hükümetleriyle yaptığı anlaşmalar sayesinde her yıl yüzlerce Cezayirli öğrencinin bu ülkelerdeki okullara ve üniversitelere gönderilmesi sağlandı.

Cezayir’in bağımsızlığını elde ettiği 1962 yılından itibaren eğitim ve öğretime büyük önem verilmeye başlandı. Altı-on altı yaş arasındaki çocukların eğitimi zorunlu hale getirildi. Bu sayede öğrenim görenlerin sayısı hızla arttı ve 2003 yılında bunların oranı %70’e ulaştı (%79’u erkek, %61’i kız). Halen dokuz yıllık ilk ve ortaokulda okuyanların oranı erkeklerde %97, kızlarda %91’dir. Cezayir’de eğitim dili Arapça olup Fransızca ilkokul üçüncü sınıfta, İngilizce altıncı sınıfta başlamakta; bazı uzmanlık alanlarında İspanyolca, Almanca ve İtalyanca gibi yabancı diller seçmeli olarak okutulmaktadır. Lise öğrenimini tamamlayan öğrenciler Fransa’da olduğu gibi bakalorya sınavına girerek bir üniversiteye yerleşme imkânı bulmaktadır. 2008-2009 öğretim yılına ait resmî istatistiklere göre ülkede mevcut yirmi beş devlet üniversitesinde 1.100.000 öğrenci okumaktadır. Önde gelen üniversiteler arasında Cezayir, Vehrân, Kostantîne ve Tilimsân üniversiteleriyle Hüvârî Bû Medyen İlimler ve Teknoloji Üniversitesi yer almaktadır. Ayrıca ülkede uzmanlık fakültesi seviyesinde yüksek teknik okullar bulunmaktadır. Bağımsızlığın ardından din eğitimi konusunda da bazı çalışmalar yapıldı. Bu çerçevede Mısır’ın eski Evkaf nâzırı olan Muhammed Mütevellî eş-Şa‘râvî başkanlığında Ezher Üniversitesi’nden bir heyet davet edilerek bunların verdiği rapor doğrultusunda ilk ve ortaokullardaki temel öğretim dinî ve din dışı olarak iki kategoride düzenlendi. Ancak 1979’da çıkarılan öğretim birliği kanunuyla bu uygulama ortadan kaldırıldı ve arkasından liselerde İslâmî ilimler bölümü açıldı. Buradan mezun olanlar üniversitelerdeki İslâmî alanlarla ilgili bölümlere devam edebilmektedir. Ülkedeki ilk dinî yüksek öğretim kurumu 1984’te Kostantîne’de açılan Emîr Abdülkādir İslâm Üniversitesi’dir. Aynı yıl Cezayir Üniversitesi’nde İslâmî İlimler Fakültesi kuruldu. Bunu, 1999 yılından itibaren açılmaya başlayan Vehrân Üniversitesi’ndeki İslâm Medeniyeti Enstitüsü ile Bâtıne ve Edrâr üniversiteleri gibi diğer yüksek öğretim kurumlarındaki fakülte ve enstitüler izledi. Bunların dışında özellikle cami görevlilerini yetiştirmek üzere devlet tarafından bazı vilâyetlerde enstitüler açıldı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sahnûn er-Râşidî, eṡ-Ṡuġrü’l-cümânî fî ibtisâmi’ṡ-ṡuġri’l-Vehrânî (nşr. Mehdî el-Bûabdelî), Kostantîne 1979, s. 127; Marcel Emerit, l’Algerie à l’époque d’Abd el-Kader, Paris 1951, s. 2, 222; A. L. Tibawi, Islamic Education, London 1978, s. 165-170; P. Boyer, La vie quotidienne à Alger, Monaco 1964, s. 202; Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, el-Ḥareketü’l-vaṭaniyyetü’l-Cezâʾiriyye, Cezayir 1983, II, 63; a.mlf., Târîḫu’l-Cezâʾiri’ṡ-ṡeḳāfî, Beyrut 1998, I, 259, 265-266; İsmâil el-Arabî, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye fi’l-Cezâʾir, Cezayir 1986, s. 10-11; M. Âbid el-Câbirî, İşkâliyyetü’l-fikri’l-ʿArabiyyi’l-muʿâṣır, Beyrut 1990, s. 33; Tâhir Zerhûnî, et-Taʿlîm fi’l-Cezâʾir ḳable ve baʿde’l-istiḳlâl, Cezayir 1994, s. 12; Abdülkādir Halveş, Siyâsetü Fransa et-taʿlîmiyye fi’l-Cezâʾir, Cezayir 1999, s. 64; Nouria Benghabrit-Remaoun, “Ecole et religion”, Où va l’Algérie? (ed. Ahmed Mahibou - Jean-Robert Henry), Paris 2001, s. 289-302; Osman Sa‘dî, “Meʾsâtü Şaʿbin ve tebellüdü żamîr”, Mecelletü’l-âdâb, sy. 5, Beyrut 1955, s. 50; Mehdî el-Bûabdelî, “er-Ribâṭ ve’l-fidâʾ fî Vehrân ve’l-ḳabâʾil”, Mecelletü’l-Aṣâle, sy. 3, Cezayir 1973, s. 22; Îd Mes‘ûd, “Ḥareketü’t-taʿlîm fi’l-Cezâʾir ḫilâle’l-ʿahdi’l-ʿOṡmânî”, Mecelletü Sîrtâ, sy. 3, Kostantîne 1980, s. 62, 64, 65; Sî Yûsuf Muhammed, “Niẓâmü’t-taʿlîm fî bilâd: Zevvâve ḫilâle’l-ʿahdi’l-ʿOṡmânî”, a.e., sy. 3 (1980), s. 193; Yahyâ Bû Azîz, “Evḍâʾü’l-müʾessesâti’d-dîniyye ḫilâle’l-ḳarn 19-20”, Mecelletü’ṡ-Ṡeḳāfe, sy. 63, Cezayir 1981, s. 9; Bû Allâm Besâyih, “eṡ-Ṡeḳāfetü’l-İfrîḳıyye: Ṭumûḥât ve müteṭallebât”, a.e., sy. 96 (1986).

Muhammed Derrâc

Fas. İslâm hâkimiyetine girmesinden XX. yüzyılın başlarında Fransa ve İspanya’nın egemenliğine geçmesine kadar Fas’ta eğitim faaliyetleri İslâm âleminin diğer bölgelerinde de görülen küttâb, ribât, zâviye, cami ve medreseler gibi klasik eğitim kurumlarında yapılmaktaydı. Cihad için toplanan askerlerin barındığı ve nöbet tuttuğu, bir düşman saldırısı durumunda halkın da sığındığı ribâtlar önemli bir serhat bölgesi olan Fas’ta askerî eğitimin yanı sıra âlimler tarafından dinî eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü mekânlar şeklinde ortaya çıktı. Buralarda oturan askerler ve diğer gönüllüler uygun zamanlarını Kur’an okuma, ibadet ve zikirle

geçirirlerdi. Murâbıtlar döneminde çoğalan ribâtlar, Berberîler arasında İslâm'ın yayılmasında önemli rol oynadı. Bunların en meşhurları I. (VII.) yüzyılın sonlarında Ukbe b. Nâfi‘ tarafından Âsafî'de inşa edilen Şâkir Ribâtı, Muvahhidler'ce yaptırılan ve Rabat şehrine adını veren Fetih Ribâtı, Tâze (Tâzâ) Ribâtı, VIII. (XIV.) yüzyılda Merînîler tarafından inşa edilen Şâle Ribâtı'dır.

VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren tasavvufun güçlenmesi ve tarikatların yaygınlaşması yeni bir eğitim kurumu olarak zâviyeleri ön plana çıkardı ve ribâtların bir kısmı askerî özelliklerini yitirip değişik tarikatlara merkezlik eden zâviyelere dönüştü. Gerek idarecilerin gerekse zengin müslümanların yaptırdığı, dervişler, kimsesizler ve yolcuların barınmasını sağlayan zâviyeler bu işlevleri yanında birer eğitim, zikir ve riyâzet merkezi konumundaydı. Zâviyelerde Kur'an'ın ezberlenmesi ve tâlimine özel önem verilirdi. Vattâsîler devrinde zâviyelerin sayısı hızla arttı ve Fas'ın bütün bölgelerine yayıldı. Âsafî'de el-Câmiu'l-kebîr Zâviyesi, Zâkûra'da Nâsıriyye, Fas şehrinde Tîcâniyye ve Derkāviyye, Tâdlâ şehrinde Dilâiyye zâviyeleri Fas tarihinde yer almış önemli kurumlardandır.

Medreseler V. (XI.) yüzyıldan itibaren Fas eğitim hayatında önemli bir konuma sahip oldu. Özellikle güneydeki Sûs şehri medreselerinin çokluğu ve niteliğiyle şöhret buldu. Bu kurumlarda Kur'an ilimleri, hadis, Mâlikî fıkhı, Eş‘arî kelâmı, edebiyat, tarih, coğrafya gibi ilimlerin yanı sıra değişik sanat dalları, tıp, matematik, astronomi gibi alanlarda eğitim veriliyordu. İlmî hayatın zirveye çıktığı Muvahhidler döneminde Sûs'un yanında Fas, Tanca, Sebte (Ceuta) gibi şehirlerde medreseler kuruldu. Merakeş'te inşa edilen İbn Yûsuf Camii ve Medresesi önemli bir merkez konumuna geldi. Bu devirde Endülüs'ten göç eden çok sayıda âlim, fakih ve edebiyatçı Fas'ta ilmî hayatın gelişmesine katkıda bulundu. Merînîler döneminde ilmî hayat canlılığını korudu. Medreseler yaygınlaştı; Fas şehrinde inşa edilen Saffârîn, Attârîn ve Bû İnâniyye medreseleri günümüze ulaştı. Fas'ın klasik eğitim kurumları arasında Fas şehrinde İdrîsîler devrinde inşa edilen Karaviyyîn Camii ve Medresesi önemli bir yere sahiptir. 245 (859) yılında

yapılan cami, bu tarihten itibaren etrafında oluşturulan medrese ve kütüphanesiyle İslâm âleminin en önemli ilim merkezlerinden biri haline geldi; Muvahhidler ve Merînîler dönemindeki eğitim ve öğretim faaliyetleri sebebiyle dünyanın en eski üniversiteleri arasında yer aldı. İbn Bâcce, İbn Rüşd, İbnü'l-Hatîb, İbn Haldûn gibi âlim ve düşünürlerin ders verdiği Karaviyyîn Medresesi'ne asırlar boyunca İslâm âleminin değişik bölgelerinden ve Avrupa'dan gelen öğrenciler çeşitli ilimlerde icâzet aldı. Karaviyyîn Medresesi müslüman olmayan birçok kişi için de ilim yuvası oldu. Bunlar arasında yahudi filozofu İbn Meymûn ve II. Silvester adıyla papalık yapan Gerbert d'Aurilla sayılabilir. Klasik eğitim kurumları XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Batı ülkeleri karşısında siyasî, ekonomik, askerî ve bilimsel alanlardaki gerilemeye ve yenilgilere paralel olarak büyük bir seviye kaybına uğradı ve kendilerini yenileyecek zihniyet dönüşümünü sağlamaktan uzak etkisiz kurumlar haline geldi.

1912'de başlayan sömürge döneminde güneyde Fransız, kuzeyde İspanyol idarecileri kendi dilleriyle eğitim veren değişik seviyelerdeki okullar vasıtasıyla İslâm-Arap kültürünü Fas'tan silmeye çalıştı. Başta Karaviyyîn Medresesi olmak üzere direniş merkezleri diye gördükleri yerli eğitim kurumlarını ortadan kaldırmak için çaba sarfetti. Fransızlar Dârülbeyzâ (Kazablanka), Rabat, Tıtvân, Tanca, Vücde, Arâîş ve Fas şehirlerinde Fransız eğitim sistemine uygun ilköğretim okulları; Merakeş, Fas, Rabat ve Azru'da birer lise açtı. Ayrıca Rabat'ta edebiyat, hukuk ve iktisat bilimlerinin okutulduğu bir yüksek okul kurdu. Burada Araplar'la Berberîler arasındaki millî birliği zayıflatmak için Berberî dili ve kültürü ağırlıklı araştırmalara önem verildi. Fas halkı bütün imkânsızlıklarına rağmen çocuklarını yabancı okullara göndermemek için kendi okullarını açtı ve eğitim faaliyetlerini sömürgeci devletlerin etkisinde kalmadan sürdürmeye çalıştı. Fransızlar bu dönemde özellikle Fransızca'nın eğitim dili olarak yaygınlaşmasında başarı elde ettilerse de yerli eğitim kurumları görevlerini kısmen de olsa yerine getirdi, özellikle dinî ilimlerin öğretimi sürdürüldü.

Bağımsızlık sonrasında Millî Eğitim Bakanlığı öncelikle sömürge döneminin izlerini silmek için öğretim dilinin Arapça olmasını ana hedef olarak belirdi ve uygulanmaya başlanan âcil planlarla üniversite öncesi eğitimde bu hedefe ulaşıldı. Öte yandan eğitim faaliyetleri klasik eğitim ve

genel eğitim olmak üzere ikili bir düzenlemeye tâbi tutuldu. Her iki sistemde de eğitim ve öğretim üniversite sonuna kadar ücretsiz olup altı yıl süreli ilkokul ve üç yıl süreli ortaokul öğrenimi zorunludur. Halen varlığını sürdüren klasik eğitim kurumları küttâblar, Kur'an okulları, medreseler ve üniversiteye dönüştürülen Karaviyyîn Medresesi'nden oluşur. Bu kurumlarda eğitim ve öğretim faaliyetlerinden Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı sorumludur. Devlet, özel vakıf ve şahısların maddî destekleriyle eğitim faaliyetlerini sürdüren bu kurumlara erkek ve kız öğrenciler devam edebilmektedir.

Öğrenciler bütün eğitim boyunca özellikle Kur'an eğitimi ve hâfızlıkla dinî ilimler ve Arap dili ağırlıklı bir eğitim görmektedir. 2006 yılı itibariyle toplam sayıları 499 olan ilk, orta ve lise seviyesindeki klasik eğitim kurumlarına 22.739 öğrenci devam etti ve 1540 öğretmen görev yaptı. Okul öncesi öğretimin verildiği küttâblarda 10.183 öğrenci öğrenim gördü. Günümüzde klasik medrese sistemine göre eğitimini sürdüren kurumların en önemlileri Merakeş'te Sîdî Züveyn, Tıtvân'da İmam Şâtıbî, Tanca'da İmam Kurtubî, Vezzân'da İmam Mâlik, Suveyre'de Ebü'l-Berekât medreseleridir. Liseyi bitiren öğrenciler Fas'ta Karaviyyîn Üniversitesi, Dârülbeyzâ'da II. Hasan Camii bünyesindeki Kur'an İlimleri Yüksek Okulu ve Rabat'ta 1968'de kurulan Dârü'l-hadîsi'l-Haseniyye bünyesinde öğrenim görebilmektedir. Fas ve Agādîr şehirlerinde Karaviyyîn Üniversitesi'ne bağlı İslâm Hukuku fakülteleri, Merakeş'te Arap Dili ve Edebiyatı, Tıtvân'da Temel İslâm Bilimleri Fakültesi mevcuttur. Üniversitedeki toplam öğrenci sayısı 7180, öğretim üyesi sayısı 128'dir. Okul çağındaki nüfusun sadece %1 kadarının devam ettiği klasik eğitim kurumları mezunlarının sınırlı alanlarda iş bulabilmeleri sebebiyle gün geçtikçe zayıflamaktadır.

Millî Eğitim Bakanlığı'nın kontrolündeki genel eğitim kurumları günümüzde bütün ülkede yaygın olan ve tercih edilen kurumlardır. Buralarda çağdaş programlar uygulanmakta, Fransızca öğretimine önem verilmektedir. Ders programlarında dinî bilimler de yer almaktadır. 2003-2004 öğretim yılında 29.791 okul öncesi eğitim kurumunda 684.573; 2885 ilkokulda 4.070.182; 1495 ortaokulda 1.161.390 ve 784 lisede 603.907 öğrenci kayıtlıydı. 2009 yılı itibariyle Fas'ta on beş üniversite bulunmaktadır. Sömürge döneminde Fransızlar'ca Rabat'ta kurulan Yüksek Öğretim Enstitüsü bağımsızlıktan sonra V. Muhammed Üniversitesi adını

aldı ve zamanla Fas’ın en büyük üniversitesi haline geldi. Merakeş’te Kādî İyâz Üniversitesi, Dârülbeyzâ’da II. Hasan Üniversitesi, Fas şehrinde Sîdî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi, Agādîr’de İbn Zühr Üniversitesi, Kuneytıra’da İbn Tufeyl Üniversitesi, Tıtvân’da Abdülmelik es-Sa‘dî Üniversitesi, Miknâs’ta Mevlây Muhammed b. İsmâil Üniversitesi önemli öğretim kurumlarındandır.

Üniversite öncesi eğitim dili devlet okullarında Arapça’dır. Özel eğitim kurumlarında eğitim Fransızca, İngilizce, İspanyolca gibi yabancı dillerde yapılmaktadır. Üniversitelerde eğitim dili fen fakültelerinde Fransızca, sosyal bilimler ağırlıklı fakültelerde genelde Arapça olmakla birlikte hukuk, iktisat gibi bazı fakültelerde her iki dilde eğitim verilmektedir. Yarı özel bir statüye sahip olan ve İngilizce eğitim veren Ahaveyn Üniversitesi dışındaki bütün üniversiteler devlete aittir. Bu üniversitelere bağlı meslekî eğitim verilen iki yıllık yüksek okullar da faaliyet göstermektedir. 2003-2004 öğretim yılı verilerine göre üniversitelerde öğrenci sayısı 280.599, öğretim elemanı sayısı 10.069 idi. 2007 yılı itibariyle Fas’ta genel nüfus içinde okuma yazma bilenlerin oranı %61’dir. Kadınlarda bu oran %54 olup özellikle kırsal kesimlerde Millî Eğitim Bakanlığı’nca okuma yazma seferberlikleri ve kız çocuklarının okutulmasına yönelik çalışmalar yapımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Osman el-Ka‘‘âk, Muḥâdarât fî merâkizi’s̱-s̱eḳāfe fi’l-Maġrib, Kahire 1958, s. 8-74; Abdüsselâm Ahmed el-Kenûnî, el-Medresetü’l-Ḳur᾿âniyye fi’l-Maġrib mine’l-fetḥi’l-İslâmî ilâ ᶜİbn ᶜAṭıyye, Rabat 1401/1981, s. 29-39; Muhammed es-Sâlihî, “Ḳırâ᾿a fî muᶜṭayât ḥadîs̱e ḥavle’l-medârisi’l-ᶜatî-ḳa fî Sûs”, el-Medârisü’l-ᶜilmiyyetü’l-ᶜatîḳa, Muhammediye 1416/1996; Hasan es-Sâih, et-Târîẖu’l-ᶜilmî li-Câmiᶜati’l-Ḳaraviyyîn, Rabat 1997, s. 15-20, 32, 35; İbrâhim Harekât, Medẖal ilâ târîẖi’l-ᶜulûm bi’l-Maġribi’l-müslim ḥatte’l-ḳarn 9/15, Dârülbeyzâ 1421/2000, III, 28, 38-40, 43-44; Muhammed Cahhâh, ez-Zevâya, el-müctemaᶜ ve’s-sulṭa fi’l-Maġrib (doktora tezi, 2001), Fas Câmiatü Sîdî Muhammed b. Abdullah; Mûcezü

iḥṣâʾiyyâti’t-terbiye li’s-seneti’d-dirâsiyye, 2003-2004, Rabat 2004, s. 20, 30, 46, 56, 63; Mustafa Gulfî, Âliyyâtü teʾhîli’t-taʿlîmi’l-ʿatîḳ fî ufuḳi elfeyn ve ʿişrîn, Rabat 2006, s. 10, 43, 44, 45; Ḳānûnü’t-taʿlîmi’l-ʿatîḳ (nşr. Vizâretü’l-evkāf ve’ş-şüûni’l-İslâmiyye el-Mağribiyye), sy. 11.13, Tarih 15/11/1422 h. - 29/01/2002 m., Rabat 2002, s. 2, 3, 59; Muhammed Haccî, “et-Taʿlîm fî ʿahdi’l-Himâye”, Maʿlemetü’l-Maġrib, VII, Rabat 1415/1995, s. 2427-2429; Abdülhâdî et-Tâzî, “Karaviyyîn Camii”, DİA, XXIV, 478-479.

İdrîs Bûvânû

Hindistan ve Pakistan. Hz. Ömer zamanında başlayan, Emevîler döneminde kesin sonuç alınan Sind ve Hindistan fetihleri neticesinde İslâm eğitim ve ilim geleneği çok eski, köklü ve zengin bir kültüre sahip olan bu bölgeye taşındı. Arap-İslâm hâkimiyeti yıllarında çok sayıda hadis, tefsir, fıkıh ve tarih âlimi bölgeye geldi. Bazı önemli müslüman âlimler bölgeye göçerken Hindistan asıllı yeni müslümanlar da Mekke, Medine, Basra, Bağdat, Kûfe ve Dımaşk gibi İslâm şehirlerine giderek İslâmî eğitim gördükten sonra Hindistan’a döndü (Seyyid Süleyman Nedvî, s. 106-172). Gazneliler’in IV. (X.) yüzyılın sonlarında başlayan Hindistan’a yönelik fetih hareketlerinin ardından Bîrûnî gibi büyük ilim adamlarının, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Hücvîrî, Muînüddin Hasan el-Çiştî gibi edebiyat ve tasavvuf ehlinin Hindistan’daki faaliyetleri ve erken dönemde açılan Gazneli medreseleri buralarda İslâm eğitimi açısından iyi bir zemin hazırladı. Diğer bölgelerdeki ilim ve tasavvuf ehlinin göçe teşvik edilmesi sonucunda bölgede İslâmî eğitim ve öğretim iyice yerleşti ve zamanla derinlik kazandı. Gurlular, Delhi sultanları, Halacîler, Tuğluklular gibi devletler Gazneliler’in eğitimde kurduğu yapıyı daha da güçlendirdi. Özellikle Delhi sultanları döneminde Orta Asya’dan Hindistan’a göç eden veya Moğol istilâsı yüzünden bu ülkeye sığınan ilim ve fikir adamları burada İslâmî eğitimin ve İslâmî ilimlerin gelişmesine büyük katkı sağladı. Bâbürlüler’in hâkimiyeti ve Ekber Şah’ın saltanatı yıllarında Hindistan’ın tamamı için geçerli olmak üzere bir eğitim sistemi getirildi, ilmî faaliyetler desteklendi. Ekber Şah’tan sonra Hindistan üzerinde Batılılar’ın ve özellikle hıristiyan misyoner cemiyetlerinin tesiriyle Cihangir ve Şah Cihan devrinde İslâmî eğitimde gerilemeler olduysa da Evrengzîb döneminde İslâm eğitim ve öğretimi ciddi

bir sıçrama yaptı. Hint alt kıtasında aile içi eğitim çok önemlidir. Özellikle itibarlı müslüman aileler çocuklarının aile içi eğitimine büyük önem verdiler. Bu durum Orta Asya'dan gelip Hindistan'a yerleşen, büyük bir kısmı Türk kökenli ailelerde de görülmektedir. İngilizler'in bölgeye hâkim olmasından önceki dönemde her seviyeden medreselerin büyük bir kısmı devlet destekli faaliyet gösterirken toplumda şöhret yapmış âlimlerin çabalarıyla medreseler kuruldu. Ayrıca başta Hint alt kıtasında en yerleşik tarikat olan Çiştiyye olmak üzere çeşitli tarikatlar eğitim ve öğretimin her kademesinde yer aldı; Kur'an'ın öğretilmesi ve ezberletilmesiyle (Geylânî, II, 110-170) İslâmî ilimlerin bütün dallarında halka yönelik faaliyetler yürüttü.

İslâmî ve Batılı ikili eğitim sisteminin Ekber Şah'ın saltanatı yıllarında başlamıştır. 1580'lerden sonra Cizvitli Katolik hıristiyanları eliyle, 1700'lerden sonra Protestanlar vasıtasıyla Batı tarzı misyoner okulları açıldıysa da bunlar uzun süre medrese sistemine alternatif teşkil edecek seviyeye ulaşamadı. Ancak Güney Hindistan ve Bengal bölgesinde etkili misyoner okulları görülmektedir. 1813 yılının ardından İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin imtiyaz akdinin bazı maddelerinde yapılan değişiklikle Batı tarzı okullarda ve hıristiyan din adamlarının faaliyetlerinde bir artış oldu. 1857 sonrasında eğitim ve öğretim sisteminde hissedilir bir değişim meydana geldi. İngiliz yönetimi fiilî ve resmî hâkimiyet yıllarında yeni okulların açılmasına malî ve hukukî destek verdi. Faal durumdaki eğitim kurumlarının yapısını Batı tarzı eğitim ve öğretime uygun hale getirdi. Kalküta'daki Fort William College, İngilizler tarafından kurulup işletilen bağımsız kurumlar içinde en önde gelenidir. 10 Temmuz 1800 tarihinde açılan ve Bengal bölgesinde yürütülen ilmî ve dinî faaliyetlerin merkezi olan bu kolej Hint alt kıtasına gelen şarkiyatçı ve misyonerler için bir merkez vazifesi gördü. Batılılar'la birlikte birçok müslüman âlimin uzun yıllar öğretim üyeliği yaptığı kolej eğitim öğretim faaliyetlerinin yanında ilmî ve dinî eserlerin hazırlanmasına öncülük yaptı. Meselâ Ahd-i Cedîd'in muhtelif kitaplarının bölgesel dillere çevirisini sağladığı gibi Kur'ân-ı Kerîm'in Urduca, Hanefî fıkhının önemli kitaplarından el-Hidâye'nin İngilizce çevirisini yaptırdı. İngilizler'in elinde yeni bir şekle sokulan eğitim kurumları arasında Râmpûr'daki Medrese-i Âliye (Uttar Pradeş, 1774), Kalküta'daki Medrese-i Âliye (Batı Bengal, 1780), Patna'daki Medrese-i İslâmiyye Şemsülhüdâ (Bihâr, 1912) ve Ömerâbâd'daki Câmia

Arabiyye Dârüsselâm (Tamil Nadu, 1924) anılabilir. İngilizler bunları İslâmî tarzın yanında Batı tarzının da uygulandığı eğitim kurumları haline getirdi. Bu kurumların en meşhuru, Emîr Gāziddin Han (ö. 1122/1710) tarafından kendi adıyla kurulan ve 1825'te adı Delhi Anglo-Oriental College şekline çevrilen Delhi Koleji'dir. Burası İngiliz yönetimi tarafından yeniden düzenlenip iki bölüm halinde eğitime açıldı. İslâmî eğitim veren bölümü, Hint alt kıtasındaki İslâmî araştırmalara

gerek muhteva gerekse ürün bakımından önemli katkılar sağladı. Modern dönem Hint-İslâm tarihi yönünden tanınmış birçok ilim ve fikir adamı bu bölümde öğrenim gördü. Aloys Sprenger, müdürlük yaptığı dönemde (1844-1851) modern araştırma tekniklerinin hayata geçirilip ilmî standardın yükseltilmesine çalıştı. Kolej 1877'de Lahor'a intikal ettirildi ve Pencap Üniversitesi'nin nüvesini teşkil etti. Delhi Koleji 1917'de müslümanlarca kurulan Haydarâbâd Dekken'deki Osmâ-niye Üniversitesi ile Delhi'deki Câmia Milliyye İslâmiyye'nin (1920) prototipi oldu. Aslında Câmia Milliyye İslâmiyye, Şeyhülhind Mahmûd Hasan Diyûbendî'nin modern tarzdaki eğitimle geleneksel medrese sistemini birbirine yaklaştırma düşüncesinin ürünü olarak ve Aligarh Koleji'nin bu düşünceye yanaşmaması üzerine ortaya çıktı.

Hindistan menşeli olup şarkiyatçı karakter taşıyan çok sayıda cemiyet yaygın eğitim bakımından halk üzerinde hayli etkili oldu. Sonradan The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland'ın (Londra, 1823) çatısı altında toplanan bu cemiyetler yayın faaliyetine ve kütüphane çalışmalarına da ağırlık verdi. İngiliz yönetimi zamanında kurulup ikili yapıya göre düzenlenen Aligarh Koleji (Mohammadan Anglo-Oriental College/Medresetü'l-ulûm, kuruluşu: 24 Mayıs 1875) daha çok Batı tarzı bir eğitim kurumudur. Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere seyahatinin ardından Cambridge Üniversitesi'ni model alarak yapılandırmaya çalıştığı Aligarh Koleji, Hint alt kıtasındaki İslâmî ve modern eğitim tarihi bakımından büyük önem taşır. Zira burası hem Batı yanlısı hareketlere kaynaklık etti hem de İslâmcılar'ın gelişme imkânı bulduğu bir merkez oldu. Şiblî Nu'mânî, Hamîdüddin Ferâhî, Hilâfet Hareketi önderlerinden Muhammed Ali Cevher, Muhtar Ahmed Ensârî gibi âlimler burada yetişmiş olmalarına rağmen Batı karşıtı hareketlerin ve ilmî faaliyetlerin planlayıcıları ve uygulayıcılarıdır. İleriki yıllarda Hindistan'ın bütün önemli merkezlerinde

kurulan üniversite ve kolejlerde çağdaş bilimin yanında İslâmî ilimler de okutuldu. Hindistan'da Batı modelindeki üniversitelerin kurulması girişimleri 1854'lerde başladı ve 1902'ye kadar devam eden süreçte çok sayıda üniversite açıldı (Seyyid Nûrullah, s. 215 vd.). Böylece ilkokuldan başlayıp doktora aşamasına kadar devam eden Batılı öğretim sistemi Hindistan'ı egemenliği altına aldı. İngiliz yönetimi sırasında Hindistan'da yirmi üniversite kuruldu.

1857 sonrasında İngilizler'in Hint alt kıtasına tamamen hâkim olduğu dönemde müslümanlar da geleneksel, yarı modern ve modern tarzda eğitim kurumları açtı. Geleneksel eğitim kurumlarında cami her zaman merkezî rol oynadı. Diyûbend'de Çatta Camii'nin yanında kurulan Dârülulûm-i Diyûbend ve buraya bağlı çeşitli medreseler, Leknev'de açılan Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ, Ehl-i hadîs ekolü mensuplarının Delhi, Bopal ve Benâres'teki kurumları, Birelvîler'in muhtelif şehirlerdeki eğitim ve yayım kurumları, 1874'te Haydarâbâd Dekken'de ve başka yerlerde açılan ve bir ekole bağlı olmayan Câmia Nizâmiyye, Nizam College (Haydarâbâd Dekken, 1887) ve Medresetü'l-Islâh (Sarâyımîr-A'zamgarh, 1908) gibi medreseler ve eğitim kurumları Hint alt kıtasında eğitim ve öğretimin yeni bir çizgiye oturmasını sağladı. Bu arada zihniyet farklılığı eğitim ve öğretimdeki bu gelişmeye paralel şekilde oldukça arttı ve bunun toplumsal yansımaları görüldü. Ehl-i Kur'ân gibi çoğunluk tarafından dışlanan ve Kādiyânîlik gibi İslâm dışı ilân edilen hareketler de kendilerine özgü eğitim ve öğretim faaliyeti yürüttüler (Kaur, tür.yer.). İngiliz yönetimi zamanında tamamen müslümanların inisiyatifinde kurulan ilk üniversite, öncesinde ciddi hazırlık çalışmalarının yapıldığı Haydarâbâd Dekken'deki Osmâniye Üniversitesi'dir. İkinci müslüman üniversitesi, Aligarh Koleji'ne alternatif olarak açılan Câmia Milliyye İslâmiyye'dir. Aligarh'ta 1920'de kurulan üniversite kısa bir süre sonra Delhi'ye taşındı. Halen her iki üniversite İslâmî yapılarını büyük oranda koruyarak eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmektedir.

İngilizler'in buradan çekilip bölgede Hindistan ve Pakistan adıyla iki devlet kurulunca her iki devlet özellikle İslâmî eğitim ve öğretim faaliyetlerindeki önceliklerini değiştirdi. Pakistan dinî eğitime yeni imkânlar sağlarken Hindistan zamanla eğitim kurumlarından desteğini çekerek İslâmî eğitimi geriletti. Nitekim açıldığı yıllarda en gelişmiş eğitim kurumlarından sayılan

Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ Hindistan Devleti'nin teşekkülünden sonra oldukça sıkıntılı günler geçirdi. Sadece Hemderd Vakfı tarafından Hindistan'da ve Pakistan'da açılan çeşitli seviyelerdeki eğitim kurumları güçlü gelir kaynakları ve sivil yapıları sayesinde

her türlü olumsuzluğa rağmen gelişme gösterdi. Büyük bir kısmı Hindistan'da kalan ilk önemli medreseler devletin genel tavrı ve Hindu çoğunluğun etkisiyle gerileme dönemine girdi ve bazıları kapandı. Ülkede demokrasinin yerleşmesi sayesinde bunlardan bir kısmı tekrar faaliyete başladı ve güçlendi. Müslümanlar tarafından bazı yeni eğitim kurumları açıldı. 1947-1971 yılları arasında Doğu ve Batı olarak varlığını sürdüren Pakistan'da eğitim ve öğretim faaliyetleri bütün çabalara rağmen istenen seviyeye ulaşamadı. Ülkede okuma yazma bilenlerin oranı 1990'larda %25'e, 2006'da %55-60'a çıkabildi. Bunların sadece %5 veya 6'sı üniversite mezunudur (Shahzad, s. 336-337). Son yıllarda kadınların eğitimine daha fazla önem verilmekte, onlara yönelik eğitim veren üniversiteler ve kampüsler oluşturulmaktadır (bk. Anis Ahmad, tür.yer.).

Pakistan'da halen dinî eğitim büyük oranda medreselerde verilmektedir. Sayıları 20.000'i geçen medreselerde eğitim anlayışı ve seviyesi cemaatlere göre değişmektedir. Ağırlıklı olarak Diyûbendî, Ehl-i hadîs, Birelvî, Cemâat-i İslâmî ve Şiî gruplarının hâkim olduğu medreselerin bir kısmında kızlar da eğitim görmektedir. Bu kurumlarda eğitim alan çok sayıda genç daha sonra bazı imtihanlara girerek lise ve üniversite denkliği elde etmektedir. Medreselerle ilgili bazı olumsuz değerlendirmeler sebebiyle devlet medreseleri kontrol altına almak için özel bir çaba içerisine girdi. Çeşitli sebeplerden kaynaklanan olumsuz etkiler yüzünden Pakistan medreselerinin bir kısmının yanlış uygulamaların odağı olduğu bir gerçektir. Çoğunlukla Serhad eyaletinde bulunan bu medreseler, özellikle Pencap ve Sind eyaletlerinde çok iyi eğitim veren bir kısım medreseleri de töhmet altında bıraktı (Birışık, Dem Dergi, sy. 3 [2008], s. 72-82). Medreselerin sistem içine alınıp devletin diğer kurumlarıyla uyumlu biçimde eğitim faaliyetini yürüttüğü ülke olarak Bengladeş'ten bahsedilebilir. Bu ülkedeki medreselerde devlet kurumları tarafından öngörülen tamamlayıcı dersler okutulmakta, böylece medreseler diğer devlet okulları gibi kabul edilmektedir.

Ülkede medreseler dışında devlet okullarında dinî eğitim verilmektedir. Zülfikar Ali Butto din eğitimini ilkokuldan lise sona kadar zorunlu hale getirdi. Müfredata İslâmiyat adı verilen mecburi derse ek olarak 1973 anayasasının ve diğer kanunların hükümlerine göre Kur'an ve Arapça gibi dersler de konuldu. Ziyâülhak zamanında dinî eğitime daha fazla önem verildi. Bu çerçevede 1979'da Kāidia'zam Üniversitesi bünyesinde açılan İslâm Hukuk Fakültesi 1980'de İslâm Üniversitesi'ne çevrildi; 1985 yılında buraya uluslararası İslâm üniversitesi statüsü kazandırıldı. Ziyâülhak döneminde eğitim dili olarak Urduca öne çıkarıldı. İlk, orta ve yüksek öğretime çeşitli seviyelerde din dersleri konuldu veya mevcut olanlar arttırıldı (Mazhar Muîn, s. 69-189). Üniversitelerin çoğunlukla Islamic Studies adlı fakülte ve bölümlerinde yüksek din eğitimi verilmektedir. Bunlar arasında Pencap, Karaçi, Peşâver, Bahâvelpûr, Mültan, Allâme İkbal ve Uluslararası İslâm üniversitelerindeki ilgili fakülte ve bölümler zikredilebilir. Buralarda lisans eğitiminin yanında yüksek lisans ve doktora öğrenimi de yapılmaktadır.

Pakistan'da ilk ve ortaöğretimde varlığını sürdüren özel sektör tarafından özellikle 2000'li yıllarda çok sayıda üniversite kuruldu. Bir kısım medresenin üniversite formuna benzer bir yapıya bürünerek öğretim faaliyetine devam ettiği söylenebilir. Pakistan'da eğitim dili her zaman bir problem olmuştur. Ülkede konuşulan mahallî diller genellikle eğitim dili olarak kullanılmamakta, onun yerine İngilizce ve Urduca tercih edilmektedir. Devletin, İslâmî literatür bakımından iyi bir mâzisi olan Urduca'ya geçiş için çaba göstermesine rağmen bunda yeteri kadar başarılı olunamadı. Ancak İngilizce ve Urduca'nın eğitim dili olarak kullanılması bazı fırsatların elde edilmesini de sağladı (Khalid - Fayyaz Khan, XCVI/2 [2006], s. 312-313; Allah Bakhsh Malik, s. 158-159).

BİBLİYOGRAFYA

S. M. Jaffar, Education in Muslim India, Delhi 1972; M. Takī Osmânî, Naẓrat âbira ḥavle't-taʿlîmi'l-İslâmî fî Bâkistân, Karaçi 1399/1979; Seyyid Nûrullah, Târîḫ-i Taʿlîm-i Hind: 1800-1965 (trc. Mes'ûdü'l-Hak), Karaçi

1981, s. 215 vd.; Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago 1982, s. 43-83; Anis Ahmad, Muslim Women and Higher Education, Islamabad 1984; Seyyid Süleyman Nedvî, ʿArab u Hind key Taʿalluḳāt, Karaçi 1987, s. 106-172; Attaş Durrânî, Ḥükûmet-i Pâkistân key Terbiyetî İdârey, İslâmâbâd 1990; Kuldip Kaur, Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present, Chandigarh 1990; Hurşîd Ahmed, Niẓâm-ı Taʿlîm: Naẓariye, Rivâyet, Mesâʾil, İslâmâbâd 1993; Menâzir Ahsen Geylânî, Pâk ü Hind me Müselmânôn ka Niẓâm-ı Taʿlîm u Terbiyet, Lahor, ts., II, 110-170, ayrıca bk. tür.yer.; Allah Bakhsh Malik, The Higher Education in Pakistan, Lahore, ts. (Maqbool Academy), s. 158-159; Pakistan Religious Education Institutions: An Overview, Islamabad 2002; Liyâkat Ali Han

Niyâzî, Pâkistân key liye Miṡâlî Niẓâm-ı Taʿlîm ki Teşkîl: Taʿlîmât-ı Nebevî ki Rôşnî meyn, Lahore 2002; Mazhar Muîn, Pâkistân meyn ʿArabî Zübân, Lahor 2003, s. 69-189; Aamer Shahzad, Pakistan Almanac Pakistan Affairs 2006, Lahore, ts. (Rock Publications), s. 336-337; Pâkistân meyn Taʿlîm aor Nicî Şuʿbe, İslâmâbâd, ts. (Institute of Policy Studies); Ziaul Haque, "Muslim Religious Education in Indo-Pakistan", IS, XIV/4 (1975), s. 292; Salim Mansur Khalid - M. Fayyaz Khan, "Pakistan: The State of Education", MW (Special Issue Pakistan), XCVI/2 (2006), s. 312-313; Khalid Rahman - Syed Rashad Bukhari, "Pakistan: Religious Education and Institutions", a.e., XCVI/2 (2006), s. 332; Abdülhamit Birışık, "Batı İçin Pakistan Medreselerinin İfade Ettiği Anlam Üzerine Yerinden Bir Bakış", Dem Dergi, sy. 3, İstanbul 2008, s. 72-82; a.mlf., "Hindistan", DİA, XVIII, 94-101; a.mlf., "Mahmûd Hasan Diyûbendî", a.e., XXVII, 366-367; a.mlf., "Medrese", a.e., XXVIII, 333-337; Azmi Özcan, "Dârülulûm", a.e., VIII, 554.

Abdülhamit Birışık - Saıyıd Athar Abbas Rızvı

Endonezya. Endonezya'da eğitim ve öğretim çeşitli kademelere ayrılmıştır. İslâmî eğitim evlerde, "langgar" denilen küçük ibadethanelerde veya hususi binalarda Kur'an öğretimi ve ilmihal bilgileriyle başlar. Cava'da daha yüksek seviyedeki din eğitimi "pesantren" (santrilerin yeri) denilen geleneksel eğitim kurumlarında verilir. Bu okullarda okuyan talebelere

“santri”, hocaya “kiai” denir. Diğer Endonezya adalarındaki benzer eğitim kurumlarına Sumatra’nın Açe bölgesinde “rangkang”, Minangkabau bölgesinde “surau” adı verilir. Pesantrenlerin tarihi Cava’da İslâm öncesi Hindu dönemine kadar gider. Geleneksel Cava edebiyatına göre “guru” denilen hocalar o dönemde Hindu-Budist mistisizmi ve felsefesinin öğretildiği okullar açmıştır. Guruların İslâmiyet’e girmesiyle bu okulların giderek pesantrenlere dönüştüğü ve öğrencilerin topluca müslüman olduğu ileri sürülmüştür. Demak vekāyi‘nâmelerine göre pesantrenler, ilk defa XV. yüzyılın ikinci yarısında Cava’nın İslâmlaşmasında önemli rol oynayan “velî”ler tarafından kurulmaya başlandı. Dokuz velîden ilki kabul edilen Raden Rahmet’in (Sunan Ngampel) Doğu Cava’nın Surabaya şehri yakınlarındaki Ngampel-Denta’da, Sunan Giri’nin aynı şehrin kuzeyindeki Giri’de pesantrenler açtığı belirtilmektedir. Pesantrenler, diğer Endonezya adalarında yaşayan halkların da müslüman olmasında önemli rol oynamıştır. Pesantrenlerde hoca ve yardımcıların evleri, dershaneler, cami ve “pondok” adı verilen öğrenci yurtları bulunur. Pesantren hocası eğitimi gönüllü olarak yapar, geçimini de ziraî faaliyetlerle sağlar. Buralardaki cami ve yurtlar vakıf gelirleriyle inşa edilir. Talebelerin ders ve hoca seçiminde serbest olduğu pesantrenlerde belirli bir sınıf sistemi, müfredat programı, imtihan, diploma gibi uygulamalar yoktur. Burada öğrencinin mânevî ve ahlâkî durumunu yükseltmeye önem verilir ve daha çok kitap takip etme usulüne dayanan ezberci bir eğitim sistemi uygulanır. XX. yüzyılın başlarına kadar pesantrenlerde sadece Kur’ân-ı Kerîm, Arapça ve klasik İslâmî ilimlerle Malay ve Cava dilleri okutulmaktaydı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hollanda sömürge hükümeti tarafından Batı tipi okullar açılıp 1920’lerden sonra müslüman cemiyetlerin kurduğu özel ve modern eğitim kurumları olan medreseler faaliyete geçinceye kadar pesantrenler Endonezyalılar’ın yegâne eğitim kurumuydu. Günümüzde sayıları 5000’i aşan pesantrenlerin çok azı yüksek okul seviyesindedir. Bazıları resmî müfredat programları uygulayan ilk, orta ve lise seviyesinde medreseler, genel ve meslekî okullar açarak modern eğitim vermeye başladılar. Doğu Cava’nın Ponorogo şehri yakınlarındaki Gontor’da bulunan Pondok Modern en çok tanınan pesantrenlerdendir. Doğu Cava’nın Jombang şehri civarında Kiai Hâşim Eş‘arî tarafından 1899’da kurulan, birçok müslüman lider ve medrese hocasının yetiştiği Tebuireng Pesantreni 1970’li yılların sonunda Hâşim Eş‘arî Üniversitesi’ne dönüştürüldü.

Hollanda sömürge hükümeti, 1848'de Cava'da toplumun üst tabakasından öğrencilerin girebildiği ilkokul seviyesinde okullar, ardından bunlara öğretmen yetiştirmek için başka okullar, Cakarta'da Dokter-Djawa adıyla sağlık memuru yetiştirecek bir okul (1851), idarî personel ihtiyacını karşılamak amacıyla Bandung, Magelang ve Prabalingga gibi büyük şehirlerde Hoofdenschoolen adı altında mektepler kurdular. Sayı ve kalite bakımından yetersiz olan yarı meslek okulu niteliğindeki bu okullar zaman içinde çeşitli değişikliklere uğradı. Sömürge hükümeti 1893 yılından itibaren iki tip ilköğretim okulu açmaya başladı. Bunlar, aristokrat ailelerin çocukları ile yarı meslek okullarını bitiren öğrencilerin girebildiği birinci sınıf yerli okullar ve okuma yazma öğretmeyi hedefleyen ikinci sınıf yerli okullardı. 1906'dan sonra eğitim ve öğretimi geliştirmek amacıyla ikinci sınıf yerli okulların sayısı arttırılmaya ve ilk defa köy okulları kurulmaya başlandı. 1909 yılı sonu itibariyle 723 köy okulu vardı; bu rakam 1912'de 2500'e ulaştı. Birinci sınıf yerli okulların ihtiyaca cevap verememesi üzerine 1914'te yedi yıllık Hollanda yerli okulları açılmaya başlandı, ayrıca istenen seviyede eğitim veremeyen ikinci sınıf yerli okullar da standart okullara dönüştürüldü. Hollanda yerli okulları daha sonra ülkedeki Avrupa okulları seviyesine çıkarıldı ve Avrupalılar'a açık olan bu okullara Endonezyalılar'ın da girmesi sağlandı. Ailelerin çocuklarını Hollandaca eğitim yapan sömürge okullarına göndermek istemeleri üzerine hükümet, Endonezyalılar için ikinci sınıf yerli okulları veya standart okulları bitirenlerin girebildiği, Avrupa ilkokulları seviyesinde "schakelschool" denilen yeni okullar kurmaya başladı (1922). Memur yetiştirmeyi amaçlayan Hoofdenschoolen adlı okullar, 1900'de yeniden düzenlenip daha önce kurulan yerli idareci yetiştirme okulları gibi ortaokul seviyesindeki okulların müfredat programına yaklaştırılmaya çalışıldı. Sağlık memuru ihtiyacını karşılamayı amaçlayan Dokter-Djawa okulu, 1902'de ıslah edilerek üç yıllık bir hazırlık sınıfından sonra altı yıl eğitim veren yerli doktor yetiştirme okuluna çevrildi. 1904'te bu okul mezunlarına Hollanda'da tıp fakültelerine

girme ve burada 1,5 yıl okuduktan sonra “Avrupa tıp doktoru” derecesini alma hakkı tanındı. Yerli doktor yetiştirme okulunun eğitim süresi 1913’te yedi yıla çıkarılıp Surabaya’da açılan Hollanda Hindistanı doktorlar okulu seviyesine yükseltildi. Her yıl yirmi beş öğrenci alan bu okullar on dört yılda 135 kişi mezun verebildi. Ayrıca değişik şehirlerde tarım, öğretmenlik, veterinerlik, hukuk, idarecilik, mühendislik okulları açıldı. Kolej seviyesinde eğitim yapan bu okullar, sömürge döneminin sonuna kadar Endonezya’da Batı eğitimi veren en yüksek seviyedeki meslek okullarıydı. Ancak 1940 yılına kadar bu okullardan sadece 637 Endonezyalı mezun olabildi. 1930 sayımına göre ülke çapındaki okur yazar oranı %7,4 olup bunların büyük bölümü Endonezyalılar’ın kurdukları özel okullarda okumuştu. Halk eğitimine ciddi olarak eğilmeyen sömürge hükümeti, devlet okullarında normal ders saatleri dışında seçmeli din derslerinin verilmesini prensipte kabul etmesine rağmen İslâmî çevrelerin laik eğitime dayanan sömürge okullarına karşı olumsuz tutumu ve hükümetin bu maksatla maddî destek sağlamaması yüzünden Müslümanlık’la ilgili din eğitimi verilemedi. Buna karşılık devletin malî desteğini alan kilise ve hıristiyan kuruluşları devlet okullarında Hıristiyanlık’la ilgili seçmeli din dersleri okuttu.

Hollanda sömürge hükümeti tarafından kurulan resmî okulların yetersizliği ve misyoner okullarının giderek çoğalması müslüman cemiyetleri, XX. yüzyılın başlarından itibaren geleneksel eğitim sistemi uygulayan pesantrenlerin yanı sıra modern eğitim sistemini uygulamaya yöneltti. Bu amaçla kurulan cemiyet ve vakıflar vasıtasıyla medrese adı altında daha çok ilk ve ortaokul seviyesinde özel okullar ve eğitim kurumları açıldı. Orta Cava’da Yogyakarta şehrinde Kiai Hacı Ahmed Dahlân’ın kurduğu (1912) modernist eğilimli Muhammediyye Cemiyeti eğitim ve öğretim alanında önemli hizmetler gerçekleştirdi. Teşkilâtın okul sayısı 1932’de 316’ya, 1938’de 1774’e ulaştı. Bunlar arasında dinî ve meslekî okullar yanında kız ve erkek öğretmen okulları da bulunmaktaydı. Sumatra’nın Minangkabau bölgesindeki modernist liderler tarafından 1909’da Padang’da hizmete sokulan Edebiyye adlı okulu, başta Padang Panjang olmak üzere çeşitli yerleşim merkezlerinde açılan Tavalib okulları takip etti. Kızların eğitimine de önem veren müslüman liderler 1915’te Padang Panjang’da Diniyah Puteri adıyla bir kız okulu açtılar.

Cakarta’daki Endonezya Arap toplumu tarafından kurulan Cem‘iyyet-i

Hayr 1905'te ilkokul seviyesinde hem dinî hem genel derslerin okutulduğu, düzenli müfredatı ve sınıfları bulunan bir okul açtı. Arap asıllı Endonezyalılar'ın oluşturduğu el-İrşâd Cemiyeti de eğitime özel bir önem vererek Çirebon, Bumiacu, Tegal, Pakelongan, Surabaya ve Lavang gibi yerlerde XX. yüzyılın ilk yarısında ilkokullar açtı. 1930'da Surabaya'da bir öğretmen okulu ile Felemenkçe eğitim veren bir schakelschoolu faaliyete sokan el-İrşâd, Cakarta'da ilkokul ve ortaokul seviyesinde okullara, ayrıca bir öğretmen okuluna sahipti. Batı Cava'nın Majalengka şehrinde faaliyet gösteren Hacı Abdülhalim liderliğindeki Perşarikatan Ulama adlı teşkilâtın yetişkinlere yönelik kurslarla başlattığı eğitim faaliyeti, 1932'de hizmete giren Santi Asrama adlı okul ve çevre bölgelerdeki medreselerle devam etti.

Modernist eğilimli müslüman liderler eğitimde İslâmî prensiplere aykırı olmayan Batı'nın teşkilât yapısını, metot ve teknikleri benimsediler. Muhammediyye ve Persatuan Islam gibi modernist İslâmî teşkilâtlara ait okulların sömürge okullarından farkı fen ve sosyal bilimlerle ilgili derslerin yanında dinî derslerin de zorunlu olmasıydı. Bu okullarda Arapça'nın yanı sıra Felemenkçe, İngilizce, Fransızca ve Almanca öğretilmekteydi. Özel okullar arasında kültürel milliyetçilik temeline dayanan Taman Siswa (eğitim bahçesi) okullarını da anmak gerekir. İlk defa 1922'de Suwardi Surianingrat öncülüğünde kurulan ve meşhur eğitimci Ki Hacer Devantoro (Ki Hadjar Dewantoro) tarafından geliştirilen bu okullar Cava kültürü ve hayat tarzını öğretmeyi, öğrencilere sağlam bir karakter ve ahlâk kazandırmayı hedeflemekteydi. Ancak hükümet tarafından onaylanan müfredat programlarına ve yetişmiş öğretmenlere sahip olmadığından cemiyetlerin açtığı okulların çoğu sömürge idaresi tarafından "korsan okul" sayılmış, modern eğitim metot ve tekniklerini uygulayan bazı Muhammediyye ve Sarekat Islam okulları 1930 yılından sonra resmen tanınmış ve maddî yardım alabilmiştir. Fakat 1920'li ve 1930'lu yıllarda birçok modernist eğilimli öğretmeni sömürge yönetimi siyasete karıştığı gerekçesiyle ya meslekten uzaklaştırmış ya da sürgün etmiştir.

Yönetim, rejime karşı olarak gördüğü müslümanların özel eğitim kurumlarını denetim altına almak amacıyla 1905'te bir eğitim kanunu çıkardı. Guru Kanunu diye bilinen ve Cava adasında geçerli olan bu kanunla din eğitimi için mahallî yetkililerden yazılı izin alınması, verilecek eğitimin özelliklerinin belirtilmesi ve talebelerin isim listelerinin tutulması

zorunlu hale getirildi. 1925'te yayımlanan ve bütün Endonezya'da müslümanların kurduğu okulları denetim altına almayı hedefleyen yeni bir eğitim kanunu müslüman grupların şiddetli protestosuna mâruz kaldı. Laik eğitim sistemi uygulayan ve milliyetçilik ideolojisi temeline dayanan Taman Siswa okulları için de benzer düzenlemeler getirildi. Özel okulları denetim altına almak için 1932'de çıkarılan kanun müslüman grupların karşı çıkması üzerine genel vali tarafından uygulamadan kaldırıldı (Şubat 1933).

Gerek 1942-1945 yılları arasındaki Japon işgali gerekse bunu izleyen bağımsızlık mücadelesi döneminde eğitim öğretim alanında ve bilhassa din eğitiminde önemli bir değişiklik olmadı. Ancak bağımsızlıktan sonra eğitimde büyük hamlelere girişildi. Eğitim ve Kültür Bakanlığı tarafından yönetilen modern ve laik bir eğitim sisteminin geliştirilmesine ve eğitim kurumlarının sayısının arttırılmasına çalışıldı. Asırlardır devam eden geleneksel İslâmî eğitim sistemini tanıyan hükümet bu eğitimin modernleştirilmesini sağlamak için ülkedeki dinî okulların koordinasyonuna yönelik bazı çalışmalara girişti. 1953-1960 yılları arasında ilkokullara giden öğrenci sayısı 1,7 milyondan 2,5 milyona ulaştı. Çoğunluğu Cava'da olmak üzere yüksek okul ve üniversite seviyesinde resmî ve özel okullar açıldı. 1930'da %7,4 olan yetişkin okur yazar oranı 1961 yılında %46,7'ye, 2005'te de %90,4'e ulaştı. Din eğitimini yürütmek üzere Din İşleri Bakanlığı kuruldu. Devlet okullarında eğitim gören yedi-yirmi yaş grubundaki öğrencilere din eğitimi öğleden sonraları medreselerde verilmektedir. İlk, orta ve lise seviyesindeki devlet okullarında din derslerinin genel derslere oranı yarı yarıyadır. Son yıllarda pesantren vb. geleneksel eğitim kurumlarının modernleşmesini isteyen hükümet modern eğitim metodolojisini uygulayan bazı yeni pesantrenler kurdu.

Din İşleri Bakanlığı'na bağlı olan ve din öğretmeni yetiştiren Sekolah Guru Agama Islam adlı meslek okulları genel ilkokulu ve ibtidâiye medreselerini bitirenlerle genel ortaokulu ve seneviyye medreselerinden mezun olanları kabul etmekteydi. Dinî hâkim yetiştiren Sekolah Guru Hakim Agama Islam adlı okullar da dört yıllık eğitim vermekte ve genel ortaokulu veya seneviyye medreselerini bitirenleri almaktaydı. Sadece Cava'da bulunan bu okullar

1951’den sonra Pendidikan Guru Agama ve Sekolah Guru Hakim Agama gibi adlar altında bütün ülkede kurulmaya başlandı. İlk bölümü dört, ikinci bölümü iki olmak üzere altı yıl süreyle eğitim veren Pendidikan Guru Agama din öğretmeni yetiştiriyordu. Sekolah Guru Hakim Agama ise 1954’te dört yıllık Pendidikan Hakim Agama Negeri adlı okullara dönüştürüldü.

Yüksek seviyede din öğretimi veren bir üniversite kurmak isteyen müslümanlar, 1940’ta Batı Sumatra’nın Padang şehrinde eğitimci Mahmûd Yûnus’un öncülüğündeki teşebbüsün savaş yüzünden başarısız kalmasından sonra 1945 yılı başlarında Yogyakarta’da açılan ve daha sonra Endonezya İslâm Üniversitesi’ne dönüşen Sekolah Tinggi Islam ile yüksek öğretim kurumuna kavuştu. 1951’de Perguruan Tinggi Islam Djakarta adıyla açılan yüksek okul daha sonra Cakarta İslâm Üniversitesi haline geldi. Din İşleri Bakanlığı din öğretmeni ve hâkim yetiştirmek için 1951’de Yogyakarta’da Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri ve Perguruan Hakim Islam Negeri adlarında yüksek okulları faaliyete geçirdi. 1957’de Cakarta’da aynı amaca yönelik olarak Akademi Dinas Ilmu Agama kuruldu. Değişik adlar altında açılan okullar, 1960’ta Din İşleri Bakanlığı’na bağlı Devlet İslâm Enstitüsü adıyla yeniden düzenlendikten sonra büyük bir gelişme gösterdi ve sayıları günümüzde on dörde ulaştı. Her enstitü bünyesinde Usûlüddin, Şeriat, Terbiye, Âdâb ve Dâvet fakülteleri bulunmakta, bazılarında lisans üstü eğitim verilmektedir. Yakın dönemde Institut Agama Islam Negeri’lerden en büyüğü olan Cakarta’daki Şerif Hidâyetullah Devlet İslâm Enstitüsü aynı adla İslâm Üniversitesi’ne dönüştürüldü. Bu kurumlardan mezun olanlar Din İşleri Bakanlığı’nda, çeşitli eğitim kurumları ile dinî mahkemelerde, orduda ve polis teşkilâtında din öğretmeni veya din görevlisi olarak istihdam edilmektedir.

1965 yılına kadar seçmeli ders şeklinde okutulan din dersleri, bu tarihten sonra ilkokulun dördüncü sınıfından üniversitenin ikinci sınıfına kadar bütün resmî okullarda zorunlu ders haline getirildi. Bu derslerin düzenlenmesiyle Din İşleri Bakanlığı görevlendirildi. Din derslerinin zorunlu hale gelmesi ülkede değişik çevreler arasında tartışmalara yol açtı. Laik çevreler bunun gereksizliğini savunurken bazıları okullarda din eğitimi verilmesine karşı çıktı. Bunun yanında, din derslerinin yerine farklı dinlere mensup cemaatler arasındaki gerginliğin giderilmesini amaçlayan genel din

kültürü dersleri verilmesini önerenler de oldu. Suharto döneminde bir kısım meclis üyelerinin din derslerinin tekrar seçmeli ders yapılması ve Din İşleri Bakanlığı'nın bütçesinin kısıtlanması yönünde 1973'te meclise verdikleri kanun teklifi hem parlamentoda hem parlamento dışındaki İslâmî çevrelerde şiddetli tepkilere yol açınca geri çekildi. 2003 yılında çıkarılan yeni eğitim kanununda her öğrencinin kendi dininden olan bir öğretmenden din dersi alması hakkı teyit edildi.

Günümüzde altı yıllık ilköğretimle orta-öğretimin üç yıllık birinci kademesi zorunlu eğitim kapsamındadır. Anaokulundan üniversiteye kadar ülkedeki eğitim kurumlarının çoğu Eğitim ve Kültür Bakanlığı'na, bir kısmı Din İşleri Bakanlığı'na bağlıdır. Ayrıca Savunma, İçişleri, Ekonomi ve Sanayi bakanlıklarının daha çok yüksek okul seviyesinde okulları bulunmaktadır. 1984-1985 akademik yılında Eğitim ve Kültür Bakanlığı bünyesinde 29.270.000 öğrenci ilkokul, 5.342.000 öğrenci ortaokul, 2.733.000 öğrenci lise, 1.023.000 öğrenci üniversitede öğrenim görmekteydi. Aynı akademik yılda Din İşleri Bakanlığı'nın sorumluluk alanına giren 25.971 medreseye bağlı 20.834 ilkokulda 3.409.188, 3744 ortaokulda 469.022, 1393 lisede 131.486 öğrenci okumakta olup toplam 4.009.696 öğrenci medreselere devam ediyordu. 2001-2002 yılı istatistiklerine göre medrese adıyla anılan ilk ve ortaöğretim kurumlarının toplam sayısı 37.362'dir, bu da genel okul sayısına göre %17,6'lık bir orana tekabül etmektedir. 1980'li yılların sonlarından itibaren ülkede çeşitli vakıf ve dernekler tarafından özel İslâmî okullar açıldı. Hem dinî hem sosyal ve fen içerikli derslerin okutulduğu, daha çok İngilizce eğitim verilen bu okulların medrese ve pesantrenlerden temel farkı bütün derslerin İslâmî bir bakış açısına göre öğretilmeye çalışılmasıdır. Günümüzde ülkede üniversite, enstitü, akademi ve yüksek okul adı altında doksan sekiz resmî ve 2000 civarında özel yüksek öğretim kurumu vardır. 1990'lı yıllardan itibaren bu özel kurumların sayısında hızlı bir artış oldu. Çoğunluğu cemiyetler tarafından açılan kurumların sayısı fazla görünmesine rağmen öğrenci sayısı ve okul kapasitesi bakımından resmî kurumlarla hemen hemen aynı düzeydedir. 2005 yılından başlayarak açık üniversite şeklinde yüksek öğretim hizmeti verilmektedir. Cakarta'daki Endonezya Üniversitesi, Bandung'daki Yüksek Teknoloji Enstitüsü ile Yogyakarta'daki Gajah Mada Üniversitesi ülkenin en gözde resmî yüksek öğretim kurumlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Junus, Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia, Djakarta 1960; R. van Niel, The Emergence of the Modern Indonesian Elite, The Hague 1960, s. 26-30, 51-55, 68-72, 176-179, 219-222; P. W. van der Veur, Education and Social Change in Colonial Indonesia, Ohio 1969; Taufik Abdullah, Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927-1933, Ithaca 1971; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, Singapore 1973, s. 12-15, 44, 46, 52-59, 64-65, 70-71, 175-183, 306-309; a.mlf., Administration of Islam in Indonesia, Ithaca 1978, s. 24-34; K. A. Steenbrink, Pesantren, Madrasah, Sekolah: Recente Ontwikkelingen in Indonesische Islamonderricht, Meppel 1974; S. Dhofier, “Islamic Education and Traditional Ideology on Java”, Indonesia: Australian Perspectives (ed. J. J. Fox v.dğr.), Canberra 1980, s. 263-271; a.mlf., Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai, Jakarta 1982; B. J. Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, The Hague 1982, s. 112-122; S. Nasution, Sejarah Pendidikan Indonesia, Bandung 1983; M. A. Rais, “The Case of Endonesia (1)”, Muslim Society, Higher Education and Development in Southeast Asia (ed. Sharom Ahmat - Sharon Siddique), Singapore 1987, s. 9-27; Y. A. Muhaimin, “The Case of Endonesia (2)”, a.e., s. 28-43; The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia (ed. M. Oepen - W. Karcher), Jakarta 1988;

L. W. C. van den Berg, “Het Mohammedaansche godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische boeken”, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land, en Volkenkunde, XXXI, Batavia 1886, s. 519-555; L. Castles, “Notes on the Islamic School at Gontor”, Indonesia, I, Ithaca 1966, s. 30-45; R. T. McVey, “Taman Siswa and the Indonesian National Awakening”, Indonesia, IV (1967), s.128-149; G. W. Jones, “Religion and Education in Indonesia”, a.e., XXII (1976), s. 19-56; J. Uddin, “Profile of Muslim Education in Indonesia”, Muslim Education Quarterly, V/1, Cambridge 1987, s. 36-52; Abdullah Saeed, “Towards Religious Tolerance Through Reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia”, Indonesia and the Malay

World, XXVII/79, London 1999, s. 177-191; R. A. Lukens-Bull, “Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia”, Anthropology and Educational Quarterly, XXXII/3, Oxford 2001, s. 350-372; İsmail Hakkı Göksoy, “Endonezya’da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri”, Dinî Araştırmalar, V/15, Ankara 2003, s. 37-63; Muhammad Sirozi, “Secular-Religious Debates on the Indonesian National Education System: Colonial Legacy and a Search for National Identity in Education”, Intercultural Education, XV/2, Philadelphia 2004, s. 123-137; Muhammad Zuhdi, “Modernization of Indonesian Islamic Schools’ Curricula, 1945-2003”, International Journal of Inclusive Education, X/4-5, London 2006, s. 415-427; “Pesantren”, Encyclopaedie van Nederlandsch Indië, ’s-Gravenhage, 1917-39, III, 388-389; R. A. Kern, “Pasantren”, EI, III, 1028-1030.

İsmail Hakkı Göksoy

Malezya. Malezya’da eğitim ve öğretim büyük oranda ülkenin eski tarihî tecrübesi ve geçirmiş olduğu sömürge idaresinin politikalarıyla şekillenmiştir. 1511’de bölgeye gelen Portekizliler’i 1641’de Hollandalılar takip etti, 1874 yılından itibaren ülkenin tamamı İngiliz yönetimine girdi. Dolayısıyla 1957’de bağımsızlığına kavuşan ülkenin bugünkü eğitim sistemi büyük ölçüde İngiliz eğitim sisteminin etkisi altında kaldı. Ayrıca Malezya sömürge döneminden çok etnikli bir toplum yapısı devraldığından eğitim ve dil her zaman siyasî tartışma konuları arasında yer aldı. 2000 yılı istatistiklerine göre ülkede 23 milyon olan nüfusun %65,1’ini Bumiputera (Malaylar ve diğer yerli topluluklar), %26’sını Çin asıllılar, %7,7’sini Hint asıllılar oluşturmaktadır. Nüfusun %60,4’ü müslüman, %19,2’si Budist, %9,1’i hıristiyan, %6,3’ü Hindu’dur. %2,6’sı Konfüçyüsçü yahut Taoist veya Çin inançlarına mensuptur. Malaylar’ın tamamı müslümandır. Çinliler’in çoğunluğu Budizm’i, geri kalanı Hıristiyanlık, Konfüçyanizm ve diğer Çin inançlarını benimsemiştir. Hintliler’in çoğunluğu Hinduizm’e, az bir kısmı Müslümanlığa tâbidir.

Malaylar’da ilk eğitim geleneksel olarak mescid ve camilerin yanındaki “surau” denilen mekânlarda verilir. Mescid veya zâ-viye tipindeki yerlerde mahallî din hocaları tarafından programsız bir şekilde yapılan bu eğitim, çocuklara Kur’an tilâveti ve temel dinî bilgilerin öğretimini esas alan en alt seviyedeki bir eğitim faaliyetidir. Daha düzenli ve ileri seviyedeki din eğitimi “pondok” adı verilen geleneksel dinî eğitim kurumlarında yapılır. Pondoklar yerleşim yerlerinde birkaç dönümlük arazi üzerinde kurulan, içerisinde mescid ve yurtların yanı sıra hocaların ve yardımcılarının kaldığı evlerin yer aldığı bir tür kampüs şeklindedir. Bazıları da cami ve mescidlerin veya pondok hocalarının evlerinin yanı başında kurulmuştur. Pondoklardaki eğitim geleneksel İslâm ilimleriyle sınırlıdır. Eğitim dili umumiyetle Arap alfabesiyle yazılan Malayca (Câvî) ve Arapça’dır. Pondoklarda Kitab Jâwî denilen Arapça dinî metinlerle bunların Malayca tercümesi okutulur. Öğrenciler gruplar halinde bir hocanın etrafında oturur, Kur’an tilâvetini ve Arapça gramer kurallarını öğrenir, sonraki yıllarda ya Arapça veya Malayca’ya tercüme edilen kitaplar okurlar. Tekrara ve ezberlemeye dayanan bir metodun takip edildiği pondoklarda eğitimini bitirenlerin bazıları daha ileri seviyede dinî eğitim almak üzere Suudi Arabistan ve Mısır gibi ülkelere gider. Pondoklar Malezya’da Malay kimliğinin ve birliğinin muhafazasında önemli rol oynar. Modern eğitim veren okulların sayısının fazla olduğu güneydeki Malay eyaletlerinde pondoklar daha az öneme sahipken özellikle Kelantan, Trengganu ve Kedah gibi Kuzey Malay eyaletlerinde daha yaygın ve köklüdür. Güneydeki Cohor Sultanlığı, pondokların çoğunu XX. yüzyıl başlarından itibaren Batı eğitim sistemi uygulayan modern okullara dönüştürmeye çalıştığı için bu eyalette geleneksel pondokların önemi giderek azaldı. Pondoklar, Malezya’da XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra modern eğitim kurumları oluşturuluncaya kadar ülkenin yegâne eğitim kurumları idi. Geleneksel pondok eğitimi günümüzde hâlâ devam etmekle birlikte bazıları programlarına yeni dersler ilâve ederek modernleşme sürecine girdi veya özel dinî okullara dönüştü.

XX. yüzyılın başlarından itibaren Malezya’da Ortadoğu’da ve özellikle Mısır’daki modernist dinî hareketlerin etkisiyle açılmaya başlanan medreseler bölgede modern dinî eğitim kurumları olarak tanınır. Pondokların aksine medreseler belirli bir müfredat programı ve sınıf geçme

sistemi uygulayan, modern araç ve gereçlerle donatılmış okullardır. Buralarda klasik dinî derslerin yanı sıra Arapça, Malayca, İngilizce ve sosyal bilimlerle fen bilimleri de okutulur. Medreselerde gençlerin bilinçli bir müslüman olarak yetişmesi ve modern bir kişilik kazanması hedeflenir; öğrencilerde

İslâmiyet'in modern gelişmelerle çatışmadığı düşüncesi yerleştirilmeye çalışılır. 1906 yılında Penang'da kurulan Marsiyye Medresesi ile 1908'de kurulan İkbal İslâm Medresesi'nde Mısır medreseleri, 1926'da kurulan İdrîsiyye Kuala Kangsar Medresesi'nde Mekke'deki medreseler örnek alındı. 1915'te Kelantan'da açılan Muhammediyye Medresesi İngilizce, Arapça ve Malayca eğitim veren modern bir okuldur. Batı eğitim ve öğretim tekniklerini benimseyen ve çağdaş dinî eğitim veren medreselerin sayısı özellikle 1920'li ve 1930'lu yıllarda giderek arttı, hatta bazı pondoklar medreselerde uygulanan eğitim usullerini benimsemeye başladı. Sömürge döneminde medreselerden mezun olanların bir kısmı İngilizce eğitim veren daha ileri seviyedeki sömürge okullarına giderken bağımsızlık sonrasında bazı medreseler özel ilk ve orta öğretim kurumlarına dönüştürüldü.

Malezya'da İngiliz sömürge yönetiminin yerleşmesiyle birlikte İngilizce eğitim veren Batı tipi modern eğitim tarzı başladı. Sömürge döneminde Batı eğitim sistemini uygulayan misyoner okullarının yanı sıra zamanla ilk, orta ve lise seviyesinde sömürge okulları açıldı. Ülkedeki en eski İngiliz okulu 1816 yılında Penang'da açılan Penang Free School'dur. Bunu Malaka'daki Malaka High School ve Klang Anglo-Chinese School takip etti. 1823'te Singapur'da Raffles Institute adıyla bir eğitim merkezi açıldı. Malaylı mahallî liderler ve eşrafın çocuklarına İngilizce eğitim vermek amacıyla Perak'ta 1878'de ve 1883'te iki İngiliz okulu faaliyete geçti. Perak Sultanı İdrîs'in teşvikiyle 1888'de kraliyet sarayının bulunduğu Kuala Kangsar'da bir İngiliz okulu açıldı, bu okul 1927'de Clifford School adını aldı. 1890'da Selangor'da kurulan Raca School dört yıl sonra kapandı. 1905'te Perak kraliyet ailesi ve diğer Malaylı eşrafın çocuklarını eğitmek için Kuala Kangsar'da Malay College kuruldu. Malay edebiyatı, kültürü ve geleneklerinin de okutulduğu bu okuldan mezun olanlar sömürge idaresinde görev alıyordu. Malaylı öğretmenleri eğitmek üzere daha sonra Perak'ta Sultan Idris Training College açıldı. Diğer Malay eyaletlerine göre İngiliz

eğitim sistemine Perak ve Selangor’da daha fazla ilgi gösterilmekteydi. Sömürge bürokrasisi için giderek artan eğitimli yerli eleman ihtiyacını karşılamak amacıyla İngilizler, Malaylı eşrafın çocuklarına burs vererek eğitime katılmalarını teşvik etti. Selangor’da Victoria Institute, Perak’ta Taiping Central School (daha sonra King VII. Edward School), Negeri Sembilan’da Saint Paul’s School adıyla yeni okullar açıldı. İngiliz sömürge döneminde Malaylı müslüman halkın eğitimi daha çok aristokratik sınıflara mensup ailelerin çocuklarıyla sınırlı kaldı. İngiliz sömürge idaresi Malaylar arasında okuma yazmayı geliştirmeye fazla ilgi göstermezken Malaylı aileler de çocuklarının eğitimini geliştirmede pek istekli değildi. Erkekler toprakta çalıştırılıyor, kız çocuklarının eğitimi ise gereksiz görülüyordu. İngiliz sömürge okullarında genellikle yabancı öğretmenler ders verdiğinden Malay kültüründen uzak olan bu okullar mahallî halk tarafından fazla itibar görmüyordu. Malaylar’ın çoğu, Hıristiyanlığa veya Budizm’e ait değer ve inançların etkisi altında kalmaması için çocuklarını pondoklara göndermeyi tercih ediyordu.

İngiliz sömürge döneminde ülkeye gelip yerleşen Çin asıllıların eğitimi uzun süre Çinli toplulukların elinde devam etti. Çinli bir liderin veya ailenin denetiminde faaliyet gösteren Çin okullarında önceleri Çin’de olduğu gibi Konfüçyüs klasiklerine dayanan dinî eğitim verilmekteydi. Dolayısıyla bu okullar, XIX. yüzyılın sonlarına kadar Çin’deki siyasal, sosyal ve entelektüel gelişmelerin etkisi altında kaldı. İngilizler daha sonra Malezya’daki Çin okullarını sıkı denetim altına aldı ve müfredatlara müdahale etti. Çin’den gelecek öğretmenlere sınırlamalar koyarken mevcut Çinli öğretmenleri kurslara tâbi tuttu. Çince’nin Mandarin lehçesinde eğitim veren Çin okullarının hepsi ilköğretim seviyesindeydi. 1919’da sadece Singapur’daki bir okulda orta öğretim seviyesinde Çince eğitim yapılmaktaydı. Sömürge idaresinde görev almak isteyen Çinliler, İngiliz okullarına gitmeyi tercih ediyordu. Hint kökenlilerin kendi denetimlerinde dört çeşit okulu bulunmaktaydı. İlki, hükümet tarafından desteklenen ve sayıları az olan şehir merkezlerindeki Hint okulları olup 1949’da bunlardan yirmi altı okul vardı. Zengin mâlikâne sahipleri tarafından açılan okullar en yaygın olanlardı. Ayrıca dinî gruplar ve misyoner teşkilâtlarıyla yerel komitelerin açtığı okullar mevcuttu. Genellikle Tamilce, kısmen İngilizce eğitim veren bu okulların tamamı ilkokul seviyesinde olup müfredat programları Hindistan merkezli idi. Daha yüksek eğitim almak isteyen Hint

asıllılar ülkedeki İngiliz kolejlerine gidiyordu. İngilizler, her etnik gruba kendi ana dilinde eğitim verme imkânı sağladığından sömürge döneminde ülkede zamanla çok farklı okullar oluştu. Yerel yönetimlerin, hayır kurumlarının, dinî ve etnik toplulukların malî katkıları okul bütçelerinin önemli bölümünü oluşturmaktaydı. Sömürge döneminde Malaylar ve Hintliler için eğitimdeki temel amaç okuma yazmayı öğrenmek, Çinliler için daha çok Çin ile kültürel bağlarını sağlamlaştırmak, İngilizler için Cambridge deniz aşırı sertifikasını kazanmaktı. Devlet idaresinde görev almak isteyenler İngilizce eğitim veren sömürge okullarına gitmeyi tercih ediyordu.

Sömürge bürokrasisinin genişlemesiyle birlikte 1920'li ve 1930'lu yıllarda İngiliz

eğitim sisteminde ticaret, tarım, teknik ve idarecilikle ilgili kolejler açılmaya başlandı; 1926'da Federal Trade School, Serdang'da Agricultural College, 1931'de Technical College gibi okullar kuruldu. Belirli bir etnik gruba yönelik olarak açılan meslek okullarında eğitim tamamen etnik temelli ve kendi ana dillerinde iken İngilizce eğitim veren okullarda karma eğitim yapılmakta; Malaylı, Çinli, Hintli ve Avrupalı öğrenciler beraber eğitim görmekteydi. Öğrenciler bu şekilde sömürge yönetiminin olumsuz etkilerini görebiliyor, farklı kültür ve değer yargılarını birlikte yaşama tecrübesine sahip oluyordu. Ancak İngiliz eğitim sistemini takip eden Malaylı öğrencilerin oranı diğer etnik gruplara göre daha azdı. İngiliz yönetimi ve eğitim sisteminin ülkedeki diğer bir etkisi de alfabe değişikliğinde görüldü. XX. yüzyıl başlarından itibaren Rûmî adı verilen Latin alfabesinde yazılmış Malay klasiklerinin okul müfredatlarına girmesi ve Latin alfabesinde dergi, gazete ve kitap basımının yaygınlaşmasıyla birlikte Câvî denilen Arap alfabesinin kullanımı zamanla azaldı. Pondoklar ve kısmen medreseler gibi eğitim kurumlarında Arap alfabesinin kullanımı devam etmekle beraber İngiliz eğitiminin ve yayıncılığın gelişmesine paralel olarak ülkede Latin alfabesine geçiş hızlandı.

1957'de bağımsızlığın kazanılmasının ardından eğitim ve dil sürekli siyasal ve etnik tartışma konularından birini oluşturdu. Federal hükümet, eğitime büyük önem vermeye ve ders programlarını yeniden düzenleyerek eğitim sistemini millîleştirmeye çalıştı. Öğretmen yetiştirmek ve Malayca'nın millî

dil olarak kullanımını yaygınlaştırmak amacıyla uygulamalar başlattı. Özellikle 1960'lardaki etnik çatışmalardan sonra millî kimliğin oluşturulması, millî birliğin korunması ve ülkenin kalkınması için ihtiyaç duyulan eğitimli insan gücünün geliştirilmesinde eğitim önemli bir araç olarak görüldü. Devletin eğitim ve dil politikaları hükümetler tarafından stratejik ve hassas konular şeklinde dikkate alınmaya başlandı. Etnik grupları Malezyalı kimliği altında millî bir topluma dönüştürmekte eğitimi önemli bir araç olarak değerlendiren hükümet 1967'de Malayca'yı ülkenin tek resmî dili kabul etti. 1970 yılındaki yeni millî eğitim politikası da Malayca'nın bütün devlet okullarında kullanımını zorunlu hale getirdi. Ancak bu uygulama, resmî eğitim müfredatının yanı sıra Çin ve Hint asıllıların kendi dillerini kullanabildikleri ve kültürel değerlerini aktarabildikleri özel okullar açmasına yol açtı.

Malaylar'ın eğitim seviyesini yükseltmek için hükümet önemli tedbirler aldı. Zorunlu eğitimin ülke çapında yaygınlaştırılmasıyla birlikte daha fazla Malaylı çocuk resmî devlet okullarına veya dinî eğitime ağırlık veren kurumlara gitmeye başladı. Bağımsızlık sonrasında en az on beş Malaylı müslüman öğrencinin bulunduğu bir okulda maaşı eyalet hükümetleri tarafından karşılanan bir müslüman din bilgisi öğretmeninin tayini gerekli kılındı. İlk öğrenimlerini Malayca ve kısmen Arapça eğitim veren kurumlarda tamamlayan öğrenciler için eyaletlerdeki yerel yöneticiler ve ulemâ meclisleri din eğitimi ağırlıklı orta öğretim kurumları açtı. Federal hükümet de bir taraftan laik eğitim veren okulların, diğer taraftan dinî eğitimin ve İslâmî araştırmaların yapıldığı eğitim kurumlarının sayısını arttırmaya çalıştı. Daha önce kendilerine engel çıkarılan Malay kökenli öğrencilerin mühendislik, tıp, ekonomi ve diğer bilim dallarının okutulduğu bölümlere girmelerini teşvik etti.

Başlangıçta seçmeli olarak okutulan din dersleri 1979 yılından itibaren bütün ilk ve orta dereceli devlet okullarında zorunlu hale getirildi. Din dersleri normal okul saatleri içinde ve Malay dilinde verilmektedir. Müslüman olmayan öğrenciler kendi inançlarındaki din derslerini veya moral dersini almakla yükümlüdür. Ayrıca 1997'den itibaren ülkedeki bütün devlet ve özel yüksek öğretim kurumlarında İslâm medeniyeti adıyla zorunlu bir dersin okutulması kararlaştırıldı, ancak bu karar Çinliler'in ve gayri müslim kesimlerin şiddetli tepkisiyle karşılaştı. İlk, orta ve lise

seviyesindeki din dersleri genellikle İslâm dini ve esaslarının öğretimiyle sınırlı kalırken yüksek öğretim kurumlarında İslâm medeniyeti dersi daha akademik seviyede okutulmaktadır. Günümüzde Malezya ilk, orta ve yüksek öğretim olmak üzere üç aşamalı bir eğitim sistemine geçti. Bazı ilköğretim okullarında eğitim dili Malayca iken bir kısmında Çince veya Tamilce'dir. Resmî orta öğretim okullarında eğitim dili yalnız Malayca'dır. Özel orta öğretim kurumlarının bir kısmı Çince eğitim veren Çin okullarıdır. Hem ilköğretim hem de orta öğretimde yabancı dil olarak İngilizce zorunlu dersler arasında yer alır. Ülkedeki ilk ve orta dereceli özel okulların çoğunluğunu Çin okulları oluşturur. Bunlar, Eğitim Bakanlığı'nın denetim ve gözetimi altında kendi idarî kurallarını ve eğitim müfredatlarını uygularlar.

Malezya'da müslüman toplumun açtığı, Sekolah Agama Rakyat adıyla bilinen özel dinî okulların programı eyaletten eyalete farklılık göstermekle birlikte genel kültür derslerinin yanı sıra Kur'an, tefsir, hadis, siyer, Arapça, ahlâk, hat, ferâiz, usûlü'd-dîn vb. dersler okutulmaktadır. Ayrıca eyaletlerdeki dinî konseyler tarafından yönetilen dinî okullar vardır. Eğitim Bakanlığı'nın yönettiği dinî okullar ise Sekolah Agama Negeri ve Sekolah Menengah Agama adlarıyla anılır. Bunlar İslâm din eğitimi ağırlıklı olmak üzere millî okul sistemini takip ettiğinden mezunlarının üniversiteye girebilmesi daha kolaydır ve bu sebeple sayıları giderek artmaktadır. Bu okullarda temel dinî derslerin yanı sıra Malayca, İngilizce ve kültür dersleri okutulmaktadır. Özel dinî okulların sayısı, resmî nitelikli dinî okullarla eyaletlerdeki dinî konseylerin yönetimi altındaki dinî okulların sayısına göre daha azdır. Din eğitimi ağırlıklı bütün okullarda okuyan öğrencilerin ilköğretim ve orta öğretimi bitirme sınavlarına girme hakları vardır. Bu okulları bitirenlerin önemli bir kısmı Malezya üniversitelerindeki dinî ilimlerle ilgili bölümlere girerken bazıları Ortadoğu Arap ülkelerine gitmektedir. Ülkede ayrıca din görevlisi (imam) yetiştirmek için Ma'hedü tahfîz adı verilen orta ve yüksek öğrenim seviyesinde otuz bir eğitim kurumu bulunmaktadır. 2000'li yılların başından itibaren hükümet farklı etnik gruplar arasındaki etkileşimi ve sosyal dayanışmayı geliştirmek amacıyla "vizyon okullar" (Sekolah Wawasan/Vision School) adıyla yeni karma okullar açmaya başlamış olup halen bunların sayısı beştir. Ülkede yüksek öğretim alanında 1960'lı yıllara kadar sadece Malaya Üniversitesi adıyla bir tek üniversite bulunmaktaydı. 1949'da kurulan bu üniversitenin

bazı birimleri Singapur'da idi. Malay kökenlilere yüksek öğrenimde daha fazla fırsat sağlamak amacıyla hükümet 1969 yılında Malezya Fen Üniversitesi'ni, 1970'te Malezya Teknoloji Üniversitesi'ni kurdu. Daha önce Singapur'da kurulan Malaya Üniversitesi de Singapur'un ülkeden ayrılmasıyla birlikte Kuala Lumpur'a taşındı.

Günümüzde devlet üniversitesi ve yüksek öğretim kurumlarının sayısı yirmi kadar olup Malaya Üniversitesi ile Malezya Fen Üniversitesi bunların en önde gelenleridir. Yirmi dört özel üniversite, bir açık öğretim üniversitesi, sayıları 600'ü aşan özel üniversite koleji veya diploma ve derece veren bağımsız kolejler vardır. Ayrıca meslek yüksek okulları diye bilinen politekniklerle kilise ve misyoner teşkilâtlarına ait yüksek okullar açılmıştır. Devlet

üniversitelerinde eğitim dili Malayca, özel üniversiteler ve kolejlerde genellikle İngilizce'dir. Yüksek öğretim seviyesindeki bazı özel Çin kolejlerinde Çince eğitim verilmektedir. Devlet üniversitelerinin yanı sıra hükümet 1995 yılından itibaren kalifiye insan gücünün sayısını arttırmak amacıyla özel kolejlerin eğitim faaliyetlerine destek vermeye başladı. Ayrıca 1997'de özel yüksek öğretimin standartlarını, öğretim kadrosunun yeterliliklerini, eğitimin kalitesini yükseltmeyi ve özel yüksek öğretimi yönlendirmeyi amaçlayan Millî Akreditasyon Kurulu oluşturuldu.

Yüksek öğretim seviyesindeki dinî eğitim ve İslâmî araştırmalar üniversitelerin bünyesinde fakülte ve bölümlerde, ayrıca bağımsız olarak açılan resmî ve özel yüksek öğretim kurumlarında yapılmaktadır. 1959'da Malaya Üniversitesi'nde İslâmî Araştırmalar Bölümü, 1970'te Malezya Millî Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları Fakültesi açıldı. Daha sonra Malaya Üniversitesi'ne bağlı İlâhiyat, Usûlüddin ve İslâmî Eğitim fakülteleri kurulurken 1980'de Trengganu'da Sultan Zeynelâbidîn İslâm Üniversitesi açıldı. Bu üniversitede İslâmî ilimlere ait bölümler yanında İslâm ağırlıklı uluslararası ilişkiler, ekonomi ve yönetimle ilgili bölümler bulunmaktadır. Malezya Millî Üniversitesi içinde İslâm Araştırmaları Akademisi adıyla ayrı bir birim kurularak bünyesinde Şeriat ve Usûlüddin fakülteleri oluşturuldu. İlk defa Malaya Üniversitesi ile Malezya Millî Üniversitesi bünyesinde açılan dinî ilimler ve İslâmî araştırmalarla ilgili programlar daha sonra hukuk, usûlüddin, Arap dili, İslâm medeniyeti,

Kur'an ve Sünnet, davet gibi isimler taşıyan bölüm veya fakültelerde uygulamaya kondu. Ayrıca 1983 yılında Kuala Lumpur'da bazı İslâm ülkelerinin desteğiyle Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi kuruldu. Türkiye dahil İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye bazı ülkelerin Malezya'daki büyükelçileri üniversitenin mütevelli heyeti üyeleri arasındadır. İslâmî değerleri ve prensipleri bütün disiplinlere entegre etmeyi ve bilginin İslâmîleştirilmesini hedefleyen bir öğretim programı sunmayı amaç edinen üniversite kısa sürede İslâm dünyasından çok sayıda öğrenci ve öğretim kadrosu çekmeyi başardı. Eğitim dili İngilizce ve Arapça olan bu üniversite gayri müslim öğrencilere de açık olup günümüzde İlâhiyat, Fen, Edebiyat, Mühendislik, Hukuk, Tıp, Eczacılık, Diş, Hemşirelik, Eğitim, Ekonomi, Mimarlık ve Güzel Sanatlar olmak üzere on dört fakültesi vardır.

Yakın dönemlerde Malezya'da eğitimle ilgili iki önemli tartışma cereyan etti. Bunlardan ilki, hükümet aleyhtarı propaganda yaptığı ve eğitim faaliyetinde başarısız olduğu gerekçesiyle Sekolah Agama Rahyat tipindeki özel dinî okullara 2002 yılından itibaren devlet bütçesinden malî desteğin kesilmesidir. Ancak bu uygulama İslâmcı muhalefet partisinin şiddetli tepkisine uğradı. Diğeri de küresel bir çağda Malezyalılar'ın yeni teknolojik gelişmeleri takip edebilmelerini kolaylaştırmak amacıyla matematik ve fen derslerinin bütün devlet okullarında İngilizce olarak okutulması zorunluluğunun getirilmesidir. Bu uygulama da hem Malaylı hem Çinli bazı kesimler tarafından eleştirildi. Buna rağmen 2008 yılından itibaren matematik ve fen derslerinin sınavlarının İngilizce yapılması kararlaştırıldı. Son yıllarda Malezya'da pazar ekonomisine duyarlı ve dışa açık bir eğitim politikası geliştirilmekte olup İngiltere, Avustralya ve Singapur'daki bazı üniversiteler ülkede şubeler açarak yüksek öğretim faaliyetine başladılar.

BİBLİYOGRAFYA

Francis H. K. Wong - G. Y. Hean, Perspectives: The Development of Education in Malaysia and Singapore, Singapore 1972; R. Stevenson, Cultivators and Administrators: British Educational Policy Towards the

Malays, 1875-1906, Kuala Lumpur 1975; Phillip F. S. Loh, Seeds of Separatism: Educational Policy in Malaya, 1874-1940, Kuala Lumpur 1975; Abdullah Alwi Haji Hassan, “The Development of Islamic Education in Kelantan”, Tamadun Islam di Malaysia (ed. Khoo Kay Kim), Kuala Lumpur 1980, s. 190-228; B. W. Andaya - L. Y. Andaya, A History of Malaysia, Hong Kong 1987, s. 222-239; Shafruddin Hashim, “The Case of Malaysia”, Muslim Society, Higher Education and Development in Southeast Asia (ed. Sharom Ahmat - Sharon Siddique), Singapore 1987, s. 43-77; F. R. von der Mehden, “Malaysia: Islam and Multiethnic Politics”, Islam in Asia (ed. J. L. Esposito), New York 1987, s. 190-192; R. Sidin, “The Inculcation of Islamic Values in the Malaysian Educational System: An Overview”, Muslim Education Quarterly, IV/3, Cambridge 1987, s. 88-92; İsmail Hakkı Göksoy, “Malezya’da İslamiyet”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Isparta 1995, s. 247-250; Ahmet Turan Arslan, “Malezya’da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi”, MÜİFD, sy. 13-15 (1995-97), s. 27-52; Mohammad Redzuan Othman, “The Role of Makka-Educated Malays in the Development of Early Islamic Scholarship and Education in Malaysia”, Journal of Islamic Studies, IX/2, Oxford 1998, s. 146-157; M. Sadiq Sohail - Mohammad Saeed, “Private Higher Education in Malaysia: Students’ Satisfaction Lewels and Strategic Implications”, Journal of Higher Education Policy and Management, XXV/2, London 2003, s. 173-181; W. R. Roff, “Pondok, Madrasahs and the Production of Ulama in Malaysia”, Studia Islamika, XI/1, Jakarta 2004, s. 1-21; A. Collins, “Chinese Educationalists in Malaysia: Defenders of Chinese Identity”, Asian Survey, XLVI/2, Berkeley 2006, s. 298-318; Rozita Ibrahim, “Multiculturalism and Education in Malaysia”, Culture and Religion, VIII/2, London 2007, s. 155-167.

İsmail Hakkı Göksoy

TA‘LÎMİYYE

(التعليميّة)

Nasların, dolayısıyla dinî gerçeklerin sadece mâsum imamın öğretimiyle bilinebileceğini ileri süren İsmâiliyye’ye verilen adlardan biri.

Sözlükte “bilmek, bir şeyin mahiyetine vâkıf olmak” anlamındaki ilm kökünden türeyen ta‘lîm “bir şeyi başkasına öğretmek” demektir. Bundan gelen ta‘lîmiyye ise dinî gerçeklerin sadece mâsum imamların öğretmesiyle bilinebileceğini iddia eden grupları ifade eder. Mezhepler tarihinde nasların bâtınî mânalarını benimsemeleri sebebiyle Bâtıniyye, yedili devir sistemini kabul ettikleri için Seb‘iyye, İbâhîliğe meylettikleri için İbâhiyye gibi nitelemelerle anılan İsmâiliyye fırkası insanların ileri sürecekleri görüşlerin birbirinden farklı, hatta zıt olabileceğini, bu sebeple dinî metin ve gerçeklerin ancak mâsum imam tarafından öğretilmesi suretiyle öğrenilip uygulanabileceğini söylemiş, bu sebeple Ta‘lîmiyye’nin yanı sıra Mezhebü’t-ta‘lîm

ve Ehlü’t-ta‘lîm diye de anılmıştır. Özellikle Doğu İslâm dünyasında yaygın bir ekol olan İsmâiliyye’ye nisbet edilen Ta‘lîmiyye ismi büyük ihtimalle ilk defa Gazzâlî’nin eserlerinde yer almıştır (Feḍâʾiḥu’l-Bâṭıniyye, s. 11, 17). Gazzâlî kendi döneminde hakikati arayanları kelâmcılar, felsefeciler, tâlim ehli ve mutasavvıflar şeklinde dört kısma ayırmış, özellikle Ta‘lîmiyye’nin çözülmesi zor meselelerinin bulunduğunu belirterek düşüncelerinin tutarsızlığını ortaya koymuştur (el-Münḳıẕ, s. 52-61). Şehristânî’ye göre ise İsmâilîler, Horasan bölgesinde Ta‘lîmiyye ismiyle anılmıştır (el-Milel, I, 192).

Tâlim düşüncesinin İsmâiliyye’de ortaya çıkması ve geliştirilmesi genellikle Hasan Sabbâh’a nisbet edilmektedir. Hasan Sabbâh yeni bir sistem olarak “ed-da‘vetü’l-cedîde” adıyla Nizârî İsmâiliyye’nin prensiplerini vazetmiş, Allah’ın akıl ve istidlâl yoluyla değil ancak mâsum imamın öğretmesiyle bilineceğini ileri sürmüş, takipçileri de bunun gelişmesine yardımcı olmuştur. Şehristânî’nin Hasan Sabbâh’a atfen

naklettiğine göre Allah'ın bilinmesi konusunda zâhir ulemâsının yapacakları açıklamalar iki ihtimal taşır. Allah ya öğreticiye ihtiyaç duymadan sadece aklî istidlâl ile ya da bir öğreticinin öğretmesiyle bilinebilir. Birinci ihtimale göre başkasının istidlâlini reddetme imkânı yoktur, çünkü onu reddetmek bir tür öğretme eylemidir. Şu halde sadece öğretim (tâlim) yöntemi isabetlidir. Hasan Sabbâh'a göre hakkın alâmeti birlik, bâtılın alâmeti çokluktur. Birlik yalnız imamın öğretmesiyle sağlanabilir, çokluk ise insanların re'y ve görüşlerinden kaynaklanır. Tevhidin gerçekleşebilmesi için nübüvvetle, nübüvvetin gerçekleşebilmesi için imâmetle birlikte bulunması gerekir. İmâmet kurumunun başında bulunan mâsum imam ise bütün gerçeklerin öğreticisidir (a.g.e., I, 195-198).

İsmâiliyye'yi tâlim fikrine yönlendiren düşünce nasların zâhir ve bâtınının bulunduğu iddiasına dayanır. Bâtıniyye'ye göre aklî istidlâl yoluyla hakkın bilinememesinin asıl sebebi nasların sadece zâhiriyle yetinilmesidir. Halbuki asıl amaçlanan şey gizli ve bâtınî mâna olup bunu da sadece imam bilebilir. Felsefe tarihinde ele alınan düşünce sistemlerine göre bilgi, büyük çoğunlukla duyuların yanı sıra onları düzenleyen aklî düşünce ve istidlâlden kaynaklanır. Kutsal metin ve haberlere dayanan dinî düşüncede ise bu metinlerin ve haberlerin anlaşılıp yorumlanması konusunda kaçınılmaz şekilde akla başvurulmuş, İslâm dininde özellikle âlimlerin taklide sapmadan elden gelen gayreti sarfetmeleri istenmiştir. Mâsum imam iddiasına gelince bunu ileri süren Bâtıniyye konuyla ilgili olarak hiçbir objektif delile sahip değildir. Esasen İslâm tarihinin daha çok kriz dönemlerine rastlayan bu sofist telakkiye ilgi gösterenlerin sayısı çok az olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 11, 17; a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, Beyrut 1408/1987, s. 52-61; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 192, 195-198; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye ve buṭlânih (nşr. R. Strothmann),

İstanbul 1938, s. 5, 21, 24; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 8, 9; Ali Refîî, "Taʿlîmiyye", DMT, IV, 455-456.

Mustafa Öz

TA‘LÎMÜ’l-MÜTEALLİM

(تعليم المتعلّم)

Burhâneddin ez-Zernûcî’nin (ö. 593/1196) eğitim ve öğretime dair eseri

(bk. ZERNÛCÎ).

TÂLİP

(الطالب)

Hadis öğrenmeye yeni başlayan, kendini hadis öğrenimine veren kimse anlamında bir terim

(bk. MUHADDİS).

TÂLİP

(الطالب)

Bir tarikata girmek isteyen kişi anlamında tasavvuf terimi

(bk. SÜLÛK).

TALK b. ALİ

(طلق بن علي)

Ebû Alî Talk b. Alî (Sümâme) b. Talk es-Sühaymî el-Hanefî el-Yemâmî

Sahâbî.

Hicaz bölgesinin doğusunda Yemâme'de yaşayan Benî Hanîfe kabilesine mensuptur. Hicretin ilk yılında (622) kabilesinden Selmâ b. Hanzale es-Sühaymî başkanlığındaki bir heyetle Medine'ye geldi. Kafilede aynı kabileden Müseylimetülkezzâb da vardı. Remle bint Hâris el-Ensâriyye'nin evinde misafir kalan heyettekiler, Müseylime'yi Medine dışında eşyalarının başında bırakarak Hz. Peygamber'in huzuruna çıktılar ve müslüman oldular. Medine'de kaldıkları sürece Kur'an ve dinî bilgiler öğrendiler. Harç karma işinde usta olan Talk b. Ali o sıralarda inşa edilmekte olan Mescidi Nebevî'nin yapımında çalıştı. Resûlullah da, "Şu Hanefî gerçekten harç ustasıymış" diyerek onu takdir etti. Medine'de bir müddet kalan heyeti Resûl-i Ekrem hediyelerle memleketine uğurladı.

Talk b. Ali'nin anlattığına göre, Benî Hanîfe heyeti Resûlullah'a memleketlerinde bir kilise bulunduğunu söylemiş, ayrıca kendisinden bir miktar abdest suyu vermesini istemişti. Resûl-i Ekrem abdest aldıktan sonra artan suyu bir kırbanın içine dökerek onlara verdi ve memleketlerine vardıklarında kiliseyi yıkmalarını, yerine bu suyu serperek oraya bir mescid yapmalarını istedi. Heyettekiler memleketlerinin uzak, havanın da çok sıcak olduğunu, oraya varıncaya kadar bu suyun buharlaşacağını söyleyince Hz. Peygamber kırbaya su ilâve etmelerini tembih etti. Bunlar Yemâme'ye döndükleri zaman kiliseyi yıktılar, yerine abdest suyunu serperek orada bir mescid inşa ettiler. Bu mescidde Talk b. Ali ezan okudu. Yine Talk b. Ali'nin belirttiğine göre kilisenin rahibi ezanı işitince onun hak söz ve gerçek çağrı olduğunu belirterek oradan ayrıldı, bir daha da geri dönmedi (Nesâî, "Mesâcid", 11). Resûlullah'ın yanında bulunduğu sırada Talk b. Ali'yi bir akrebin soktuğu, Hz. Peygamber'in ona okuyup akrebin soktuğu yeri eliyle meshettiği zikredilmiştir (İbn Hacer, el-İṣâbe, V, 563). Talk b.

Ali’den oğlu Kays, kızı Halde (Hâlide), Abdurrahman b. Ali b. Şeybân ve Abdullah b. Bedr hadis nakletmiştir. Talk’ın rivayetleri Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân gibi ilk dönem muhaddislerinin kitaplarında yer almış olup bunları Ahmed b. Hanbel el-Müsned’inde (IV, 22-23); Taberânî ise el-Muʿcemü’l-kebîr’inde (VIII, 330-338) toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 22-23; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 316-317; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 358; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, I, 135; III, 205; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), VIII, 330-338; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 776; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), III, 92-93; Safedî, el-Vâfî, XVI, 492; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 411, 538; V, 563; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, V, 29.

Nuri Topaloğlu

TALKIN

(bk. TELKİN).

TALMUD

Yahudi sözlü geleneğinin ve Rabbânî hukukunun temel eseri.

Talmud “l-m-d” kökünden gelen “çalışma, öğrenme, öğretim” mânasında İbrânîce bir kelimedir. Aynı kökten türeyen talmid (Ar. tilmîz) “öğrenci” anlamındadır. Yahudi geleneğinde Tevrat’ın yorumu olarak görülen Talmud hukukî, etik, felsefî-teolojik ve tarihî konular üzerine “rabbi/rabban” diye anılan yahudi din âlimleri tarafından yapılmış (m.s. II-VI. yüzyıllar) tartışma ve yorumlardan meydana gelen öğretiyi ifade eder. Mişna ve Gemara adlı iki bölümden oluşur. Tanah’tan (Ahd-i Atîk) sonra en kutsal yahudi metni kabul edilen Talmud, Tevrat ve diğer Ahd-i Atîk bölümleri üzerine tefsir mahiyetindeki Midraş metinleriyle birlikte Rabbânî literatürü teşkil eder.

Rabbânî gelenekteki inanışa göre Tanrı, Sînâ dağında Hz. Mûsâ’ya yazılı Tevrat’ın (Torah şebikhtav) yanı sıra onun açıklaması niteliğindeki sözlü Tevrat’ı da (Torah şebe‘al pe) vermiş, bu Tevrat şifahî yolla Mûsâ’dan Yeşu’ya, ardından sırasıyla İsrâiloğulları’nın ileri gelenlerine (hâkimler), peygamberlere, büyük meclis üyelerine, yazıcılara, nihayet yahudi din âlimlerine aktarılmış (Pirke Aboth, 1/1), milâttan sonra III-VII. yüzyıllar arasında bu âlimler tarafından Mişna, Tosefta ve Talmud metinlerini oluşturacak biçimde derlenmiştir. Tevrat’ta Tanrı’nın Sînâ dağında Mûsâ’ya hitaben söylediği, “Taş levhaları ve yazdığım şeriat ve emirleri öğretmek için sana vereceğim” ifadesinde geçen (Çıkış, 24/12) “taş levhalar”, “şeriat”, “emirler” ve “öğretmek” lafızları sırasıyla on emir, Tevrat kitabı, Mişna ve Gemara şeklinde anlaşılmıştır (Berakoth, 5a). Bu Ortodoks inanca karşılık Ortodoks dışı yahudi ilim çevrelerinde ikili Tevrat şeklindeki anlayışın, rakip din olarak yükselen Hıristiyanlığın yahudilere yöneltti̇ği kutsal metnin anlamını tahrif etme suçlaması karşısında Talmud öğretisi içinde ortaya çıkmış bir mit olduğu görüşü ileri sürülmüştür (Neusner, Contemporary Jewish Religious Thought, s. 674-675). Tevrat kelimesi, Yahudilik’teki geniş kapsamlı kullanımına paralel şekilde İslâm geleneğinde de bütün yahudi dinî metinlerini, yani başta Mişna ve Talmud olmak üzere bütün sözlü geleneği kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Ayrıca

müslüman âlimler arasında, Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen Tevrat'la ilgili tahrifin onun tefsiri olan Mişna'yla ilgili olduğunu, Hz. Mûsâ'nın yazdığı Mişna'nın yahudi âlimleri tarafından kendi sözlerini kattıkları Talmud yoluyla bozulduğunu ileri sürenler olmuştur (bk. TAHRİF; TEVRAT).

Sözlü gelenek veya yorum geleneği ilk defa, İkinci Mâbed döneminde (m.ö. II. yüzyıl) ortaya çıkan üç büyük yahudi mezhebinden âlimlerin ağırlıkta olduğu Rabbânî Yahudiliğin öncüleri konumundaki Ferîsîler tarafından geliştirilirken Sadûkīler diye bilinen, daha ziyade din adamı (kohen) sınıfının oluşturduğu grup tarafından reddedilmiştir. İslâm döneminde (VIII-IX. yüzyıllar) bugünkü Irak'ta Talmud Yahudiliği'ne karşı bir mezhep biçiminde ortaya çıkan, ancak kökeni çok daha önceye giden Karâîler, Tevrat'ın basit yorumunu kabul ederken Tevrat'ın lafzî mânasını aşan yorum tekniğini ve bu tekniğe dayanarak oluşturulan Talmud'un vahiy ve otorite olma özelliğini kabul etmemiş, bu anlamda sadece yazılı Tevrat'ı esas alıp Rabbânî Yahudilik'ten ayrılmıştır. Rabbânî otoriteyi ve sözlü geleneği reddeden gruplara Talmud'da da atıf yapılmıştır (Sanhedrin, 99b).

Rabbânî literatürde, Hz. Mûsâ'ya yazılı Tevrat'ın yanında onun tam mânasını ortaya koymak üzere sözlü Tevrat'ın verildiği şeklindeki inancı desteklemek için Tevrat'ta yer alan bazı muğlak ve çelişkili ifadelerin yahut Tevrat'ta yer almadığı halde kendisine atıf yapılan birtakım açıklamaların varlığına dikkat çekilmiştir (meselâ bk. Tesniye, 16/3-4, 8, 12/21; Levililer, 16/31). Yine Tesniye kitabında yer alan, "O göklerde değil ... Tanrı'nın sözü size çok yakındır; uymanız için ağzınızda ve yüreğinizdedir" ifadesi (30/12, 14) şifahî yorum geleneğinin onaylanması şeklinde kabul edilmiş (Baba Metzia, 59b), yorum geleneği olmadan Tevrat'ın doğru anlaşılamayacağına, hatta okunamayacağına işaret edilmiştir (Shabbath, 31a). Bu geleneğin sözlü yolla aktarılması, Tevrat prensiplerinin yeni durum ve şartlara uyarlanarak canlılığını ve gelişimini sürdürmesi ihtiyacına atıfla açıklanmıştır. Geç Roma döneminde unutulma ve kaybolma tehlikesine karşı yazıya geçirilen sözlü Tevrat, Rabbânî gelenek tarafından ifade edildiği üzere bir yandan getirdiği yeni kurallar ve açıklamalar yoluyla yanlış yorumlanma veya ihlâl edilme tehlikesine karşı yazılı Tevrat'ın etrafında bir nevi koruyucu duvar görevi görmekte, diğer yandan zıt görüşlere yer vermesi sebebiyle Tevrat'ın var olduğu kabul edilen yetmiş farklı yönünü, yani çok anlamlı yapısını ortaya koymaktadır (Pirke Aboth,

1/1).

“Tekrar edilmiş, ezberlenmiş, öğrenilmiş” mânasındaki Mişna, “tannaim” (tekrar edenler) diye isimlendirilen ve Kudüs’te yaşayan ilk nesil rabbilere (m.s. I-II. yüzyıllar) dayandırılan hukukî öğretiyi ifade eder. Tevrat’taki hukukî/şer‘î hükümleri (hakahak) belli bir düzen çerçevesinde anlaşılır ve sistematik biçimde ele alan Mişna aynı zamanda yahudi hukukuna yönelik ilk kanunlaştırma faaliyetine karşılık gelir. Altı ana bölüm ve altmış üç alt bölümden oluşur. Altı ana bölüm Zeraim (dua, yeme içme ve ziraatla ilgili hükümler), Moed (bayramlar), Naşim (evlilik ve aile hayatıyla ilgili hükümler), Nezikin (sivil ve cezaî hükümler), Kodaşim (mâbed ve kurban ibadetiyle ilgili hükümler) ve Tohorot’tur (ritüel temizlikle ilgili hükümler). “İlâve” mânasındaki Tosefta ise yine tannaime dayanmakla birlikte Mişna’ya girmemiş farklı yorumları içeren, Mişna’ya ilâve mahiyetindeki öğretiyi ifade eder. Mişna ile aynı iç düzene sahip olan Tosefta’da diğerinden farklı şekilde rabbilerin isimlerine, hukukî hükümlere ve menkıbevî bilgilere yer verilir. Her iki metnin dili de İbrânîce’dir. Daha büyük otorite sayılan Mişna’nın III. yüzyılın başlarında Rabbi Yehuda ha-Nasi, Tosefta’nın ise bundan bir veya iki asır sonra Rabbi Hiyya bar Abba ve talebesi Rabbi Oşaya tarafından derlendiği kabul edilir. Mişna’nın tek ciltlik, daha hacimli olan Tosefta’nın ise altı ciltlik İngilizce baskıları mevcuttur.

Mişna dışında kalan hukukî görüşleri (baraytot) ve “amoraim” (konuşanlar) denilen ikinci nesil rabbiler (III-VI. yüzyıllar) tarafından Mişna ve baraytot hükümlerine yapılan yorumları içeren öğretiye ise Gemara (tamamlama) adı verilir. Mişna ve Gemara’nın birleşiminden oluşan geniş hacimli literatür ise Talmud diye isimlendirilir. Gemara ve Talmud tabirleri genellikle birbirinin yerine geçecek biçimde kullanılır. İbrânîce ve yerel Ârâmîce karışımı olan Talmud, ilgili Mişna hükmünün ardından bu hüküm üzerine amoraim tarafından ortaya konan tartışma ve açıklamaları (Gemara) içerir. Mişna’dan farklı olarak Gemara sistematik bir yapıya sahip değildir, yani farklı ve zıt görüşlere aynı anda yer verir ve tartışmaları her zaman neticelendirmez. Ayrıca hem hukukî-pratik hem de felsefî-teolojik ve tarihî-menkıbevî konuları ele alır. Esasen Talmud’da Mişna hükümlerinden hareketle, fakat bu hükümleri aşacak şekilde, söyleniş biçimi, kelime seçimi, tekrar ve zıtlık gibi nüanslardan

hareketle rabbilerin Tevrat'taki her bir konu, pasaj veya esasla ilgili tartışma ve münazara biçiminde ortaya konmuş açıklama ve görüşleriyle bu hükümlerin Tevrat'taki dayanakları yer alır. Bu öğreti biri Filistin, diğeri Bâbil'de yaşayan amoraim tarafından iki ayrı gelenek halinde oluşturulduğu için Filistin Talmudu (Talmud Yeruşalmi veya Talmud Erets Yisrael) ve Bâbil Talmudu (Talmud Bavli) diye bilinen ve Mişna bölümleri, metot, içerik ve Ârâmîce dil açısından farklılıklar taşıyan iki ayrı Talmud koleksiyonu mevcuttur. Bu koleksiyonların derlenme yerleri ve tarihleriyle her iki Talmud'da ismi geçen rabbiler hakkında kesin bilgi yoktur.

400 yılı civarında derlendiği kabul edilen Filistin Talmudu, Kudüs'ün kuzeyinde yer alan ve son Sanhedrin'in (büyük yahudi dinî mahkemesi) kurulduğu yer olan Taberiye'deki (Galile) yahudi din âlimleri tarafından meydana getirilmiştir. Bu Talmud'un İbrânîce'de Kudüs Talmudu diye isimlendirilmesinin sebebi söz konusu yahudi din âlimlerinin Kudüs'ten Taberiye'ye göç eden rabbiler olmasıdır. O dönemde Filistin'de yaşayan İsrail toplumunun büyük ölçüde ziraatla uğraşması sebebiyle ziraî hükümlere geniş yer verilen bu Talmud, gerek Roma baskısı altında daha kısa sürede hazırlanması gerekse tartışma gücünün ve ele aldığı konuların sınırlı oluşu sebebiyle Bâbil Talmudu'na nisbetle daha az muteber kabul edilir. Mişna'nın ilk dört bölümüne ait Gemara'nın tamamına yakın bir kısmını ve son bölümden kadınlarla ilgili temizlik konusunu ele alan "niddah"yı içerir. Dili İbrânîce ve Batı Ârâmîce karışımı olan Kudüs Talmudu'nun ilk basımı 1523-1524'te Venedik'te yapılmış; Krakov, Krotoşin, Şitomir ve Vilna'da çeşitli tefsirleriyle birlikte tekrar basılmıştır. Bilinen tek tam yazma nüshası (1289) Leiden University Library'de bulunmaktadır. Kısmî çevirilerinin yanı sıra Fransızca (1871-1889) ve İngilizce'ye (1982-1986) tam tercümeleri mevcuttur.

600'lü yılların başlarında derlendiği kabul edilen Bâbil Talmudu ise Pers-Sâsânî yönetimindeki Bâbilli yahudi âlimlerince bugünkü Irak'ta oluşturulmuştur. Bâbil yahudileri için fazla uygulama alanına sahip olmayan ziraat bahsinin yanı sıra mâbedin yokluğunda artık karşılığı bulunmayan ritüel temizlikle ilgili hükümleri dışarıda bırakacak şekilde Mişna'nın 2-5. bölümleri üzerine yapılmış Gemara ile ilk bölümden "berakoth" (dualar) ve yine son bölümden "niddah" bahislerini içerir. Dili İbrânîce ve Doğu Ârâmîce karışımıdır. Bâbil Talmudu'nun VII. yüzyıla

kadar sabit olmayan bir metin özelliğine sahip bulunduğu, “tsaboraim” diye isimlendirilen sonraki rabbilerin redaksiyonuyla son şeklini aldığı kabul edilmektedir. İlk defa ayrı bölümler halinde 1484’te Soncino’da basılmış, tam metni ve tefsirleri bir arada 1520-1523 yıllarında Venedik’te, ardından Basel, Krakov, Lublin, Amsterdam, Frankfurt, Prag, Varşova, Viyana ve Vilna’da yayımlanmıştır. Kısmî çevirilerinin yanı sıra İngiltere (Londra 1932-1952) ve Amerika’da (Atlanta 1984-1995) tam İngilizce tercümeleri neşredilmiştir. Bilinen en tam el yazması metni (1342) Royal Library of Munich’te korunmaktadır.

Bâbil Talmudu, Bâbilli yahudi âlimlerinin sahip olduğu serbest ortam sayesinde daha yüksek entelektüel düzey, akademik tartışma ve müzakere (soru, itiraz, cevap ve delillendirme) üslûbuyla görünürde birbirine uzak konu ve kavramlar arasında karşılaştırma yöntemiyle hazırlanmış, düzen ve açıklık üzerine kurulu Mişna’nın aksine konular dağınık ve soyut biçimde ele alınmıştır. Farklı dönemlere ait kaynakları (tannaitik, amoraik ve post-amoraik) ihtiva eden Bâbil Talmudu hukukî, etik, mistik ve teolojik rivayetlere, birbirine karşıt görüşlere, Kudüs Talmudu’ndan farklı şekilde cin ve melek inancına, büyü ve astrolojiyle ilgili konulara, menkıbevî bilgilere de yer verir. Bu özelliğinden dolayı Kudüs Talmudu’ndan daha büyük otoriteye sahiptir ve en çok itibar gören Rabbânî metindir. Bâbil Talmudu, yahudi hukuku ve yahudi dinî hayatı için temel kaynak olarak görülmüş, Ortaçağ boyunca en önemli yahudi ilim ve eğitim kaynağı niteliğiyle yüksek yahudi din akademileri olan yeşivalarda temel eser şeklinde okutulmuştur. Diğer hukukî metinlerin yanı sıra Talmud’un öğrenilmesi günümüzde de Ortodoks yahudilerce erkekler için dinî vecî-be kabul edilmektedir.

Her iki Talmud üzerine sonraki dönemlerde yahudi âlimleri tarafından çeşitli yorumlar ortaya konmuş, ayrıca Talmud’un anlaşılması zor ifadeleriyle yabancı (Grek ve Latin) kelimeleri açıklamak üzere X. yüzyıldan itibaren çeşitli sözlükler hazırlanmıştır. Talmud’un farklı bölümlerine dair ilk tefsiri Bâbil yahudi cemaatinin dinî liderleri konumundaki âlimler (geonim, IX-XI. yüzyıllar) yapmış, bu yorumlar soru-cevap şeklindeki Responsa literatürü içinde yer almıştır. Daha sonra Batı Avrupa ve Kuzey Afrika’daki yahudi âlimleri (rişonim, XI-XV. yüzyıllar) farklı yorum teknikleri geliştirmiştir. Aynı zamanda Tanah (Ahd-i Atîk) için

yaptığı tefsiriyle bilinen yahudi âlimi Raşi'nin (ö. 1105) kapsamlı Talmud tefsiriyle "tosafist" diye isimlendirilen Ortaçağ Aşkenaz yahudi âlimlerinin çelişik veya anlaşılmaz görünen Talmud pasajlarına yaptıkları yorumlar (tosafot = ilâveler) en iyi bilinen Talmud tefsirleri olup bunlar Talmud'un çoğu baskılarında yer almış ve Talmud metniyle birlikte Batı Avrupa'daki yahudi akademilerinde okutulmuştur. Tosafistlerin metodu zamanla diğer yahudi cemaatlerinde bilhassa İspanya'da da benimsenmiştir. Daha ziyade Talmud üzerine edebî yorumu esas alan ve Talmud'daki düşünce birliğini ortaya koymayı amaçlayan söz konusu "aggadik" tefsirlerden farklı olarak önce Yitshak Alfasi (ö. 1103), ardından İbn Meymûn (ö. 1204) gibi âlimler Talmud'la ilgili "halakhik" tefsirlerde eleştirel yorumu esas almış, kaynak karşılaştırmasından hareketle sahih görüşlere dayalı ve kendi içinde tutarlı bir yahudi hukuku oluşturmaya çalışmıştır. Alfasi'nin hukuk tefsiri sonraki dönemlerde yahudi hukuk metinlerinin (Mişne Tora, Şulhan Aruh vb.) oluşturulmasına örnek teşkil etmiştir. XV-XVII. yüzyıllarda İbn Rüşd kanalıyla Aristo mantığına dayalı tefsirler meydana getirilmiştir. Talmud çalışmaları kapsamında ayrıca müstensih hataları ile diğer yanlışları gidermek için başta Raşi olmak üzere çeşitli âlimler tarafından metin düzeltmeleri gerçekleştirilmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren reformist ve muhafazakâr yahudi âlimlerinin öncülüğünde Talmud'a yönelik bilimsel metin tenkidi çalışmaları başlatılmış, Talmud'un vahiy kaynaklı değil tarih içinde insan eliyle meydana getirilmiş bir metin olduğu yahut ciddi redaksiyon geçirdiği ve çoğu bölümlerin ne zaman, kimler tarafından yazıldığının kesin biçimde bilenemeyeceği şeklinde görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler, Talmud'u vahiy mahsulü diye gören Ortodoks yahudi çevrelerinde reddedilmekle birlikte bazı Ortodoks Talmud âlimleri (Saul Lieberman, David Weiss Halivni vb.) tarafından Talmud'un dinî açıdan önemini zedelemeyecek şekilde tarihî metin tenkidinden istifade yoluna gidilmiştir.

Talmud'un Rabbânî veya geleneksel Yahudilik'te sahip olduğu kutsallık ve önemden dolayı hıristiyanlar Yahudiliğin özünü Tevrat'tan çok Talmud'un oluşturduğunu, yahudilerin Talmud'a Kitâb-ı Mukaddes gibi kutsallık atfettiğini ve bunun onların Hıristiyanlığa geçişlerini engellediğini düşünmüş, bu sebeple Talmud ve ilgili literatür hıristiyan polemiklerinin baş hedefi durumuna gelmiştir. XIII. yüzyıldan itibaren

hıristiyanlara ve yahudi olmayanlara yönelik karşıt ifadelerle Îsâ ve Meryem'i aşağıladığı, Kitâb-ı Mukaddes'e ters ve gayri ahlâkî ifadeler içerdiği gerekçesiyle Avrupa'da çeşitli dönemlerde Talmud'un okunması yasaklanmış, toplatılmış ve yakılmıştır. İlk defa, Hıristiyanlığa geçen Parisli bir yahudinin Papa XII. Gregory'ye Talmud'da Hıristiyanlığa ve yahudi olmayanlara yönelik olumsuz ifadelerin yer aldığına dair suçlamada bulunmasının ardından papa yahudilere ait kitapları toplattırıp içinde söz konusu ifadelerin geçtiği nüshaların yakılmasını emretmiştir. Talmud'un ve diğer yahudi kitaplarının ilk yakılma hadisesi bu şekilde Paris'te 1242'de cereyan etmiş, sonraki tarihlerde de Fransa'nın farklı bölgelerinde tekrarlanmıştır. İspanya'da ve Portekiz'de yahudilerden Talmud'da yer alan Hıristiyanlığa yönelik problemli ifadeleri silmeleri istenmiş, Talmud'a el koyma ve yakma cezaları yürürlüğe konmuştur. Bu cezalar her zaman uygulanmasa da Talmud'un yahudiler tarafından çoğaltılmasını ve üzerinde çalışılmasını güçleştirmiş, bu yüzden birçok Talmud nüshası sansürlü basılmıştır. Reform karşıtı hareket doğrultusunda Talmud'a ve bütün İbrânî literatürüne yönelik en şiddetli hücum ise XVI. yüzyılda İtalya'da ortaya çıkmış (1553), bu tutum yahudi literatürüne el konması ve yakılması şeklinde XVIII. yüzyıla kadar devam etmiştir. Buna karşılık Polonya'da (Lublin) ve Osmanlı topraklarında (Selânik) yahudiler tarafından Talmud basılmaya başlanmıştır (1559). Son yakma olayı 1757'de Polonya'da cereyan etmiştir.

Öte yandan Talmud, Yahudilik içinde de kutsallık ve otorite olma bakımından tenkide tâbi tutulmuştur. Geçmişte Sadûkīler'in ve daha sonra Karâîler'in ortaya koyduğu karşıt tutumun yanında modern dönemde geleneksel Yahudilik karşıtı Aydınlanmacı seküler yahudiler ve Yahudiliğin özüne, yani Tevrat'a ve etik monoteizme dönüşü öngören reformist yahudiler ilkel dünya görüşünü yansıttığı, mantığa aykırı, hurafe bilgiler içerdiği, pratiğe/hukuka aşırı vurgu yaptığı vb. gerekçelerle Talmud'un vahiy ürünü ve otorite olma vasfını reddetmiştir.

Günümüzde Talmud, Ortodoks Yahudilik için kutsiyetini, ilim ve eğitim alanındaki önemini hâlâ korumaktadır. Diğer yahudi mezhepleri arasında Talmud'u vahiy mahsulü kutsal bir metin değil dinî-tarihî bir kaynak kabul eden muhafazakâr Yahudilik gerek dinî eğitimde gerekse din adamı yetiştirme programı çerçevesinde Talmud öğretimini gerekli görmekte,

reformist Yahudilik’te de dinî açıdan Talmud’un otoritesi kabul edilmemekle birlikte din adamlarının eğitiminde Talmud öğrenimine yer verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

The Babylonian Talmud (trc. M. L. Rodkinson), Boston 1918, I, 26-33; II, 50-57; J. Neusner, “Oral Torah”, Contemporary Jewish Religious Thought (ed. A. A. Cohen - P. Mendes-Flohr), New York-London 1987, s. 673-677; a.mlf., Reader’s Guide to the Talmud, Leiden 2001; H. L. Strack - G. Stemberger, Introduction to the Talmud and Midrash, Edinburgh 1991; J. Moss, “The Talmud”, Middle Eastern Literatures and Their Times, Detroit 2004, s. 535-544; The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature (ed. C. E. Fonrobert - M. S. Jaffe), New York 2007, s. 1-14; L. Moscovitz, “The Formation and Character of the Jerusalem Talmud”, The Cambridge History of Judaism: The Late-Roman Rabbinic Period (ed. S. T. Katz), Cambridge-New York 2008, s. 663-677; R. Kalmin, “The Formation and Character of the Babylonian Talmud”, a.e., s. 840-876; S. G. Wald, “Talmud, Babylonian”, Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XIX, 470-481; Y. Glikson, “Talmud, Burning of”, a.e., XIX, 481-483; L. I. Rabinowitz - S. G. Wald, “Talmud, Jerusalem”, a.e., XIX, 483-487.

Salime Leyla Gürkan

TALU, Ercümend Ekrem

(bk. ERCÜMEND EKREM TALU).

TÂLÛT

(طالوت)

İsrâiloğulları'nın Kur'an'da adı geçen ilk kralı.

Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Bakara 2/246-251) İsrâiloğulları'nın kralı olarak kendisinden söz edilen Tâlût, Ahd-i Atîk'te Şaul (Saul) ismiyle anılır. Tefsirlerde Tâlût isminin İbrânîce kökenli olduğu, "uzun" mânasındaki "tûl"den geldiği, Süryânîce'de Şâ'ul şeklinde telaffuz edildiği, çok bilgili ve iri yapılı olmasından dolayı kendisine bu ismin verildiği biçiminde yorumlar vardır (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, II, 602; Zemahşerî, I, 288). İbrânîce'de Şaul "istenen, talep edilen" mânasındadır. Ahd-i Atîk'te Şaul'ün Bünyamin kabilesinden gelen şeceresi zikredilmekte ve Kîs'in (Kiş) oğlu olduğu bildirilmektedir (I. Samuel, 9/1-2).

Kur'an'ın ifadesine göre İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri Hz. Mûsâ'dan sonra gelen bir peygamberden Allah yolunda savaşmaları için kendilerine bir kral tayin etmesini isterler. Bu peygamber onlara Allah'ın kral olarak Tâlût'u seçtiğini haber verir. Fakat onlar bu göreve kendilerinin daha lâyık olduğunu ileri sürerek Tâlût'un krallığına karşı çıkarlar. Peygamber de onlara Allah'ın Tâlût'u üstün kıldığını, ona ilim ve beden gücü verdiğini söyler; ayrıca onun hükümdarlığının işareti olarak içerisinde "sekîne" ile Mûsâ ve Hârûn ailelerinden kalan eşyanın bulunduğu tabutun (ahid sandığı) geri verileceğini ve tabutu meleklerin taşıyacağını bildirir (el-Bakara 2/246-248). Sonunda Tâlût, Câlût'un (Golyat) ordusuyla savaşmak üzere yola çıkar; askerlerine Allah'ın kendilerini bir nehirle imtihan edeceğini söyler ve nehirden bir avuçtan fazla su içmemelerini ister. Ancak askerlerin çoğu nehrin suyundan bol miktarda içer ve Câlût'a karşı savaşma güçlerini yitirir. Tâlût'un uyarısını dikkate alanlar ise nehri geçip Câlût'un ordusuyla savaşır; Câlût'un karşısına çıkan Dâvûd isimli bir genç onu öldürür (el-Bakara 2/249-251).

Tefsirlerde Ahd-i Atîk'teki anlatımla benzerlik gösteren bazı açıklamalar yer almaktadır. Kur'an'da ismi zikredilmeyen ve Ahd-i Atîk'te Şimuel

(Samuel) olarak geçen peygamber tefsirlerde Uşmuil b. Bâlî, Şem'ûn veya Yûşa' b. Nûn adıyla anılır. İsrâiloğulları ondan düşmanları olan Amâlikalılar'a karşı savaşmak için Allah'ın kendilerine bir kral göndermesini isterler. Bir rivayete göre Allah bu peygambere evinde bir boynuz içinde bir miktar yağ bulunduğunu, evine gidip beklemesini ve içeri biri girip de yağ damlamaya başlarsa o kişiyi bu yağla meshetmesini söyler. Tâlût peygamberin evine geldiğinde yağ damlamaya başlar, peygamber de onu kral olarak mesheder. Diğer bir rivayete göre ise peygambere uzun bir değnek verilir ve kral olacak kişinin boyunun bu uzunlukta olması gerektiği bildirilir. Peygamber, huzuruna gelen Tâlût'un bütün İsrâiloğulları'ndan daha uzun boylu olduğunu görünce İsrâiloğulları'na Allah'ın Tâlût'u kendilerine kral seçtiğini söyler. Ancak İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri Tâlût'un kral soyu Yehûda'dan veya peygamber soyu Levi'den gelmediği, ayrıca bir sucu veya derici olduğu gerekçesiyle krallığına itiraz ederler. Peygamber krallık konusunda ilim ve kudretin soy ve zenginlikten daha önemli olduğunu, Tâlût'a da bu hususta üstünlük verildiğini belirtir. Âyette geçen "ilim ve bedence genişlik" ifadesi Tâlût'un özellikle askerî konularda çok bilgili, aynı zamanda heybetli ve yakışıklı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu ifadede liderliğin tevarüse değil liyakate bağlı olduğuna işaret vardır (Mefâtîḥu'l-ġayb, VI, 173).

Yine tefsirlerde Tâlût'un askerlerinin 70 veya 80.000 kişiden oluştuğu, bunlardan ancak 4000'inin veya 313'ünün nehirden karşıya geçtiği ve Câlût'un ordusuyla savaştığı, nehrin suyundan içtikten sonra uykusuzluk ve yorgunluk hissedenlerin geride kaldıkları nakledilir. Ahd-i Atîk'teki anlatımla paralellik gösteren bir diğer rivayete göre savaşta Amâlikalılar'ın lideri Câlût meydan okuyunca Tâlût onunla çarpışacak olana mülkünün yarısını, ayrıca kızını vermeyi vaad eder. Çobanlık yapan ve kardeşlerini görmek için ordunun bulunduğu yere gelen Dâvûd, Câlût'un karşısına çıkar ve onu sapan taşıyla vurup öldürür. Savaşta Tâlût ve ordusu büyük bir başarı kazanır. Fakat Tâlût vaadinde durmadığı gibi Dâvûd'u çekemez ve onu ülkeden çıkarır. Bir diğer rivayete göre ise düşman askerlerinden 200 veya 300 kişinin başını getirmesi şartıyla kızını ona vereceğini bildirir. Dâvûd istenileni yapar ve Tâlût'un kızıyla evlenir. Halk başarısından dolayı Dâvûd'a meyletmeye başlayınca bunu kıskanan Tâlût onu öldürme girişiminde bulunur (krş. I. Samuel, 17-20).

Ahd-i Atîk'teki anlatıma göre İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri Peygamber Şimuel'den diğer milletler gibi yönetilmek için bir kral tayin etmesini isterler. Şimuel bu istekten rahatsızlık duyar. Ancak Tanrı bunun Şimuel'i değil Tanrı'nın krallığını reddetmek anlamına geldiğini söyler ve İsrâiloğulları'nın isteklerini kabul etmesini emreder. İsrâiloğulları'nın ısrarı üzerine Tanrı, Şimuel'e Şaul'ü kral seçtiğini bildirir. Şaul, İsrâiloğulları'nın önünde çekilen kura neticesinde kral ilân edilir (I. Samuel, 8-10). Şaul'ün krallık dönemi İsrâiloğulları'nın düşmanlarına karşı mücadeleleriyle geçer. Her iki gelenekte de Tâlût'un sonu acıklıdır. İslâm kaynaklarına göre Tâlût yaptıklarından pişmanlık duyar ve tövbe etmek ister. Her gece kabristana gidip ağlar. Kendisine Peygamber Uşmuil'in (Şimuel) kabrinde ona danışması söylenir. Kral kabrin yanına gelip seslendiğinde Uşmuil topraktan başını çıkarıp Tâlût'la konuşur. Krala tövbesinin kabulünün Allah yolunda savaşıp oğullarıyla birlikte ölmesiyle mümkün olacağını söyler. Kırk yıl krallık yaptığı söylenen Tâlût (Resullerin İşleri, 13/21) çeşitli kavimlerle savaşır ve son olarak Filistîliler'le olan savaşta oğullarıyla birlikte öldürülür (krş. I. Samuel, 15/3-28; 31/1-6).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, II, 595-624; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 467-475; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1424/2003, I, 287-291; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VI, 170-191; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIV, 36-53; H. Lesetre, "Saul", DB, V/II, s. 1500-1507; Nelson's Illustrated Bible Dictionary (ed. H. Lockyer), New York 1986, s. 954-955; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân, Beyrut 1991, II, 610-645; Sâbir Tuayme, Benû İsrâʾîl fî mîzâni'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), s. 226-231; D. M. Gunn, "Saul", The Oxford Companion to the Bible (ed. B. M. Metzger - M. D. Coogan), New York 1993, s. 679-681; J. Neusner - A. J. Avery-Peck, The Routledge Dictionary of Judaism, New York 2004, s. 139-140; Bernhard Heller, "Tâlût", İA, XI, 697-698; R. Firestone, "Ṭālūt", EI² (İng.), X, 168-169; B. Oded, "Saul", Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XVIII, 78-80; L. Takim, "Saul", Encyclopaedia of Qur'ān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2004, IV, 536-537.

Ali Osman Kurt

TAMBUR

(طنبور)

Bir mûsiki aleti.

Organolojinin uzun saplı lavta türünün tipik örneklerinden biri saydığı telli çalgıdır. Özbek ve Uygur mûsikisinde çalınan birbirine benzer iki çalgıdan başka İran'ın Luristan bölgesindeki Ehl-i Hak dergâhlarında, Kuzey Irak ve Suriye halk mûsikisinde kullanılan bağlama benzeri çalgılar da tambur (tanbûr) adını taşır. Henry George Farmer ve Curt Sachs gibi müelliflere göre tambur kelimesinin kökeni "küçük yay" anlamındaki Sumerce panturdur. Alain Daniélou ise tamburun kökenini eski Hint dilinde aramıştır. Onomastikon müellifi İskenderiyeli Julius Pollux pandouros kelimesinin eski Yunanca'ya Asur dilinden geçtiğini yazmıştır. Tambur eski Yunanlı dilci Athenaios'ta pandouros, Nikomakhos'ta phandouros, İskenderiyeli Hesykhios'ta pandourion ve pandouris biçiminde görülür. Bazı İlkçağ müellifleri kelimenin kökenini Lydia dilinde bulduklarını söylemiştir. Slav dillerindeki pandora ve Avrupa dillerindeki bandurria, pandore, mandore, mandole gibi kelimeler de panturun türevleri sayılır. Osetyalı Vasiliy I. Abayev, Kafkas çalgısı pandurun adının İskit dilinden geldiğini söyler. Adları ve biçimleri birbirine benzeyen bu Kafkas çalgıları Osetya'da fandir, Ermenistan'da pandir (bambirn), Çeçenistan'da pondur adıyla bilinir. Yaklaşık aynı çalgıya Gürcistan'da çonguri, Abhazya'da açengur denilir. Bu son isimlerin Türkçe'deki çöğür ve Âzerîce'deki çoğur ile akraba olduğu açıktır.

Arapça metinlerde tambur ilk defa IV. (X.) yüzyılda Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Eġānî'sinde geçer. Aynı dönemde Fârâbî, el-Mûsîḳa'l-kebîr adlı eserinde "tunbûr-ı mîzânî" (tunbûr-ı Bağdâdî) ve "tunbûr-ı Horasânî" adıyla andığı iki tambur türünü ayrıntılı biçimde tanıtır. Daha sonra İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, İbn Zeyle ve Safiyyüddin el-Urmevî tamburdan bahsetmiş, Abdülkādir-i Merâgī Maḳāṣıdü'l-elḥân ve Câmiʿu'l-elḥân adlı eserlerinde çeşitli tamburları tasvir etmiştir. Merâgī'ye göre tanbûr-ı Şirvâniyân iki telli olup gövdesi armut biçiminde, sapı perdelidir ve

daha çok Tebriz'de kullanılır (bu saz iki telli ve iri gövdeli Türkmen, Özbek ve Uygur dutarlarının eski şekli olabilir). Merâgī'nin sözünü ettiği diğer bir tambur çeşidi tanbûre-i Türkî'dir. Bu sazın gövdesi Şirvan tamburununkinden küçük, sapı ise daha uzundur

(bu da günümüzdeki Özbek ve Uygur tamburlarının eski şekli olabilir). Göğsü düz olan tanbûre-i Türkî'ye iki veya üç tel takılır. Merâgī'ye göre tanbûr-ı Şirvâniyân veya tanbûre-i Türkî yayla çalınırsa nây-ı tanbûr adını alır.

Türk Tamburu. Türk mûsikisinde yüzyıllardan beri kullanılan tambur, itibarının çok arttığı XVIII. yüzyılda önemli biçim değişiklikleri geçirmeye başlamış, boyutları, biçimi ve çalınışıyla muhtemelen aynı kökenli olduğu diğer tamburlardan büyük ölçüde ayrılmıştır. Bu sebeple Türk tamburu yalnız Türkiye'de kullanılan tek çalgı durumundadır. Osmanlı mûsikişinasları kadar Charles Fonton ve Giambatista Toderini gibi Avrupalı müellifler de tamburu, sapındaki perde bağları dolayısıyla Türk mûsikisi perde sistemini gözle görülür hale getiren ana çalgı diye kabul etmiştir. Bugünkü Türk tamburu XVIII. yüzyıldan önce, anılan diğer tamburlar gibi armudî biçimde olduğundan ve günümüzde Türkmenistan, Doğu Türkistan ve Özbekistan'da kullanılan dutar, Azerbaycan âşıklarının çalgısı olan saz (çoğur) ve Anadolu halk çalgısı bağlama biçim bakımından birbirine çok benzediğinden geniş tambur ailesi içinde ele alınır. Bu aileye isim veya şekil benzerliği dolayısıyla daha birçok Balkan ve Asya çalgısı dahil edilir.

Tarihi. Osmanlı döneminde XVI. yüzyılın sonlarına kadar ud, kopuz, şehrûd, şeşhâne gibi telli/saplı çalgılardan biri olarak kullanılan tambur XVII. yüzyıldan itibaren gittikçe revaç görmeye başlamış, XVIII. yüzyılda lavta türünden en muteber çalgı haline gelmiştir. Kantemiroğlu'nun Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât'ındaki tambur diyagramının gerçekçi bir çizim olmadığı söylenebilir. Çünkü Türk tamburunun XVIII. yüzyıldan önce İran, Özbek ve Uygur tamburu gibi armudî biçimde olduğu anlaşılmaktadır. Levnî'nin 1720 tarihli Surnâme-i Vehbî'sindekiler dışında bütün Osmanlı minyatürlerinde tambur daha doğudaki tamburlar veya dutarlar gibi armudî şekilde tasvir edilmiştir. Bundan dolayı özellikle XVII. yüzyıldan önceki Osmanlı minyatürlerinde hangi sazın tambur, hangisinin şeştar veya başka bir saz olduğunu belirlemek kolay değildir.

Tamburun Osmanlı dönemindeki gelişimi tel sayısının artması, gövdenin armudî biçimden uzaklaşıp yarım küreye yaklaşması ve göğsün incelmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu sazın Kantemiroğlu'nun verdiği tambur çiziminde beş telli olduğu göz önünde tutulursa gelişimin XVIII. yüzyılda hızlandığı anlaşılır. Mecmûa'sının edvâr kısmında Kantemiroğlu'nun yazdıklarına büyük ölçüde bağlı kalan Hâşim Bey'in verdiği altı telli ve göğsü delik tambur çiziminin de gerçekçi sayılmadığı söylenebilir. Çünkü ondan epey önce gerçekçi bir tambur resmi yapan "Türk ressam" lakaplı İsviçreli Jean-Etienne Liotard (ö. 1789) çalgıyı Charles Fonton gibi sekiz telli olarak tasvir etmiştir. Surnâme-i Vehbî'deki minyatürlerde beş, altı ve yedi telli tamburlar görülebilir. Vehbî'nin kadın sâzendeleri gösteren minyatüründeki tambur ise altı tellidir. Levnî'nin ve Liotard'ın tamburları Fonton ve Villoteau'nunkiler gibi yanaklıdır (Yanak, eski Ortadoğu'nun ahşap göğüslü bütün telli/saplı çalgılarında görülen, göğsün iki yanındaki kırmızı ardıç bölüme verilen isimdir; XX. yüzyılın son çeyreğine kadar bağlama ailesinden çalgıların göğsü yanaklıydı; günümüzde göğsü yanaklı çalgı kalmamıştır). 1779'da İngiliz Sefârethânesi'nde verilen bir Osmanlı mûsikisi konserini tasvir eden renkli tabloda yanaksız resmedilen iki tamburun üzerinde kaç tel bulunduğu anlaşılmamaktadır. Bu resme bakarak tamburun artık yanaksız olduğuna hükmetmek doğru değildir. Çünkü Liotard'ın tablosu ve Villoteau'nun verdiği resim (Description de l'Egypte, s. 730) daha sonraki bir tarihe aittir. Belki XVIII. yüzyıl sonlarında yanaksız tamburların yapıldığı söylenebilir. Liotard'ın tambur çalan bir câriyeyi resmettiği tablo duvara dayalı çöğürün varlığıyla da ilgilidir. Burada artık armudî olmayan gövdesiyle tambur ve hâlâ armudî biçimini muhafaza eden çöğür gibi aynı kökenli iki çalgı yan yanadır.

Bugün mevcut en eski Türk tamburu Londra'daki Victoria & Albert Museum'dadır (South Kensington Museum). Müzenin deposunda saklanıp teşhir edilmeyen, sadece meraklılara gösterilen bu tambur muhtemelen 1850'lerde saraylı bir sâzende için yapılmış, bir süre kullanıldıktan sonra 1867 Paris Sergisi'nde açılan Osmanlı Pavyonu'nda diğer Osmanlı eserleri ve bir kemençe ile birlikte teşhir edilmiş, ardından South Kensington Museum tarafından satın alınmıştır. Dış görünüşüyle Hızır Ağa'nın Tefhîmü'l-makāmât adlı eserinde yer alan resimdeki tambura çok benzeyen bu tambur sapı, gövdesi ve göğsü sedef, fildişi ve bağa ile süslenmiş

murassa‘ bir sazdır. Kakmalar özellikle göğsün yanaklarında yoğunlaşmıştır. Bağlama eşiğine benzer abanozdan eşiği hâlâ üzerindedir. Göğüste herhangi bir çukurlaşma yoktur, ancak fildişi burgularından biri kaybolmuştur. Bu sazın Fonton'un ve Villoteau'nun kitabındaki tamburlar gibi sekiz telli olduğu tel takozundaki deliklerden ve eşikteki çentiklerden anlaşılmaktadır.

Biçimi ve Yapısı. Tamburun yarım küre biçimindeki gövdesi ısıtılarak hilâl biçiminde eğilen, uçları sivri ahşap dilimlerin yan yana yapıştırılmasıyla yapılır, çapı 35 cm. kadardır. Yaklaşık 1 m. uzunluğundaki sap, gövdenin içine yapıştırılan bir takozda açılan kırlangıç kuyruğu biçimindeki yuvaya gömülerek gövdeyle birleştirilir. Sapı daha kısa ve daha uzun olan tamburlar da vardır. Burguluk sapın uzantısıdır. Burgulukla sapı ayıran delikli eşiğin önünde çentikli bir baş eşik bulunur.

Gövdenin kenarındaki delikli tel takozu sapın tam karşısındadır. Buradan çıkan tellerin her biri göğsü ve sapı aştıktan sonra ikisi de genellikle kemikten yapılan önce çentikli ve ardından delikli eşikten geçer ve kendi burgusuna sarılır. Göğüs oldukça ince (1,5-2 mm.) bir ladin veya köknar plakasıdır. Çoğu zaman ardıç ağacından yapılan köprü biçimindeki asıl eşik tel takozundan yaklaşık 10 cm. uzaktadır ve göğüs üzerinde tellerin basıncıyla hareketsiz durur. Göğsün eşiğin altında kalan bölümü tellerin basıncıyla çukurlaşır. Bir tamburun göğsü ne kadar çukurlaşmışsa saz o kadar olgun sayılır. Bu çukurlaşma zamanla gövdenin dilimlerinin arasının açılmasına, dolayısıyla gövdenin dağılmasına yol açtığından günümüzde tambur yapanlar takmadan önce göğsü çukurlaştırmayı tercih etmektedir. Arkası yuvarlak, önü düz olan sap eğilmeye, çarpılmaya ve özellikle tellerin çekmesiyle öne gelmeye yatkındır. Sapı uzunluğuna oranla çok küçük bir takozla gövdesine takıldığından tambur fiziksel olarak sorunlu bir sazdır. Eski tamburların zamanımıza ulaşmamasının başlıca sebebi, ince göğüsleri çok geçmeden parçalandığı ve sapları eğildiği için kısa zamanda çalınamaz duruma gelmeleridir. Eskiden bağırsak kirişten bağlanan perdeler için bugün hemen bütün tamburîler naylon perde kullanmaktadır. Günümüzde tamburun sapında yaklaşık altmış perde vardır. Tamburîler ihtiyaç duydukları aralıklara yeni perde veya perdeler ekletebilmekte yahut sıklıktan dolayı aralıklardaki bazı perdeleri iptal edebilmektedir. Ana perdeler değilse bile ara perdeler, bazı nağmeleri daha uygun aralıklarla icra

edebilmek için hafifçe sağa veya sola kaydırılabilir. Bugün bazı tamburîler, perdeli olmasından dolayı hânendelerin kullandığı bazı perdeleri karşılayamayan tamburun bir makam ve nağme mûsikisi olan Türk mûsikisine ney veya kemençe kadar uygun olmadığını düşünmektedir. Halbuki Rauf Yektâ Bey, Türk mûsikisi icrasının tamburun çalınış üslûbuna dayandığını ifade etmiştir. Ruşen Ferit Kam ise Türk mûsikisi icra üslûbunun hânende icrasına dayandığını, tamburun da imkânları ölçüsünde hânende üslûbunu taklit ettiğini söylemiştir. Nitekim Türk mûsikisi perdelerini ilk defa ud sapı veya ney üzerinde değil tamburun sapı üzerinde gösteren Kantemiroğlu, tamburun hânende hançeresindeki bütün sesleri mükemmel şekilde taklit edebilen tek saz niteliği taşıdığını belirtmiştir.

Telleri, Akordu ve Çalınışı. XIX. yüzyıl tamburu yedi telli olmasına rağmen günümüzde tambur XVIII. yüzyılda görüldüğü gibi sekiz tellidir. Sekizinci teli yeniden takan ilk tamburî Necdet Yaşar'dır. Tellerin çentikli baş eşikle göğüse basan ardıç eşik arasındaki uzunluğu genellikle 104 santimdir. En alttaki bir çift çelik tel yegâh sesine akortlanır. Tamburun ana ses alanını yegâhtan tiz nevâya kadar iki oktavlık bir yelpazeye sahip bu teller oluşturur. Onun üstündeki bir çift bronz tel kaba dügâh veya kaba rast sesine akort edilir. Çalınacak eserlerin makamına göre bu tellerin kaba acemaşiran, kaba ırak veya kaba segâh sesine akort edildiği de olur. Bu tel çifti tamburun ses alanının yarım oktav kadar genişlemesini sağlar. Ortadaki bir çift çelik tel yine yegâh sesine akortlanır. Bunların işlevi sazın rezonansını arttırmaktır. Yedinci ve sekizinci teller de bronzdur. İlki alttaki çift bronz telin sesine, en üstteki kaba yegâh sesine akort edilir. Tambur mızrabı çoğunlukla bağadan yapılır. Yaklaşık 12 cm. uzunluğunda, 9-10 mm. eninde, 1-1,5 mm. kalınlığında esnemez bir çubuk olan mızrabın "V" biçimindeki iki ucu da kullanılır. Ancak iki uç farklı tınılar elde edebilmek amacıyla birbirinden biraz farklı yapılır. Sağ elin baş, işaret ve orta parmakları ile tutulan mızrap tellere geniş yüzüyle değil diklemesine dar yüzüyle vurulur. Bu vuruş sazın tok ses çıkarmasını sağlar. Günümüzde mızrabı böyle tutulan başka saz yoktur. Tamburun öteden beri uzun, sert bir mızrapla çalınıp çalınmadığı bilinmemektedir. XVI. yüzyılın en gözde iki sazından biri olan kopuzun bugünkü tambur mızrabına benzeyen ve onun gibi tutulan uzun, sert bir mızrapla çalındığı kaydedilmektedir. Tambur mızrabının kökeninin kopuz mızrabı olması muhtemeldir. Zamanımızda tambur adını taşıyan hiçbir Doğu sazının Türk tamburundakine benzer bir

mızrapla çalınmadığını belirtmek gerekir. Dutarlar ise genellikle ipek telli olup elle çalınır.

Yaylı Tambur. Abdülkādir-i Merâgī'nin bahsettiği yayla çalınan tamburun hangi döneme kadar nerelerde kullanıldığı bilinmemektedir. Türk tamburunun çalınma tekniğini ve üslûbunu kökünden değiştiren Tanbûrî Cemil Bey, mızrapla çaldığı tamburu dizlerinin üstünde diklemesine tutup yayın diğer tellere değmemesi için en alttaki iki çelik telle (yegâh) eşik arasına bir kibrit parçası koyarak yayla da çalmıştır. Cemil Bey'den sonra İzzettin Ökte'nin de çaldığı yaylı tambur özellikle gazino ve plak dünyasında aranan bir çalgı durumuna gelmiştir. Cümbüş adlı metal gövdeli ve metal telli çalgının mûcidi olan Zeynelâbidin Cümbüş metal gövdeye tambur sapı takarak cümbüş-tamburu piyasaya sürmüş, bu yeni çalgı daha çok yayla çalınmıştır. 1950'lerde Ercüment Batanay ilk ahşap gövdeli yaylı tamburu yaptırmıştır. Günümüzdeki hemen bütün yaylı tamburlar ahşap gövdeli ve deri göğüslüdür.

Suriye ve Irak'ta çeşitli büyüklükte (40-120 cm.) tamburlar kullanılır. Bunların gövdesi dut, ceviz yahut akkayın ağacından olup oyularak/yontularak veya hilâl biçimindeki dilimler yan yana yapıştırılarak yapılır. Günümüzde su kabağının yarısından veya metal bir kutudan elde edilen gövdeler de vardır. Büyük çoğunlukla armut biçiminde olan çalgının şalgam veya yarım küre şeklinde olanlarına da rastlanır. Türkmen tamburunun göğsünde birtakım küçük delikler açılır. Şam ve Bağdat'ın yanı sıra Beyrut'ta da kullanılan buzukta ve Kürt tamburunda (tembur) oymalarla süslenmiş büyükçe bir göğüs deliği bulunur. İnce uzun saptaki bağırsak veya naylon perdeler sağa sola kaydırılabilir. Kürt tamburu genellikle on dört perdelidir. Türkmen ve Arap çalgılarında daha çok perde vardır. Burguluk sapın uzantısı olabileceği gibi sapa eklenmiş ayrı bir parça da olabilir; burgular ahşap veya kemiktendir. Teller tek, çift ya da üçlü biçimde akort edilir ve parmakla yahut yarım jiletten, plastikten veya telekten yapılan bir mızrapla çalınır. Kuzey Irak ve Suriye

köylerinin tamburu, aşk şarkılarına ve özel toplantılarda anlatılan destansı hikâyelere tek başına eşlik ettiği gibi açık hava şenliklerinde ve önemli eğlencelerde başka çalgılara ritim eşliği de sağlar. Kerkük Türkmenleri'nin buna benzeyen sazı kaşıkların, davulların ve deflerin yer aldığı geleneksel

toplulukta kullanılır. Kuzey Irak'taki bazı tarikatlarda aynı çalgıya büyük itibar gösterilir; Hz. Ali'ye ve on iki imama duyulan muhabbetin ifade edildiği âyinlerde ilâhilere eşlik eder.

İran'ın Luristan bölgesinde Ehl-i Hak tarikatı mûsikisinde kullanılan tambur 80 cm. uzunluğunda ve 16 cm. genişliğinde, armut biçimindeki gövdesi dut ağacından oyularak/yontularak veya dilimler yan yana yapıştırılarak yapılan hafif bir çalgıdır. Sapı ceviz ağacındandır. İki ya da üç çelik teli olan çalgının tiz telleri çifttir; teller beşli, dörtlü, bazan da ikili aralıkla akort edilir. Bağırsak kirişten on dört perde hemen hemen tampere skalanın kromatik seslerini verir. Çalma tekniği Horasan dutarınınkine benzer. Fakat sağ elin beş parmağı sürekli biçimde tellere vurulur ve bu karakteristik bir tremolo (şor) sağlar. Bu çalgının kendine ait repertuvarı Ortadoğu mûsiki gelenekleri içinde dışa en kapalı repertuvardır.

Afganistan tamburu popüler bir şehir çalgısıdır. Gövdesi genellikle dut kütüğünden yontularak/oyularak yapılır; gövdesi su kabağından olan tamburlar da vardır. Ahşap göğsünde dekoratif bir düzen içinde açılmış küçük delikler bulunur. Sapının içi oyuktur. Burguluk sapın uzantısı olup genellikle altı tellidir. Burgular sapa yandan veya ortadan girer. Sayıları değişen âhenk tellerinin burguları sap boyunca sıralanır. Çelik tellerin ilk ikisi aynı sese akort edilir, melodi bu tellerde çalınır. Sapa sarılan perdeler bağırsak, naylon veya kablodandır. Perde sayısı için bir standart yoktur, diyatonik veya kromatik olarak bağlanabilir. Çalgı sağ elin işaret parmağına takılan yüksüğe benzer metal bir mızrapla çalınır. Diğer parmaklar göğüse basar. Tellere daha çok üstten vurulur. Çalgının gövdesi icracının dizi üzerinde düşey biçimde tutulur.

Özbekistan ve Tacikistan'da tambur sanat mûsikisinde kullanılır. Bütün parçaları (gövde, göğüs ve sap) dut ağacındandır. Üç metal telinin ikisi aynı sese akortlanır. Üçüncü ile aralarında dörtlü veya beşli aralık bulunur. Melodi tiz tel üzerinde işaret parmağına takılan, Hint sitarınınkine benzer metal bir mızrapla çalınır. Diğer teller dem işlevi görür. Günümüzde fazladan bir veya iki âhenk teli daha takılır. Sapa sarılan kalın bağırsak veya naylon perdeler sap üzerinde epey bir yükseklik oluşturur ve nâle denilen, bir sesi yaklaşık yarım ton tizleştirmeye dayalı süslemeye imkân verir. Setâr, penctor, şeştor adı verilen dört, beş veya altı çift telli varyantları halk

mûsikisinde kullanılır. Özbek tamburuna benzeyen, fakat biraz daha uzun ve beş telli olan Uygur tamburu ile Hint tampurasından da (tambura) söz etmek gerekir. Tambur ailesinin, sapında perde olmayan tek çalgısı olan ve üç veya dört metal tel takılan tampura düşey biçimde tutulur, icra sırasındaki özel aralıklarda telleri boş olarak titreştirilir.

Tambur ailesine mensup çalgılardan klasik İran mûsikisinin en muteber çalgıları arasında bulunan, adı "üç tel" anlamına gelse de bugün artık dört telli olan ve sapındaki perdeler İran skalasını somutlaştıran setar; tambur kelimesinin bir varyantı olan geleneksel Kazak mûsikisinin başlıca çalgılarından biri durumundaki dombra; Yunan halk mûsikisinde kullanılan baglama; Sırbistan, Hırvatistan, Bosna ve Makedonya'da büyüğüyle küçüğüyle bir takım oluşturan, Anadolu bağlamasının benzeri tambura; Balkanlar'ın çeşitli bölgelerinde görülen yine armudî biçimli, uzun saplı şarkiya, tamburica ve bulgariya da (tanbûr-ı Bulgarî) ayrıca anılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, el-Mûsîḳa'l-kebîr (nşr. Gattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire 1967, II, 629-771; Science de la musique formes, technique, instruments (ed. M. Honegger), Paris 1976, II, 994-995; C. Sachs, The History of Musical Instruments, London 1978, s. 255-257; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, s. 103, 106; H. G. Farmer, Studies in Oriental Music (ed. E. Neubauer), Frankfurt 1986, II, 540-543; a.mlf., "Ṭunbūr", EI² (İng.), X, 624-626; Charles Fonton, 18. Yüzyılda Türk Müziği (trc. Cem Behar), İstanbul 1987, s. 81-84; Yalçın Tura, Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri, İstanbul 1988, s. 169-173; Bülent Aksoy, Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki, İstanbul 1994, s. 106-112, 276, 279-280; Description de l'Egypte, Köln 1994, s. 730; The New Grove Dictionary of Musical Instruments (ed. Stanley Sadie), New York 1995, I, 638-639; III, 514-520; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 142-153; Gül İrepoğlu, Levnî Painting Poetry Colour, İstanbul 1999, s. 34, 175; Semra Germaner - Zeynep İnankur, Oryantalistlerin İstanbulu, İstanbul 2002, s. 30-31; Ersu Pekin, "Kuram, Çalgı ve Müzik", Osmanlı Uygarlığı (haz.

Halil İnalcık - Günsel Renda), İstanbul 2003, II, 1018-1034; M. Rızâ Dervîşî, Dâʾiretü'l-Maʿârif-i Sâzhâ-yi Îrân, Tahran 1383, I, 212-222, 303-338; Ruşen Ferit Kam, "Tambur", Radyo, sy. 81-82, Ankara 1948, s. 18, 32; J.-C. Chabrier, "Ṭunbūr", EI² (İng.), X, 626-628; Jean During, "Dotār", EIr., VII, 524-526; Emîr Hüseyin Pürcevâdî, "Tanbûr", DMBİ, XVI, 207-211.

Fikret Karakaya

TAMESTÂNÎ

(bk. EBÛ BEKİR et-TAMESTÂNÎ).

TAMGAÇ HAN

(ö. 460/1068)

Batı Karahanlılar'ın kurucusu ve ilk hükümdarı (1041-1068).

Karahanlılar'dan İlig Nasr b. Ali b. Mûsâ b. Satuk'un iki oğlundan biri olan Ebû İshak İbrâhim, Mâverâünnehir'i zaptetmek üzere harekete geçtiği ve ilk defa tarih sahnesine çıktığı 428'de (1036-37) Böri Tegin unvanını taşıyordu. Onun esas hedefi, 403 (1012-13) yılında babasının ölümüyle kaybedilen Mâverâünnehir'i yeniden ele geçirmekti. Bu amaçla Mâverâünnehir'in hâkimleri Ali Tegin oğullarına karşı saldırıya geçti ve Hucend'i zaptetti. Ancak bu mücadeleler sırasında onlara esir düştü. Kısa bir süre sonra esaretten kurtularak 1033-1034 yıllarından beri Özkent'te bulunan kardeşi Aynüddevle Muhammed'in yanına gitti. Buradan 429 yılı Şevval ayı sonunda (4 Ağustos 1038) gönderdiği mektupla Gazneliler nezdinde teşebbüse geçerek mücadelesinde kendisine destek aradı. Fakat Gazneliler, Böri Tegin'in rakipleriyle anlaşma halinde olduklarından kendisine gizlice el-Emîrü'l-Fâzıl lakabını tevcih etmekle yetindiler. Bu arada kardeşi Aynüddevle'nin yanında da barınamayan Böri Tegin Kumicî Türkleri'ne sığındı. Görünüşte Sultan Mesud'un ordusuna hizmet için Hulbuk civarındaki Vahş ile Huttel taraflarına gelen Böri Tegin her yeri yağmalamaktaydı. Sultan Mesud, Böri Tegin meselesinin Horasan'da ortaya çıkan Türkmen gailesinden daha öncelikli bir mesele olduğuna karar verip devlet

adamlarının muhalefetine rağmen 19 Rebîülevvel 430 (19 Aralık 1038) tarihinde Belh'ten Tirmiz'e geçerek Böri Tegin'e karşı yürüdü. Böri Tegin hemen Selçuklular ile bağlantı kurdu. Bunun üzerine Çağrı Bey güçlü bir ordu ile Ceyhun nehrinin iki yakasını ele geçirmek amacıyla Cûzcân'a yöneldi. Bu gelişmelerden haberdar olan Sultan Mesud, Mâverâünnehir'de Böri Tegin ve Ali Tegin oğulları rekabetini dikkate alıp seferi yarıda bırakarak geri döndü (26 Rebîülâhir 430/25 Ocak 1039). Bunu fırsat bilen Böri Tegin, Gazneli ordusunun eşyalarını at ve develerini yağmaladı ve Mâverâünnehir'deki konumu daha da kuvvetlendi. Çağdaş tarihçi Beyhakī,

431 (1039-40) yılı olaylarına Böri Tegin'in Ali Tegin oğullarına karşı kazandığı başarıları anlatarak başlar. Buna göre her taraftan birçok düşman hazırlık yapıyor ve Böri Tegin'e Ali Tegin oğulları ile giriştiği çatışmalarda yardımcı olmaları için adamlarını gönderiyordu. Böri Tegin ve müttefikleri galip geldi ve Mâverâünnehir bölgesinin Ali Tegin oğullarından alınmasına ramak kaldı. Nitekim 431'de Keş ve Semerkant'ta Böri Tegin adına kesilen paralar Beyhakī'nin verdiği bilgileri doğrulamaktadır. Sikkelere göre Böri Tegin 432'de (1040-41) Buhara'ya girdi. Bu tarihte Buhara'da adına kestirdiği dirhemlerde kullandığı Nâsırü'l-Hak Müeyyidü'l-adl Hâkān İbrâhim lakap ve unvanları ile daha önce babasının kullandığı Müeyyidü'l-adl lakabını alarak Mâverâünnehir'i zaptetmekle babasının mirasına sahip çıktığına, Nâsırü'l-Hak lakabı ile de hakanlığını ilân ettiğine işaret etmektedir. Mücadeleyi bırakmayan Ali Tegin oğullarını 433'te (1041-42) Buhara'dan tamamen uzaklaştırdı ve kendisini Tamgaç (Tabgaç, Tafgac, Tavgaç) Buğra Kara Hakan ilân etti. Bu unvanı almakla Ali Tegin'in hem merkezini ele geçirdiğini hem de onun sadece Mâverâünnehir'deki değil bütün ülkedeki haklarını sahiplendiğini ilân ediyordu. Büyük Tamgaç Han İbrâhim, Semerkant başşehir olmak üzere 433'te (1041-42) devletini kurduğu sırada Batı Karahanlılar'ın sınırları Buhara, Semerkant, Keş gibi şehirleri kapsayan merkezî Mâverâünnehir, Çagāniyân ve Huttel bölgesini içine alıyordu. 444'te (1052) Aynüddevle vefat edince büyük kağan olan Tamgaç Han, 449 (1057) yılında Doğu Karahanlı topraklarında meydana gelen iç karışıklıklardan yararlanarak ülkesini Özkent, Ahsîkes, Hucend, Tûnket, İsbîcâb, Şâş, Binket, Kuzordu'yu (Balasagun) içine alacak şekilde genişletmeyi başardı. Tamgaç Han felç geçirince oğlu Şemsülmülk Ebü'l-Hasan Nasr lehine saltanattan feragat etti (460/1068). İbnü'l-Esîr, Tamgaç Han'ın aynı yıl vefat ettiğini kaydeder (el-Kâmil, IX, 234). Selçuklular'ın Mâverâünnehir'e akınları Tamgaç Han döneminde başladı. Sultan Tuğrul Bey zamanında Alparslan, Tamgaç Han'ın ülkesini istilâ edince Tamgaç Han, Bağdat'a heyetler göndererek Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'a sultanı şikâyet etti, ancak bir sonuç alamadı (453/1061). Sultan Melikşah'ın hanımı Terken Hatun'un Tamgaç Han'ın kızı olduğu anlaşılmaktadır (bk. TERKEN HATUN).

İmâdüddevle, Tâcü'l-mille, Seyfü halîfetillâh, Melîkü'ş-şark ve's-Sîn, el-Melikü'l-muzaffer, İzzü'l-ümme kehfü'l-müslimîn, Müeyyidü'l-adl unvan ve lakaplarını kullanan Büyük Tamgaç Han (Barthold, s. 325, 335)

kaynaklarda siyasî faaliyetlerinden ziyade eğitim, bilim, sanat, imar ve din sahasında, sosyal ve ekonomik alanlarda ülkesinde yürüttüğü reform niteliğindeki faaliyetleriyle yer almıştır. Kercemîn mahallesindeki sarayın yanı sıra Semerkant'ta Demirkapı mevkiinde kendisinin defnedildiği meşhede bitişik bir cami, medrese, kütüphane, öğrenci yurdu ve özellikle felçli hastaların kalabilecekleri hastahaneden (dârülmerzâ, bîmâristan) oluşan bir külliye yaptırarak bunlar için zengin vakıflar tahsis etmiştir (Receb 458/Haziran 1066). Tamgaç Han İbrâhim Medresesi yapısı ve işleyişi bakımından çağının önemli medreselerindendir. Hanefî mezhebinin esas alındığı programı, dershaneleri, kütüphanesi, yurtları, görevlileri, öğrenci bursları ve öğrencilerin çeşitli ihtiyaçlarının karşılandığı bir bütçesi vardı. Şehir hayatının yaygın olduğu ve para basılmaya değer elliden fazla şehrin yer aldığı Mâverâünnehir'de bu medreselerden mezun olan Hanefî ulemâsının sosyal hayata ve bürokrasinin her kademesine nüfuz etmesi bölgede diğer mezheplerin yayılmasının önüne geçmiştir. Hanefîlik âdeta Mâverâünnehir'in resmî mezhebi haline gelmiştir. Bu yükseliş, Tamgaç Han'ın ulemâdan Seyyid Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'yi idam ettirmesiyle başlayan, Han Ahmed b. Hızır'ın ulemâ tarafından yargılanarak idama mahkûm edilmesi ve nihayet Buhara'da Hanefî ulemâsının özerk bir hâkimiyet kurmasına kadar varan hânedan ve bürokrat-ulemâ arasındaki çatışmaya temel sebep teşkil etmiştir. Tamgaç Han ayrıca Bâtınîler'le de (İsmâilîler) ciddi şekilde mücadele etmiştir.

İbnü'l-Esîr, Tamgaç Han'ı müstesna bir dindar olarak tanıtır (el-Kâmil, IX, 234). Diğer bazı kaynaklarda da ondan ideal ve âdil bir hükümdar diye bahsedilir. Fakihlerin fetvası olmadan hiçbir vergi almayan Tamgaç Han'ın ulemâya büyük saygısı vardı. Nitekim Hz. Ali soyundan gelen vâiz Ebû Şücâ' el-Alevî kendisine hükümdarlığa lâyık olmadığını söyleyince tahttan feragat etmeye karar vermiş, ancak halkın ısrarı karşısında bundan vazgeçmiştir (a.g.e., a.y.). Öte yandan onun Seyyid Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'yi idam ettirmesinin sebebi tatminkâr bir şekilde açıklanamamaktadır. Tamgaç Han esnafın usulsüz zamlarına karşı halkı korumuş ve onlara bilinçli tüketicilik dersi vermiş, eşkıyaya karşı da kesin bir tavır ortaya koymuştur. Aldığı tedbirler sonucunda onların kökünü kazıması, cezanın uygulanmasında merhamet etmenin bir fayda sağlamayacağını vurgulaması, halkın şikâyetlerini dinlemesi vb. politikaları, yer altı ve yer üstü zenginlikleri yanında İpek yolu

güzergâhında bulunan Batı Karahanlılar’da halkın ekonomik refah ve seviyesini yükseltip ekonomik alanda da rakibi Doğu Karahanlılar’ı nüfuzu altına almıştır. Nitekim bu ekonomik yapının bir hâtırası olarak Tamgaç Han’ın unvanlarına nisbetle “müeyyide adliyye” ve “tamgaciyye dirhemleri” adı verilen para birimi meşhur olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü’l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1363, s. 433-434; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neş’et), Beyrut 1982, s. 596-597, 608-611, 615-620, 622, 625, 654, 681, 725; Avfî, Cevâmiʿu’l-ḥikâyât ve levâmiʿu’r-rivâyât (nşr. Ca‘fer-i Şiâr), Tahran 1375/1991, s. 87-88; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 234-235; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 325, 332-336, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., “Böri-Tigîn”, İA, II, 740-741; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, bk. İndeks; Ömer Soner Hunkan, Türk Hakanlığı: Karahanlılar (766-1212), İstanbul 2007, s. 209 vd., 275-292; Mohamed Khadr, “Deux actes de waqf d’un qarahânide d’Asie centale”, JA, CCLV/3-4 (1967), s. 304-334; Emel Esin, “Böri Tigin Tamgaç Buğra Kara Hakan İbrahim’in (H. 444-60/1052-68) Semerkand’da Yaptırdığı Âbideler”, STY, VIII (1978), s. 37-55; Saffet Bilhan, “900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi”, AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, XV/2, Ankara 1982, s. 117-124; a.mlf., “Tıp Okulu Niteliğinde, 10 Yüzyıllık Türk Hastanesi Vakıf Belgesi”, a.e., XV/2 (1982), s. 125; Arslan Terzioğlu, “Yeni Kaynaklar Işığında Karahanlı Tıp ve Hastane Tarihine Bir Bakış”, TT, XIX/110 (1993), s. 81-88; B. D. Koçnev, “Maverannahr Nakanune Sozdaniye Zapadnogo Karahanidskogo Kaganata (V Svete Numuzmatiki)”, Özbekistan Maddî Medeniyeti Tarihi Dergisi, sy. 31, Semerkand 2000, s. 178-203; Abdülkerim Özaydın, “Karahanlılar”, DİA, XXIV, 407, 408; C. Edmund Bosworth, “Börī”, EIr., IV, 372.

Ömer Soner Hunkan

TAMGAÇ ULUĞ BUĞRA HAN

(ö. 496/1103)

Doğu Karahanlı hükümdarı (1069-1103).

Ebû Ali Tamgaç (Tavgaç, Tafgaç) Uluğ Buğra Han Hasan, Doğu Karahanlılar'dan Arslan Karahan Süleyman'ın oğlu olup 462 (1069) yılında Balasagun, Kâşgar ve Hoten'i kardeşi Tuğrul Karahan Yûsuf'un elinden alarak Doğu Karahanlılar'ın başına geçti. İbnü'l-Esîr, Tamgaç Uluğ Buğra Han'dan Buğra Han Hârun diye bahseder ve onun yirmi dokuz yıl (1074-1103) hüküm sürdükten sonra vefat ettiğini belirtir (el-Kâmil, IX, 236). Bu sebeple bazı araştırmalarda Tamgaç Han'ın hakanlık yılları için farklı tarihler verilir (İA, VI, 261, 265; DİA, XXIV, 408). Ancak yeni araştırmalarda elde edilen bazı belgeler ve Yûsuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'i kendisine ithaf ettiği tarih dikkate alınarak onun 1069-1103 yılları arasında hükümdarlık yaptığı ileri sürülmektedir (Hunkan, s. 399-400).

Tamgaç Han, adına basılan sikkelerden anlaşıldığına göre egemenlik alanını 481'de (1088) Taraz'ı da (Talas) içine alacak şekilde genişletti. Fakat özellikle ulemâ ile hânedan mensupları arasındaki çatışmalar Selçuklular'ın Mâverâünnehir'e müdahalesine yol açtı. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, Mâverâünnehir'e gelerek Batı Karahanlılar'ı hâkimiyeti altına aldı. Tamgaç Han, Özkent'e kadar gelmiş olan Sultan Melikşah'ın huzuruna çıkıp onu metbû hükümdar olarak tanımak zorunda kaldı (482/1089). Bir süre sonra Semerkant'ta Çiğiller'den Aynüddevle'nin başını çektiği bir isyan çıktı. İsyana karışanlar arasında Tamgaç Han'ın kardeşi Atbaşı hâkimi Yâkub Tegin de vardı. Bunun üzerine Sultan Melikşah Semerkant'a geri döndü ve Özkent'e kadar âsileri takip etti. Zor durumda kalan Yâkub Tegin, Kâşgar'a kardeşi Tamgaç Han'a sığındı. Ancak Tamgaç Han, Sultan Melikşah'a teslim etmek üzere kardeşini oğlunun nezâretinde göndermek zorunda kaldı. Yolda bir kalede Yâkub Tegin'in gözlerine mil çekileceği sırada Kâşân Kalesi hâkimi Tuğrul b. Yinal Tegin'in büyük bir ordu ile Kâşgar'da Tamgaç Han'ı mağlûp ettiği ve onu esir alıp saltanatına son verdiği haberi gelince Yâkub Tegin serbest bırakıldı. Bu gelişmeler karşısında Sultan

Melikşah, emîrlerinden Tâcülmülk'ü Yâkub Tegin ile aralarındaki ilişkileri düzeltmekle görevlendirdi. Varılan anlaşmaya göre Yâkub Tegin, Tuğrul b. Yinal Tegin'in ülkeyi işgal etmesine engel olacaktı. Sonuçta Yâkub Tegin, Tuğrul b. Yinal Tegin'i Kâşgar'dan uzaklaştırmayı başardı (482/1089 [?]). Tuğrul Mâverâünnehir'de hâkimiyet mücadelesini sürdürürken tekrar tahta çıkan Tamgaç Han'ın otoritesi zayıflamıştı. Nitekim son gelişmelerden yararlanmak isteyen Savcıoğlu adlı bir kişi, Tamgaç Han'la aralarındaki anlaşmayı bozarak 30.000 süvari ile Kâşgar önlerine kadar geldi. Hazırlıksız yakalanan Tamgaç Han, bu zor durumdan Keşen (Kusen, Kuça) şehrinin hâkiminin oğlu ve Tarım hâkimi Hızır Bey'den aldığı yardımla kurtulabildi.

"el-Hâkānü'l-ecel es-seyyid el-melikü'l-müeyyed nâsırü'l-hak ve'd-dîn el-muzaffer el-mansûr izzüddin müşeyyidüddevleti'l-kāhire ve burhânü'l-milleti'l-bâhire ve kehfü'l-ümmeti't-tâhire gıyâsü'l-müslimîn melikü'l-meşrik ve's-Sîn" unvan ve lakaplarıyla anılan Tamgaç Uluğ Buğra Han (Barthold, I [1925], s. 223) 496 (1103) yılında vefat etti ve yerine oğlu Arslan Han Ahmed geçti. Tamgaç Han dönemi, siyasal olaylardan çok bilimsel gelişmeler ve bilim adamlarının bıraktığı kıymetli eserlerle hatırlanmaktadır. Yûsuf Has Hâcib'in Hâkāniye Türkçesi ile kaleme aldığı ve Tamgaç Uluğ Buğra Han'a ithaf ettiği Kutadgu Bilig bu dönemin en meşhur eserlerindendir. Dîvânü lugāti't-Türk'ün yazarı Kâşgarlı Mahmud da Tamgaç Han'ın yeğenidir. Ebü'l-Fütûh Abdülgāfir (Abdülgaffâr) b. Hüseyin el-Almaî'nin, yaşadığı Kâşgar'ın tarihi açısından büyük önem taşıyan eseri Târîḫu Kâşgar bu dönemde kaleme alınmıştır. Aynı müellifin Muʿcemü'ş-şüyûḫ adlı bir eseri daha vardır. Bu arada Ebû Zeyd Hibetullah b. Muhammed et-Taberî, Bâhnâme adlı eserini Tamgaç Han'ın oğlu Togan Tegin Ebü'l-Muzaffer Me'mûn'a ithaf etmiştir. Tamgaç Han'ın ilmi teşvik edip ulemâya itibar göstermesi onun ülkesini bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Bundan dolayı Batı Karahanlı ülkesinde takibata uğrayan muhalif ulemâdan pek çoğu Tamgaç Han'ın himayesine girmiştir. Bunlardan Şemsüleimme es-Serahsî, hayatının sonuna doğru Batı Karahanlı Hükümdarı Şemsülmülk Nasr tarafından hapsedilmiş, hapisten kurtulunca Fergana'ya kaçıp Tamgaç Han'a sığınmış ve sarayda büyük ilgi görmüştür (İbn Kutluboğa, s. 52-53). Yarım kalan Hanefî fıkhına dair önemli eseri el-Mebsûṭ'u onun sarayında tamamlamıştır. Semerkantlı fakih Ebû Muhammed Mes'ûd b. Mahmûd b. Ahmed el-Harakānî de Kâşgar'a gelmiş

ve Tamgaç Han'ın himayesine mazhar olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, V, 89; X, 310; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), IX, 236; X, 155-156; Avfî, Cevâmiʿu'l-ḥikâyât ve levâmiʿu'r-rivâyât (nşr. V. V. Barthold, Turkestan v epoxu Mongol' skago naşestviya içinde), Petersburg 1898, I, 94-97; Cemâl-i Karşî, Mülhaḳātü'ṣ-Ṣurâḥ (nşr. V. V. Barthold, a.e. içinde), I, 130; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 52-53; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 119-122; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 16, 19; B. D. Koçnev, "Svod Nadpisey na Karahanidskih Monetah: Antroponimy i Titulatura (Çast 2)", Vostoçnoe İstoriçeskoe İstoriçnikovedenne i Spetsialnie Distsipliny Vıpusk 5, Moskova 1997, s. 288, nr. 1344; Ömer Soner Hunkan, Türk Hakanlığı, Karahanlılar (766-1212), İstanbul 2007, s. 399-404; V. V. Barthold, "Kutadgu Bilig'in Zikrettiği Buğra Han Kimdir?", TM, I (1925), s. 221-226; O. Pritsak, "Karahanlılar", İA, VI, 261, 265; Reşid Rahmeti Arat, "Kutadgu Bilig", a.e., VI, 1038; R. Dankoff, "Yūsuf K̲h̲āṣṣ Ḥājib", EI² (İng.), XI, 359-360; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", DİA, XXIV, 408; Muhammed Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", DİA, XXXVI, 545.

Ömer Soner Hunkan

TAMIŞVAR

(bk. TIMIŞVAR).

TA‘MİYE

(bk. MUAMMA; TARİH DÜŞÜRME).

TA‘N

(bk. SÖVME).

TA‘N

(الطعن)

Râvinin adâlet veya zabt sıfatını ortadan kaldıran kusurlarını ifade etmek üzere kullanılan temel eleştiri noktaları.

Sözlükte “mızrakla vurmak; sözle ayıplamak” anlamlarındaki ta‘n hadis terimi olarak “adâlet ve zabt sıfatlarından birini veya her ikisini tam anlamıyla taşımadığını söyleyerek râviyi tenkit etmek” mânasında kullanılmaktadır. Hadis âlimleri, ilk dönemlerden itibaren hadisleri nakleden râvilerin durumunu araştırmaya önem vermiş, kusurlu veya za‘f sahibi buldukları râvileri belli tabirlerle değerlendirmeye tâbi tutmuştu. Terminolojinin henüz yerleşmediği ilk dönemlerde bu değerlendirmeler terimler yerine daha çok cümlelerle anlatılmıştır.

Şu‘be b. Haccâc, ta‘n edilecek râvilerden söz ederken tanınan râvilerden kendilerinin bilmediği hadisler rivayet eden, galatı çok olan, yalanla itham edilen, hatalı olduğunda görüş birliğine varıldığı halde kendini hatalı görmeyen, hatasından vazgeçmeyen kimselere işaret eder ve bunların rivayetlerinin terkedilmesi gerektiğini belirtir. İmam Mâlik dört kişiden hadis yazılamayacağını söylemiş, bunların bayağı davranışlarıyla bilinen sefih, bid‘atçı, ne rivayet ettiğini bilmeyen sâlih kimse ile Resûlullah’ın hadislerinde yalan söyleyen râvi olduğunu kaydetmiştir. Abdullah b. Mübârek galatı çok olup hatasından dönmeyen râviden, yalancıdan, bid‘atçıdan ve hadisi iyi ezberleyemediği halde hâfızasından rivayet eden kimselerden hadis rivayet edilemeyeceğini bildirmiştir. İmam Müslim şiddetli ihtilâf, fâhiş hata, hıfz ve itkān sahibi olmama gibi ta‘n sebeplerine işaret ettikten sonra hadis ehlinin çoğu tarafından müttehem kabul edilenlerle rivayetlerinde çokça münker ve galat görülen kimselerden hadis nakletmediğini belirtmiştir (“Muḳaddime”, I, 5-6). Tirmizî el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin ilel bahsinde ta‘n noktalarından bid‘at, gaflet ve sûü’l-hıfzdan bahsetmiş; İbn Ebû Hâtim gaflet, vehim, sehiv, galat, ihtilât, sûü’l-hıfz, yalan söyleme ve yalan hadis uydurma gibi ta‘n noktalarına temas etmiştir (el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 5-10). İbn Hibbân konuyu daha kapsamlı biçimde ele

almış ve ta‘n sebeplerini şu şekilde sıralamıştır: Değişik çevrelerin değişik sebeplerle hadis uydurması, sâlih ve âbid kimselerin mürsel hadisi merfû, müsnedi mevkuf rivayet edecek ve isnadları değiştirecek kadar gaflet içinde olması, bazı râvilerin hayatlarının son dönemlerinde ihtilâta, bazılarının telkine mâruz kalmaları ve bu telkinler doğrultusunda hadis rivayet edebilmeleri, hadis ehli olmayan bazı râvilerin bilmeden yalan nakilde bulunmaları, haberleri ve isnadları değiştirmeleri, kendilerinden hadis duymadıkları halde tedlîs yaparak bazı şeyhlerden hadis nakletmeleri, kitaplarını kaybedince hâfızalarından rivayet etmeleri ve çeşitli hatalara düşmeleri; ayrıca râvinin rivayetinde çokça hata yapması, yaptığı hataları bilmesine rağmen hatasında ısrar etmesi, adâlet tanımı dışında kalacak derecede fısk içinde bulunması, müdellis olması, benimsediği fırkaya davet eden bid‘atçı olması. Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî de usûl-i hadîse dair eserlerinde ta‘n sebeplerine geniş yer vermişlerdir (el-Medḫal fî ʿilmi’l-ḥadîs̱, s. 25-43; el-Kifâye, s. 101-161).

Hadis usulünde birçok ta‘n sebebi bulunmakla birlikte bunlar on başlık altında toplanmıştır. Sonradan “metâin-i aşere” diye anılan ve ta‘n edilen râviye “mat‘ûnün fîh” denilen ta‘n sebeplerini İbn Hacer el-Askalânî kusurun derecesine göre şöyle sıralamaktadır: A) Adâlet sıfatıyla ilgili olanlar. 1. Kizbü’r-râvî. Râvinin kasten hadis uydurup bunu Hz. Peygamber’e isnat etmesidir. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis mevzû olup reddedilir. 2. İttihâmü’r-râvî bi’l-kizb. Hz. Peygamber adına hadis uydurduğu bilinmemekle birlikte râvinin günlük hayatında yalan söyleyen biri olarak tanınmasıdır. Bu râvinin rivayette de yalan söyleyebileceği düşüncesiyle rivayeti terkedilir. 3. Fısku’r-râvî. Râvinin büyük günah işleme, haramlara dalma gibi davranışlarda bulunmasıdır. Hareketlerinde isyanı taatinden fazla olan, fıskını açığa vurmaktan çekinmeyen ve bu sebeple adâlet vasfını kaybeden râvinin naklettiği hadis münker sayılıp reddedilir. 4. Bid‘atü’r-râvî. Râvinin bid‘at ehli fırkalardan birine mensup olması veya onların görüşlerini benimsemesidir. Bid‘at sahibini bazan küfre, bazan fıska düşürür. Fıska düşen bid‘at sahibi râvinin rivayetini mutlak şekilde reddedenler bulunduğu gibi mezhebi lehine yalancılığı helâl saymayan bid‘atçıların rivayetlerini kabul edenler de vardır. Mezhebinin propagandasını yapmayanların rivayetleri kabul edilmiş, mezhebinin lehine propaganda yapanların rivayeti reddedilmiştir. 5. Cehâletü’r-râvî. Râvinin şahsının veya cerh ve ta‘dîl bakımından durumunun bilinmemesidir. Hadis

rivayetiyle bilinmeyen, tek bir râvisi olan, dolayısıyla tanınmayan kimseye "mechûlü'l-ayn", kendisinden iki veya daha fazla kimse rivayet ettiği halde hakkında cerh ve ta'dîlle ilgili bir hüküm verilemeyen kimseye de "mechûlü'l-hâl" denir. Mechûlü'l-hâl râvinin rivayetini kabul ve reddedenler bulunduğu gibi cerh veya ta'dîl şeklindeki iki ihtimale göre durumu açığa çıkıncaya kadar bekleyenler de vardır. Râvinin, kendisinden hadis rivayet ettiği şeyhinin ismini vermeyip "ahberenî fülânün, ahberenî racülün, ahberenî şeyhun" demesi de meçhul râvi kapsamına girer.

B) Zabt sıfatıyla ilgili olanlar. 1. Fuhşü'l-galat. Râvinin hâfıza zayıflığı, bilgisizliği, Arap dilinde yetersizliği, rivayette dikkatsizliği, fiziksel veya psikolojik kusuru, olumsuz çevre şartları, rivayeti yanlış anlaması gibi sebeplerle farkında olmadan birçok defa hataya düşmesidir. Çok hata yapan ve hataları ağır basan râvinin hadisi münker sayılır. Ayrıca hatası açıkça ortaya çıktığı halde inat edip hatasından vazgeçmeyen râvinin rivayetlerinin terkedileceği belirtilmiştir. 2. Gaflet. Râvinin ezberleyerek veya yazarak hocasından aldığı hadisi dikkatsizliği yahut dalgınlığı yüzünden hatalı rivayet etmesi, başkalarının telkinine açık olması ve rivayetini kendisine telkin edildiği gibi değiştirmesi, hadisi dinlerken veya naklederken gevşeklik göstermesidir. Rivayetinde zabt sıfatını yok edecek kadar gaflete düşen râvinin hadisi de münker sayılır. Gafleti çok olmadığı halde bazı rivayetlerinde telkine mâruz kalan râvilerin sadece bu rivayetleri terkedilir. 3. Vehim. Râvinin rivayet kurallarını bilmemesi yüzünden hadisi yanlış rivayet etmesidir. Bu rivayet mürsel veya münkatı' olan bir hadisin mevsûl, mevsûl bir hadisin mürsel, merfû bir hadisin mevkuf şeklinde rivayet edilmesi yahut sika râvilerle zayıfların birbirine karıştırılması gibi isnadlarda olabileceği gibi bir hadisin metninin diğeriyle karıştırılmasından dolayı metinde de gerçekleşebilir. Vehmine sıkça rastlanan râvinin tek başına rivayet ettiği hadisler hüccet olarak kullanılmaz ve rivayetleri terkedilir. 4. Sûü'l-hıfz. Râvinin tabii ya da ârızî sebeplerle mâruz kaldığı hâfıza bozukluğu yüzünden hatalarının doğruları kadar veya daha fazla olması halidir. Birincisi, hâfızasının bozukluğu sebebiyle sika râvilere aykırı rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olur ve böyle hadisler ittifakla reddedilir. İkincisi bunama, yaşlılık, hastalık, körlük gibi ârızî sebeplerle ortaya çıkan hâfıza bozukluğundan kaynaklanan hatalara yol açar. Ârızî durumun ne zaman meydana geldiğinin belirlenmesi halinde o dönemde ve sonrasında nakledilen rivayetler reddedilir, belirlemediği takdirde beklenir.

5. Muhâlefetü’s-sikāt. Zayıf bir râvinin sika râvilere, sika bir râvinin kendinden daha sika olan râvilerin rivayetine aykırı hadis rivayet etmesidir. Bunların birincisine “münker”, ikincisine “şâz” denir. Muhalefet isnadda görülebileceği gibi metinde de görülebilir. Bu durum idrâc, râviyi değiştirme, isimleri karıştırma, yeni bir isnad uydurma, tashîf ve tahrîf, kalb, ızdırab vb. birçok sebepten kaynaklanabilir. Ortaya çıkan muhalefet şekline göre râvinin ve rivayetinin durumu değişirse de bu tür hadisler genellikle zayıf kabul edilir. Hadiste imam sayılan, adâleti sabit olan, tezkiye edenleri cerhedenlerden fazla bulunan kimseler hakkında ileri sürülen herhangi bir ta‘n veya cerh geçerli değildir. Yine sebebi müphem olan bir ta‘n kabul edilemeyeceği gibi sebebi açıklanmış olsa da ictihadî bir duruma bağlı olan ta‘n,

ayrıca taassubu ve husumetiyle bilinen veya kendileri ta‘n edilen kimselerin ileri sürdüğü ta‘n kabul edilmez. Aralarında nefret ve haset olabileceği gerekçesiyle çağdaş olan kimselerin birbiri hakkındaki ta‘nı da muteber değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 127-128; Lisânü’l-ʿArab, “ṭʿan” md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 5-10; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 62-95; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1980, s. 52-53, 62; a.mlf., el-Medḫal fî ʿilmi’l-ḥadîs̱ (nşr. J. Robson), London 1953, s. 25-43; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 101-161; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1987, I, 7-35; Sübkî, Ḳāʿide fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1398/1978, s. 9-10; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 84-86; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 102-105, 352-353, 415-425; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 271-327, 396; Fârûk Hamâde, el-Menhecü’l-İslâmî fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl, Rabat 1989, s. 258-291; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 257-259, 461; Emin Aşıkkutlu, Hadiste

Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 110-139; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2001, s. 93-96.

Bünyamin Erul

TANÂHÎ, Mahmûd Muhammed

(محمود محمّد الطناحي)

Mahmûd b. Muhammed et-Tanâhî el-Mısrî (1935-1999)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, eğitimci, yazar ve nâşir.

Mısır'ın Menûfiye şehrinde doğdu. Sekiz yaşında iken Kahire'ye gitti. Hıfzını tamamladıktan sonra Ezher bünyesindeki liseden mezun oldu (1958). Ardından Kahire Üniversitesi Dârülulûm Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi (1962). Aynı fakültede, İbn Mu'tî'in nahiv görüşü ve el-Fuṣûlü'l-ḫamsûn adlı eseriyle ilgili yüksek lisansını (1972) ve İbnü'ş-Şecerî'nin el-Emâli'n-naḥviyye'sini neşre hazırlayarak doktorasını (1978) tamamladı. Çalışma hayatına Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'ne bağlı Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyye'de asistan olarak başladı. İki yıl sonra Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye'ye bağlı Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'ye uzman sıfatıyla tayin edildi (1965). 1978 yılında Mekke'deki Kral Abdülazîz Üniversitesi Şeriat Fakültesi ed-Dirâsâtü'l-ulyâ el-Arabiyye'de (şimdiki Ümmülkurâ Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi) doçentliğe getirildi. 1989'da bu görevinden istifa ederek Mısır'a döndü. 1991'de Kahire Üniversitesi'nin ed-Dirâsâtü'l-Arabiyyetü'l-İslâmiyye Fakültesi'ne doçent tayin edildi. 1995 yılında profesörlüğe yükseltildikten sonra Hulvân Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanlığı yaptı. Kahire Arap Dil Kurumu'nda ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki Tahkīku't-türâs merkezinde uzman olarak, ayrıca Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'deki Eğitim-Kültür ve İlimler Dairesi Arap Kültür Hizmetleri Heyeti'nde üye sıfatıyla çalışmalarda bulundu. 23 Mart 1999'da vefat etti. Mütevazi kişiliğiyle tanınan Tanâhî, ilmî neşirleriyle meşhur olan Mahmûd Muhammed Şâkir'in önde gelen talebelerinden olup Mısır'ın çağdaş âlim, edebiyatçı ve yazarları hakkında geniş mâlûmata sahipti. 1970-1975 yıllarında, Arapça önemli yazmaların fotokopi ve mikrofilmlerini sağlamak amacıyla Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye tarafından Türkiye, Fas, Yemen, Suudi Arabistan gibi ülkelerin kütüphanelerinde çalışmak üzere görevlendirilen heyetlerde yer almıştır. Arap ve İslâm dünyasından

birçok âlimle yakın ilişki kurmuş, kongre ve sempozyumlara katılmıştır.

Eserleri. Tanâhî’nin telif ve neşir olarak otuz beşi aşkın eserinden bazıları şunlardır: Telifleri: Medḫal ilâ târîḫi neşri’t-türâs̱i’l-ʿArabî (Kahire 1405/1984); el-Mûcez fî merâciʿi’t-terâcim ve’l-büldân ve’l-muṣannefât ve taʿrîfâti’l-ʿulûm (Kahire 1406/1985); Fehârisü Kitâbi’l-Uṣûl fi’n-naḥv li-Ebî Bekr İbni’s-Serrâc (Kahire 1986); el-Kitâbü’l-maṭbûʿ bi-Mıṣr fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer-târîḫ ve taḥlîl (Kahire 1996); Kitâbü’l-Hilâl (Kahire 1996, 1999); Neşirleri: Mecdüddin İbnü’l-Esîr, en-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîs̱ ve’l-es̱er (Kahire 1963-1965; Beyrut 1963; Lahor 1970; Halep, ts., Tâhir Ahmed ez-Zâvî ile birlikte); İbnü’s-Sübkî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyyeti’l-kübrâ (Kahire 1964-1976, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv ile birlikte); Takıyyüddin el-Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn fî târîḫi’lbeledi’l-emîn (VIII. cüz, Kahire 1969); Ahmed b. Muhammed el-Herevî, Kitâbü’l-Ġarîbeyn (I. cilt, Kahire 1970); İbn Mu‘tî, el-Fuṣûlü’l-ḫamsûn (Kahire 1977); Mecdüddin İbnü’l-Esîr, Menâlü’ṭ-ṭâlib fî şerḥi Ṭıvâli’l-ġarâʾib (Dımaşk-Mekke-Kahire 1400-1403/1980-1983; Kahire 1997); Ebû Ali el-Fârisî, Kitâbü’ş-Şiʿr/ Şerḥu’l-ebyâti’l-müşkileti’l-iʿrâb (Kahire 1988); İbnü’ş-Şecerî, el-Emâlî (Kahire 1992); Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ẕikrü’n-nisveti’l-müteʿabbidâti’ṣ-ṣûfiyyât (Kahire 1993); Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Aʿmârü’l-aʿyân (Kahire 1994). Tanâhî’nin Kahire’de çıkan er-Risâle, el-Hilâl, el-Kâtibü’l-ʿArabî, el-Mecelle, es̱-S̱eḳāfe dergileriyle Kahire ve Dımaşk Arap Dil Kurumu dergilerinde, Küveyt’teki el-ʿArabî, Mağrib’deki Daʿvetü’l-ḥaḳ, Mekke’deki Arap Dili Fakültesi dergilerinde ilmî makaleleri yayımlanmıştır. Mecelletü Maʿhedi’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye’de (XLIII/1; Kahire 1420/1999) ölümü dolayısıyla Tanâhî’nin çeşitli yönlerini ele alan yazılar yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Medḫal ilâ târîḫi neşri’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 51, 100, 224, 225; a.mlf., el-Mûcez fî merâciʿi’t-terâcim ve’l-büldân ve’l-muṣannefât ve taʿrîfâti’l-ʿulûm, Kahire 1406/1985, s. 13, 19, 45, 46, 86; a.mlf., Fehârisü Kitâbi’l-Uṣûl fi’n-naḥv li-Ebî Bekr

İbni’s-Serrâc, Kahire 1986, s. 8; a.mlf., el-Kitâbü’l-maṭbûʿ bi-Mıṣr fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1416/1996, s. 6, 7, 8, 9, 90; a.mlf., Kitâbü’l-Hilâl, Kahire 1999, s. 35 vd.; Eymen Fuâd Seyyid, “eṭ-Ṭanâḥî ve’l-maḫṭûṭât”, MMMA (Kahire), XLIII/1 (1420/1999), s. 177-181; Abdüllatîf Abdülhalîm, “Maḥmûd eṭ-Ṭanâḥî”, a.e., s. 183-188; M. İbrâhim el-Bennâ, “Maḥmûd eṭ-Ṭanâḥî muḥaḳḳıḳan”, a.e., s. 189-193; M. Hamâse Abdüllatîf, “Maḥmûd eṭ-Ṭanâḥî ... ḥayâtühû bi-ḳalemih”, a.e., s. 195-215; M. Selîm el-Avvâ, “Maḥmûd eṭ-Ṭanâḥî murâbıṭan fi’s̱-s̱uġūri’l-ʿArabiyye”, a.e., s. 217-232.

Mahmûd el-Arnaût

TANBUR

(bk. TAMBUR).

TANBÛRÎ ALİ EFENDİ

(bk. ALİ EFENDİ, Tanbûrî).

TANBÛRÎ CEMİL BEY

(bk. CEMİL BEY, Tanbûrî).

TANCA

(طنجة)

Fas'ın kuzeybatısında tarihî bir şehir.

Cebelitârık Boğazı'nın sona erip Atlas Okyanusu'nun başladığı nokta olan Spartel Burnu'nun 10 km. kadar doğusunda stratejik öneme sahip bir mevkide bulunan Tanca'nın (Fr. Tanger, İng. Tangier) Fenikeliler tarafından milâttan önce 814 yılında kurulduğu ve Fenikeliler'in ticaret merkezlerinden olduğu bilinmektedir. Daha sonra Kartaca ve Roma hâkimiyetinde kaldı; V. yüzyılda İspanya'dan sürülen

Vandallar'ın, VI. yüzyılda Bizanslılar'ın eline geçti. İslâm öncesi dönemde Tinga (Tingis, Tinjis) adını taşıyan ve Sebte'de (Ceuta) oturan Bizans Valisi Julianos tarafından yönetilen şehri Emevîler devrinde İfrîkıye Valisi Ukbe b. Nâfi' barış yoluyla fethetti (62/681-82). Berberî isyanları ve Ukbe'nin bir yıl sonra isyancılar tarafından öldürülmesinin ardından birkaç defa el değiştirdi. İfrîkıye ve Mağrib Valisi Mûsâ b. Nusayr, Tanca'yı 89 (708) yılında tekrar ele geçirdi. Mûsâ, Mağrib-i Aksâ'da Sûsüednâ bölgesinin idarî ve askerî merkezi olan Tanca şehrinin valiliğine âzatlı kölesi Târık b. Ziyâd'ı getirdi. Onun emrine 17.000 Arap, 12.000 Berberî askeri verdi, ayrıca yanında Berberîler'e Kur'an ve dinî meseleleri öğretmek üzere din âlimleri bıraktı. Bölgenin idarî merkezi ve Mûsâ b. Nusayr'ın ordularının Atlas Okyanusu ile Cebelitârık sahillerinin temas sahasındaki ilk askerî üssü olan Tanca Kuzey Afrika, Endülüs ve Batı Akdeniz tarihinde önemli rol oynadı. İlk yıllarda şehir bölgede İslâmî tebliğ ve eğitimin merkezi haline getirildi ve özellikle Endülüs fethini gerçekleştirecek birliklerin toplanma noktası oldu. Nitekim Tanca Limanı'na Endülüs'e gidecek askerleri taşımak için altmış geminin demirlediği bildirilmektedir. Endülüs fetihleri esnasında şehir Mûsâ'nın büyük oğlu Abdülazîz tarafından yönetildi.

Mûsâ b. Nusayr'dan sonraki Kuzey Afrika valilerinin kavmiyetçi politika izlemeleri yüzünden Tanca, Hâricîliği benimseyen Berberîler'in çıkardığı

isyanlara sahne oldu. Ezârika ve İbâzî Hâricîleri'nin başlattığı bir isyanda Tanca haraç âmili Ömer b. Abdullah el-Murâdî öldürüldü (122/740). Tanca'ya giren Hâricî lideri Meysere el-Medgarî burada halifeliğini ilân etti. Ardından isyancılar Sûs Valisi İsmâil b. Ubeydullah'ı öldürdüler. Meysere'nin yenildiği bir savaştan sonra taraftarlarınca öldürülmesi üzerine Hâlid b. Humeyd ez-Zenâtî'ye biat eden Hâricîler, Tanca'yı geri almak için Kuzey Afrika'ya geçen Endülüs valisini Vâdîşelif (Qued Chélif) mevkiinde ağır bir yenilgiye uğrattılar (123/740). Tanca isyanı bütün Kuzey Afrika'da, hatta Endülüs'te yankı buldu.

Tanca IX. yüzyılın başlarında İdrîsîler'in eline geçti. Endülüs Emevî Hükümdarı III. Abdurrahman 314'te (926) Tanca ve Melîle'yi (Melilla) kendi topraklarına kattı. Ancak İdrîsîler, Humeyd b. Yesâl kumandasındaki Fâtımî ordusunun yardımıyla Tanca dahil atalarına ait toprakların büyük bir bölümünü geri aldılar. Fâtımîler'e tâbi olarak hüküm süren Kāsım Kennûn'un vefatının ardından (337/948) tahta çıkan oğlu Ebü'l-Ayş Ahmed, Fâtımîler'den ayrılıp Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'a itaat ettiğini açıklamakla beraber Tanca'yı ona vermedi. Bunun üzerine Endülüs Emevî kuvvetleri Tanca'yı zaptetti. 470'te (1077-78) Tanca'yı ele geçiren Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn, şehrin limanını Endülüs'te Kastilya kralına karşı kazandığı Zellâka (Sagrajos) savaşı için geçiş noktası olarak kullandı. Murâbıtlar'ın yıkılışından sonra Muvahhidler'in eline geçen Tanca (542/1147) özellikle gemi yapımı ve Endülüs'e asker sevkindeki önemini korudu. Şehrin limanı genişletildi, ticaret ve sanayi gelişti. Aynı zamanda önemli bir ilim merkezi olan Tanca, Muvahhidler'in yıkılışı esnasında Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed el-Hemdânî'nin eline geçti. Daha sonra Merînî Sultanı Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr üç aylık bir kuşatmanın ardından şehri zaptetti (672/1273-74). Tanca, Merînîler'in son yıllarında Portekiz saldırılarına mâruz kaldı.

1415'te Sebte'yi ele geçiren Portekizliler, 1437, 1458 ve 1464 yıllarında düzenledikleri saldırılarda alamadıkları Tanca'yı 28 Ağustos 1471'de işgal ettiler. Portekiz yönetimi, müslüman halkın büyük kısmının ayrıldığı şehri daha ziyade boğazın kontrolünü sağlayan askerî bir liman olarak kullandı. Bu arada Tanca Ulucamii kiliseye çevrilirken önemli yapıların bazıları yıkıldı ve onların yerine kiliseler ve Portekiz tarzı sivil ve askerî binalar yapıldı. Büyük ölçüde değişikliğe uğrayan Tanca, Portekiz İspanya tacı ile

birleştirilince sözde İspanya’ya geçti (1581-1640). Portekiz’in İspanya’dan bağımsızlığını ilân etmesinin ardından 1640’ta yeniden Portekiz’e bağlandı. İşgal altında olması dolayısıyla Endülüs’ten gelen müslüman muhacirlerin iltifat etmediği Tanca aynı dönemde Endülüs yahudilerinin yoğun göçüne sahne oldu. 1640-1661 yılları arasında Portekiz yönetiminde kalan Tanca, 1661’de İngiltere Kralı II. Charles’in Braganza prensesiyle evliliği sonucu çeyiz olarak İngiltere’ye intikal etti. Portekiz garnizonu ülkesine dönerken bir İngiliz birliği oraya yerleşti. Şehrin surlarını tamir ettiren İngiliz yönetimi on sekiz hisar yaptırarak tahkimatı güçlendirdi.

Bölge olaylarının kilit noktasında olan ve bölgedeki direniş güçleri tarafından sürekli saldırılara uğrayan Tanca, Fas Filâlî Sultanı Mevlây İsmâil döneminde yeniden müslümanların eline geçti (1095/1684). Şehri tahliye etmek zorunda kalan İngilizler buradan ayrılırken şehrin büyük limanını, önemli istihkamları, önceden mevcut olan veya kendi yaptıkları binaların çoğunu dinamitlerle tahrip ettiler. Tanca’nın fâtihi Ali b. Abdullah er-Rîfî şehirde önemli imar faaliyetleri gerçekleştirdi. Portekiz işgali sırasında camileri kiliseye çevrilmiş veya yıkılmış olan şehirde kiliseye çevrilen ulucami başta olmak üzere çok sayıda camiyi

tamir veya inşa ettirdi. Dârülmahzen, dârüssultan, dârülhükm, beytülmâl ve kışla gibi resmî binalar yaptırdı. Limanı ve surları onarıp yeni burçlar inşa ettirerek savunmayı güçlendirdi. Mevlây İsmâil, Mağrib iç limanlarına girmelerini yasakladığı yabancı ülke temsilcilerinin Tıtvân (Tetuan) yerine Tanca’da ikametini kararlaştırdı. Böylece şehir XVIII. yüzyılın başlarında Fas’ın diplomatik merkezi haline geldi. Ancak giderek taht iddiacılarının sığınağı olan, 1828’de İngiliz ablukasına mâruz kalan Tanca 1844’te Fransız donanması tarafından tahrip ve işgal edildi. Aynı yıl içinde tahliye edilen ve güçlü Avrupa ülkeleri arasında rekabet konusu olan şehir Kara Afrikası pazarlarına açılan bir kapı durumundaydı. Vergi muafiyeti ve himaye hakkı başta olmak üzere yabancılara geniş imtiyazlar verildi. Mülk almalarına, bina yapmalarına ve okul açmalarına müsaade edildi.

1912’de anlaşmayla özel bir statü verilen Tanca, 1923’te büyük devletlerin temsil edildiği bir meclis tarafından yönetilen ülkelerarası bir bölge haline getirildi. II. Dünya Savaşı sırasında İspanya denetimine geçen şehir 1945’te tekrar ülkelerarası bölge ilân edildi. 1956’da Fas’ın bağımsızlığını

kazanmasının ardından Fas'a bağlandı. 1962'den itibaren kralın yazlık ikametgâhı olarak kullanılan Tanca günümüzde ülkenin önemli ticarî, sınaî ve ilmî merkezlerinden biridir. İki üniversite (Amerikan Üniversitesi, Kuzey Afrika Üniversitesi) bulunan Tanca'da dokumacılık ve balıkçılık gelişmiştir. Aynı zamanda bir turizm şehridir; uzunluğu 2 kilometreyi bulan surlarının içindeki eski kesimleri görmeye gelen turistler için önemli bir merkezdir. 2004'te 629.800 olan nüfusu 2009 itibariyle 700.000'i aşmış bulunmaktadır. Şehirde yetişen ve Tancî (günümüzde Tancâvî) nisbesini taşıyan meşhur kimselerin başında eski şehrin ortasında kabri bulunan ünlü seyyah İbn Battûta gelmektedir. 1996-1997 İbn Battûta yılı ilân edilmiş, İbn Battûta adına bir müze kurulmuştur (DİA, XIX, 363). 1953-1974 yılları arasında ülkemizin bazı üniversitelerinde İslâmî ilimler alanında dersler veren ve çok sayıda akademisyenin yetişmesine yardımcı olan Muhammed Tancî de Tanca asıllıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 199-205, 210, 217-218; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 231-233; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 88-89; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 46-47; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 49; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 105-106, 108-110, 539-540; V, 185, 191-194; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 26-53; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 113-143, 313-315, 340, 344; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 30-33; Hüseyin Mûnis, Fetḥu'l-ʿArab li'l-Maġrib, Kahire 1366/1947, s. 210-230; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, II, 230-240, 294, 300-305; Mûsâ Lekbâl, el-Maġribü'l-İslâmî, Cezayir 1981, s. 44-53; Abdülazîz es-Seâlibî, Târîḫu Şimâli İfrîḳıyâ (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 55-61; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750 (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Azîze M. Ali Bedr, Ṭanca bevvâbetü İfrîḳıyâ, Kahire 1996-97; Muhammed el-Kādî, "Ṭanca cevheretü'l-bûġāz", et-Tesâmuḥ, sy. 14, Maskat 1427/2006, s. 255-268; E. Lévi-Provençal, "Tanca", İA, XI, 702-

705; Mohamed el-Mansour, “Ṭandja”, EI² (İng.), X, 183-185; A. Sait Aykut, “İbn Battûta”, DİA, XIX, 363; Semîh Zâzâ, “Ṭanca”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2001, XII, 615-616.

Nadir Özkuyumcu

TANCÎ, Muhammed

(محمّد الطانجي)

Muhammed b. Muhammed b. Tâvît et-Tancî (1918-1974)

İlmî neşirleriyle tanınan çok yönlü âlim.

Tıtvân ile Tanca arasında bir yerleşim merkezi olup adını bir kabileden alan Vadras'ta doğdu. Aile ismi olan İbn Tâvît terkibindeki Tâvît kelimesinin mahallî söyleyişle Sâbit'ten geldiğini Tancî'nin bizzat kendisi ifade etmiştir (krş. Muhammed b. Şerîfe, s. 90-91). Tancî'nin babası ile dört amcası İspanyol sömürgecilerine karşı on iki yıl boyunca savaşmış, iki amcası şehid olmuş, babası bir ara kadılık görevine getirilmiş, daha sonra Tanca'ya gelmiş, ailenin bağlı bulunduğu Nâsıriyye tarikatının mensubu olarak zâhidâne bir hayat sürmüş ve ilimle meşgul olmuştur. Muhammed et-Tancî ilk eğitimini babasından aldı, hıfzını tamamladı, temel ilimlere ait bazı manzum metinleri ezberledi. Daha sonra amcazadesi Muhammed b. Tâvît et-Tıtvânî ile birlikte Karaviyyîn ilim çevresinden faydalanmak için Fas'a gitti. Fas'ta Seyyidî Abdülazîz İbnü'l-Hayyât, Tâyi' b. Hâc, Seyyidî Cevâd es-Sakalî ve Seyyidî Muhammed el-İlmî (el-Alemî) gibi âlimlerden ders aldı. Özellikle astronomi alanında zengin bilgi ve tecrübelere sahip bulunan Muhammed el-İlmî'nin derslerine uzun zaman devam etti, ondan matematik ve astronomi öğrendi ve kitaplarının istinsah edilmesine yardım etti.

1936 yılında Fas'tan ayrılarak Tıtvân'a giden Muhammed et-Tancî burada iki yıl kadar öğretmenlik yaptı, ardından ilim tahsili için Kahire'ye gitti (1939), Kahire Üniversitesi (Câmiatü Fuâdi'l-evvel) Edebiyat Fakültesi'nin Tarih Bölümü'ne kaydoldu, fakat bir süre sonra Arap Dili Bölümü'ne geçti. 1943'te mezun olanlardan ilk beş kişi içinde yer aldı ve Kral Fârûk'tan ödül kazandı. Yüksek lisans çalışması olarak Ahmed Emîn kendisine İbn Haldûn'un Mukaddime'sinin ilmî neşrini önerdi. Böylece Muhammed et-Tancî eski eserlerin tahkik ve neşri dünyasına girdi ve bu faaliyet hayatının sonuna kadar ilmî çalışmalarının en önemli alanını teşkil etti. 1945'te Kahire'de pedagojik formasyon aldı. Kahire'de bulunduğu uzun yıllar

boyunca eser tahkikiyle ilgili çalışmalara katıldı; bu şehirdeki yazmalar enstitüsünün kuruluşu, kataloglarının düzenlenmesi vb. hususlarda yardımcı oldu. Muhtemelen 1950 yılında el-Câmiatü'l-Arabiyye'nin teşkil ettiği yazma eserleri inceleme komisyonuna alınarak İstanbul'a gönderildi. Bu dönemden itibaren Tancî'nin önünde yeni ufuklar açıldı ve İslâm ilimleriyle ilgili birçok eseri tanıma fırsatı buldu (M. Gennûn el-Hasenî, s. 118-120). 1951'de İstanbul'da düzenlenen XXII. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı; başta Hellmut Ritter ve Irak ulemâsından İzzet Hasan olmak üzere çeşitli ilim adamlarıyla tanıştı.

1953'te Türkiye'ye davet edilen Tancî, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde İslâm Felsefesi Kürsüsü profesörlüğüne tayin edildi. Burada İslâm felsefesi derslerini okutmaya başladı; bir yıl sonra vefat eden Yusuf Ziya Yörükân'dan boşalan İslâm dini ve mezhepleri tarihi derslerini de üstlendi. On yıla yaklaşan bu görevi sırasında lisans öğrencilerinin yanı sıra lisans üstü öğrencileri de kendisinden yararlandı, bu fakültenin ilmî faaliyetlerine büyük katkılarda bulundu.

Ülkesindeki ilim adamları ve devlet ricâlinin daveti üzerine 1962 yılında Fas'a giden Muhammed et-Tancî, Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap dili ve edebiyatı, Karaviyyîn Üniversitesi'nde İslâm felsefesi ve İslâm mezhepleri tarihi derslerini okuttu. Ayrıca Telif Tercüme ve Neşriyat İşleri genel müdürlüğü görevini yürüttü. Ancak Ankara'dan kütüphanesi ve ailesiyle birlikte taşındığı Rabat'tan 1965'te yeniden Türkiye'ye döndü ve İstanbul'a yerleşti. Bu âcil dönüşün sebebi olarak Rabat'ta doğan kızının hastalanıp yanlış tedavi yüzünden ölmesi ve ailenin bundan rahatsızlık duyması gösterilir (Muhammed b. Şerîfe, s. 71-72). Fakat kendi değerlendirmesinden anlaşılacağı üzere Tancî Türkiye'de edindiği ilmî çevreyi ülkesinde bulamamış, ayrıca ülkesinin siyasal ve sosyal ortamını beğenmemiş, mezarının Türkiye'de olmasını arzu etmiştir (Çağatay, XX [1975], s. XXXV). Vefatından sonra ülkesindeki arkadaşlarının kaleme aldığı hâtıra yazılarında görüldüğü gibi onun Rabat'ta rahat etmesi için her türlü malî imkânların sağlanması yolunda kral tarafından tâlimat verildiği halde alt kademedeki görevliler gereken ilgiyi göstermemiştir. Yine kralın emriyle memleketine dönüş ricasında bulunan ve sadece devlet adamlarına gönderilen resmî bir mektup 1971'de yazıldığı halde kendisine gönderilmeyip arşivde muhafaza edilmiştir (Abdülvehhâb

b. Mansûr, s. 26-27, 32-33). Muhammed et-Tancî, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde kelâm, tevhid, İslâm mezhepleri tarihi ve belâgat-ı Kur'âniyye dersleri verdi; kelâm, tefsir, hadis ve fıkıh dallarında enstitüye alınan asistanların yetişmesi ve tezlerini hazırlamaları konusunda büyük yardımları oldu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap dili ve edebiyatı derslerini okuttu. 1970-1971 öğretim yılında İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü profesörlüğüne tayin edilerek Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne döndü, 1973'te Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına alındı. 1974-1975 ders yılının başında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Arap dili ve edebiyatı derslerini de okutmaya başladı. 29 Aralık 1974 tarihinde geçirdiği bir kalp krizi sonunda İstanbul'da vefat ederek Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi. Muhammed et-Tancî 1955'te Mükrimin Halil Yinanç'ın öğrencilerinden Necla Sayın'la evlendi. İlk kızı olan Emel (Kefeli) halen Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde görev yapmakta ve Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü müdürlüğünü de yürütmektedir. Onun hayatı boyunca edindiği, risâleler mecmuası bakımından zengin, bazı yazma ve nâdir bulunan basma eserlerden oluşan yaklaşık 3000 ciltlik kütüphanesi ölümünden sonra Türk Tarih Kurumu'na intikal ettirilmiştir; ancak intikali ve kayda geçirilmesi sırasında bazı kitapların kaybolduğu belirtilmektedir.

Muhammed et-Tancî'nin ilmî şahsiyetinin belirgin özelliklerinden biri onun çok yönlü bir âlim olması, diğeri de metin tahkikinde çok titiz davranması ve bu faaliyetin alt yapısını oluşturan Arapça'ya tam anlamıyla nüfuz etmesidir. Tancî'nin, çoğu ilmî neşir biçiminde olan çalışmalarına yazdığı sunuş bölümleri, zengin dipnotları ve hataları düzeltilmiş sağlam metinler bu tesbiti doğrular niteliktedir. Tancî'nin öğrenim hayatından sonra otuz yıl kadar devam eden ömrü boyunca Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ve İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde yetişmekte olan asistan ve genç ilim adamlarının hemen hemen tamamı kendisinden yararlanmış, bunlar özellikle enstitülerin sonraları fakülteye dönüşmesi sürecinde bu sayede akademik görevlerin üstesinden gelebilmiştir. Aralarında bazı şarkiyatçıların da bulunduğu âlimler tarafından takdir edilen Tancî'nin ilmî neşrini gerçekleştirdiği Cez̠vetü'l-muḳtebis adlı eseri için bir takdim yazısı kaleme alan Zâhid Kevserî onun Doğu ve Batı kültürünü şahsında topladığını ve büyük övgülere hak kazandığını söyler. Abdülazîz el-Ehvânî,

Emced et-Tarablusî, Ahmed Seyyid Sakr, Fuâd Seyyid, Abdurrahman Bedevî, İhsan Abbas ve Şükrî Faysal gibi âlimler de kendisini övgüyle anmış; Louis Massignon ve Franz Rosenthal Tancî'yi takdir etmiş (Muhammed b. Şerîfe, s. 95-96), Hellmut Ritter onun için "Mağrib ülkesinden büyük bir âlim" nitelemesi yapmıştır (İzzet Hasan, s. 40). Kadîm ilimler tarihiyle ilgilenen Batılı ilim adamlarının matematik ve astronomi metinlerinden anlayamadıkları yerleri zaman zaman kendisine gelip sorduklarına bu maddenin yazarı şahit olmuştur. Muhammed Tancî'nin dostları, arkadaşları ve öğrencileri kendisinden son derece nazik, gösterişten uzak, mütevazi bir insan olarak söz eder. Onun vefatı münasebetiyle yayımlanan eserde (el-Kitâbü't-Tez̠kârî) bu özelliğine vurgu yapılmıştır. İhsan Abbas, "Muhammed et-Tancî sığındığım sağlam bir rükün, bilgisine ve insanlığına güvendiğim bir şahsiyetti"; "Sen olmadığın için İstanbul'a gelmeye güç bulamıyorum" demiştir. Muhammed b. Şerîfe de nezakette, tevazuda, sabırlı ve yumuşak huylu oluşta, dünyaya değer vermeyişte, geniş mütalaa ve sağlam bilgiye sahip oluşta Tancî gibi birini görmediğini belirtmiştir.

Eserleri. Muhammed et-Tancî'nin üzerinde en çok çalıştığı İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i ile İbn Haldûn'un Muḳaddime'si tamamlanamadıkları için yayımlanamamıştır. Kendisi her iki eserin şimdiye kadar yapılan neşirlerinin eksik ve yanlış olduğunu söylüyordu. Bu kitaplarla ilgili malzeme son görev yeri olan Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ndeki odasında olması gerekirken vefatından sonra bulunamamıştır. İlmî Neşirleri. 1. İbn Haldûn, et-Taʿrîf bi'bni Ḫaldûn müʾellifi'l-kitâb ve riḥletühû ġarben ve şarḳen. İbn Hal-dûn'un Kitâbü'l-ʿİber adlı eserinin kendi hayatını anlattığı son cildidir (Kahire 1370/1951). 2. Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis fî z̠ikri vülâti'l-Endelüs. Endülüs'ün fethinden (92/711) 450 (1058) yılına kadar gelen siyasal ve kültürel tarihi inceleyen bir eserdir (Kahire 1372/1952). Eserde bugün nüshası bulunmayan İbn Şüheyd'e ait Ḥânûtü ʿAṭṭâr'dan bazı nakiller yapılmaktadır (bk. M. Saîd Muhammed, s. 56-57). 3. İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil li-tehẕîbi'l-mesâʾil. İlâhî feyze, ilham ve mârifete ulaşmak için kitap okuma veya bir şeyhe bağlanma yöntemlerinden hangisinin tercih edilmesinin gerektiğine dair bir soruya verilen cevabı

içermektedir. Eserde ayrıca İslâm dünyasındaki tasavvuf hareketlerine bakışlar yapılmaktadır (İstanbul 1958). Şifâʾü's-sâʾil'i Süleyman Uludağ Türkçe'ye çevirmiştir (Tasavvufun Mahiyeti, İstanbul 1977). Muhammed et-Tancî'nin 100 sayfalık girişinde İslâm'da tasavvuf hareketinin ortaya çıkışı ve gelişmesine ayrılan kırk sayfalık bölümün (s. L-LXXXVII) Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî adıyla ayrı basımı yapılmış ve Türkçe'ye çevrilmiştir (Bekir Topaloğlu, İslâm Tasavvufu Üzerine, İstanbul 2002). 4. Erbaʿûne ḥadîs̱en fi'ṣṭınâʿi'l-maʿrûf (beyne'l-müslimîne ve ḳażâʾi ḥavâcihim). Abdülazîm el-Münzirî'nin eserine Muhammed b. İbrâhim es-Sülemî'nin yazdığı şerhin telhisidir (Rabat 1962, 1985). 5. Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin li-taṣḥîḥi mesâfâti'l-mesâkin. Enlem-boylam hesaplamaları, şehirler arası mesafeleri belirleme ve kıble yönünü bulma usulleri gibi konuların ele alındığı bir eserdir (Ankara 1962). 6. Fuzûlî, Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād fî maʿrifeti'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd. Temel akaid ve kelâm konularına dair olup nâşir tesbit edilebilen, oldukça hatalı tek yazma nüshasına dayanmış, metni tashih edip açıklamalarının kaynaklarını göstermiş ve baş tarafına bir giriş yazmıştır. Eser M. Esat Coşan ve Kemal Işık'ın Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1962). 7. Kādî İyâz, el-İʿlâm bi-ḥudûdi ḳavâʿidi'l-İslâm. İslâm'ın beş şartının çocukların anlayabileceği seviyede bir dille anlatıldığı bu risâlede de nâşir baş tarafa otuz sayfalık bir takdim yazmış, burada İslâm'ın inanç esasları ile namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerinde hedeflenen mânevî yücelişe işaret etmiştir (Rabat 1384/1964). 8. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Aḫlâḳu'l-vezîreyn (Mes̱âlibü'l-vezîreyn). Büveyhî vezirlerinden Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ile Sâhib b. Abbâd'ı hicvetmek amacıyla kaleme alınmıştır (Dımaşk 1965). 9. Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik ve taḳrîbü'l-mesâlik li-maʿrifeti aʿlâmi mez̠hebi Mâlik. Mâlikî mezhebine mensup âlimlere dair eserin birinci cüzüdür. Baş tarafındaki otuz sayfayı aşkın takdim yazısında Kādî İyâz'ın hayatı ve ilmî şahsiyeti anlatılmıştır (Rabat 1383/1964, 1983; eserin diğer ciltleri başkaları tarafından neşredilmiştir). 10. Dîvânü'l-Emîr Ebi'r-Rebîʿ Süleymân b. ʿAbdillâh el-Muvaḥḥid (Tıtvân, ts., Muhammed b. Abbas el-Kabbâc, Saîd Aʿrâb ve Muhammed b. Tâvît et-Tıtvânî ile birlikte). 11. Ebû Bekir ez-Zübeydî, Muḫtaṣarü'l-ʿAyn. Halîl b. Ahmed'e ait eserin muhtasarının Allâl el-Fâsî ile birlikte gerçekleştirilen neşridir (Rabat, ts. [Mektebetü'l-vahde]; bk. Abdüssamed el-Aşşâb, s. 133-134). 12. Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb. Bu ansiklopedik eserin 16. cüzünün yayımıdır (Kahire, ts.). Muhammed et-Tancî'nin ayrıca İstanbul

Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencileri için hazırladığı basılmamış ders notları bulunmaktadır: Kelâm Dersleri, İslâm Mezhepleri Tarihi (Bekir Topaloğlu Ktp., nr. 184); Belâgat-ı Kur'âniyye (Bekir Topaloğlu Ktp., nr. 1412, 1413).

Makaleleri: "Şehristânî" (İA, XI, 393-396); "Abû Mansûr el-Mâturîdî" (AÜİFD, I-II [1955], s. 1-12); "Abbâd Oğlu İsmail'in Kitâbü'l-İbâne ʿan meẕhebi ehli'l-ʿadl Kitabı" (a.g.e., III-IV [1955], s. 122-127); "Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri" (a.g.e., I-IV [1957], Arapça metin ve tercümesi, s. 1-18); "Kitâbü'l-Mükâs̱ere ʿinde'l-müẕâkere". Ca'fer b. Muhammed b. Ca'fer et-Tayâlisî'nin bazı şairlerin isimleri ve şiirlerinden örnekler içeren eserinin ilmî neşridir (ŞM, I [1956], Arapça kısmı, s. 1-90 + IV); "eṭ-Ṭarâʾiḳ ve'l-elḥânü'l-mûsîḳıyye fî İfrî-ḳıyye ve'l-Endelüs" (Mecelletü'l-Ebḥâs̱, XXI/2-4 [Beyrut 1968], s. 93-116); "Ḥavle Kitâbi't-Teʿâzî ve'l-merâs̱î li'l-Müberred" (el-Mevrid, III/4 [Bağdat 1394/1974], s. 311-313); "Beyrûnî'nin İbn-i Sînâ'ya Yöneltti̇ği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî'nin İtirazları" (Bey-rûnî'ye Armağan, Ankara 1974, Türkçe metin s. 23-26, Arapça metin s. 261-301). Muhammed et-Tancî'nin İslâm Mecmuası (sy. 1, 4, 5, 8 [1956]; sy. 11 [1957]), Türk Yurdu (sy. 2, 4 [1959]) ve Hilâl Mecmuası'nda (sy. 4, 5, [1959]) yayımlanan makaleleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İSAM Ktp. Arşivi, Muhammed Tancî Evrakı (M. T.), nr. K-144; Muhammed Tancî, "Muhammed b. Tâvît et-Tancî'nin Kısa Hal Tercümesi ve Çalışmaları", İSAM Dokümantasyon servisi, dosya nr. 190279; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 62; M. Saîd Muhammed, İbn Şüheyd el-Endelüsî edîben ve nâḳıden, Sebha (Libya) 1988, s. 56-57; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 178; el-Kitâbü't-Teẕkârî ʿan faḳīdi'l-ʿilm ve't-türâs̱ Muḥammed b. Tâvît eṭ-Ṭancî (nşr. Câmiatü Abdilmâlik es-Sa'dî-Menşûrâtü Medreseti'l-Melik Fehd el-Ulyâ li't-terceme-Tanca), Tanca 1418/1997, tür.yer.; Abdülvehhâb b. Mansûr, "Muḥammed b. Tâvît eṭ-Ṭancî: Meşrûʿu risâletin ve ẕikriyyât mine'l-mâżî", a.e., s. 25-36; İzzet Hasan, "Ṣuḥbetî li'l-ʿAllâme Muḥammed b. Tâvît eṭ-

Ṭancî recüli’l-ʿilm ve’l-aḫlâḳ”, a.e., s. 37-47; İhsan Abbas, “Muḥammed b. Tâvît eṭ-Ṭancî”, a.e., s. 55-57; Muhammed b. Şerîfe, “Şehâde”, a.e., s. 67-72; a.mlf., “İbn Tâvît ve’t-türâs̱ü’l-Ḫaldûnî”, a.e., s. 89-97; M. Gennûn el-Hasenî, “el-ʿAllâme Muḥammed b. Tâvît eṭ-Ṭancî cevânib min ḥayâtih ve nemâẕic min resâʾilih”, a.e., s. 117-130; Abdüssamed el-Aşşâb, “Tercemetü’l-üstâẕ Muḥammed b. Tâvît eṭ-Ṭancî”, a.e., s. 131-135; İbrâhim Şebbûh - Hüsâm Abdüzzâhir, Şevâmiḫu’l-muḥaḳḳıkīn Muḥammed b. Tâvît eṭ-Ṭancî, Kahire 1426/2005, tür.yer.; Neşet Çağatay, “Arkadaşım Muhammed Tancî”, AÜİFD, XX (1975), s. XXXIII-XXXVI.

Bekir Topaloğlu

TÂNEVÎ

(bk. TEHÂNEVÎ).

TANIŞIK, İbrahim Hilmi

(1891-1967)

İstanbul Çeşmeleri adlı eseriyle tanınan araştırmacı yazar.

Bursa'da doğdu. Babası Ahmed Hamdi Bey, annesi Ayşe Hanım'dır. 1914'te İstanbul Dârülmuallimîn İbtidâîsi'nden mezun oldu. 1914-1915 yıllarında Balıkesir Dârülmuallimîn Tatbikat Mektebi ve Bursa Müdâfaa-i Milliyye Hoca İlyas Vakıf Mektebi muallimlikleri görevinde bulunduktan sonra 1916'da gönüllü öğretmen olarak Kırım'a gittiyse de 1917 Ekiminde gerçekleşen Bolşevik İhtilâli'nin ardından İstanbul'a döndü ve Fatih'te Hırkaişerif semtine yerleşti. İstanbul ve Bursa'ya dair ilk araştırmalarına 1918 yılından itibaren başladı. Özellikle Bursa ve İstanbul cami ve çeşmeleriyle ilgili bilgi, belge ve görsel malzeme toplamaya çalıştı. Ayrıca yabancı kaynaklardan faydalanabilmek için Fransızca'sını geliştirdi. 1919'da Ayşe İsmet Hanım'la evlendi. Bursa'da mahallî bir gazete çıkardı ve iki yıl boyunca neşriyatını devam ettirdi. Bursa'nın kurtuluş günlerinde Mudanya'da fotoğrafçı olarak görev yaptı. 31 Temmuz 1930'da Devlet Matbaası'nda hesap memurluğuna tayin edildi. İstanbul'un ve Bursa'nın kaybolmaya yüz tutan ecdat yâdigârı eserlerine karşı olan ilgisi gittikçe artıyordu. Hocası Eyüplü Hâfız Kemal Sun'un teklifi, Maarif Vekilliği Neşriyat Müdürü Faik Reşit Unat'ın ve yakın dostu Hasan Basri Çantay'ın teşvikiyle İstanbul çeşmeleri üzerinde çalışmaya başladı. Yaklaşık on beş yıl boyunca İstanbul'un her yanına dağılmış çeşmeleri teker teker araştırıp fotoğraflarını çekti, kitâbelerin tarih beyitlerini kaydetti ve iki ciltlik eserini meydana getirdi. Sur içi ve Eyüp bölgelerini içeren eserin ilk cildi İstanbul Çeşmeleri-I, İstanbul Ciheti ismiyle 1943, Beyoğlu (Galata), Üsküdar-Kadıköy ve Boğaziçi'nin her iki yakasını kapsayan diğer cildi İstanbul Çeşmeleri-II, Beyoğlu ve

Üsküdar Ciheti adıyla 1945 yılında neşredildi.

Tanışık'ın bu çalışmasına paralel olarak yürüttüğü diğer bir araştırması da İstanbul ve Bursa camileriyle mescidlerinin taçkapılarında yer alan

kitâbelerde saklı gerçek inşa tarihlerinin hesaplanması üzerine oldu. 1940'ların ve 1950'lerin İstanbul'unda ebced sistemini çözebilen birkaç kişiden biri olan Tanışık'ın tarih sırasına göre gruplandırdığı ve çektiği fotoğraflarla zenginleştirdiği bu eseri yayımlanmamıştır. Türkiye'de mevcut bütün Türk-İslâm devri kitâbelerini tesbit ederek bunları bir kitapta toplama projesine başlayan Türk Tarih Kurumu'nun, İstanbul bölgesindeki her türlü eserin kitâbelerinin okunması ve tasnifi için Ocak 1942'de oluşturduğu heyette Tanışık aktif görev aldı. Türkiye Anıtlar Derneği bünyesinde de zaman zaman görevler üstlendi. 1950 yılından itibaren İstanbul camileriyle ilgili yeni bir araştırmaya başladı. Çeşmelerde olduğu gibi şehirdeki bütün cami ve mescidleri yine iki ana bölüm halinde tasnif edip teker teker fotoğrafladı. 1951'de Askerî Müze Müdürlüğü'nün teklifiyle Osmanlı döneminden intikal eden muhtelif silâh kitâbeleri üzerinde deneme mahiyetinde bir çalışma içinde bulundu. O güne kadar imal yılları bilinmeyen bazı eski silâhların ve araç gereçlerin tarihlendirilmesini sağladı. Bu arada Reşat Ekrem Koçu'nun çıkardığı İstanbul Ansiklopedisi'ne çeşmeler ve camilerle ilgili maddeler yazdı.

Fatih'te Hırkaişerif semtinin imarı hususunda faaliyette bulunan birçok dernekte aktif görev alan İbrahim Hilmi Tanışık, özellikle yangın yeri olarak anılan Fatih Hırkaişerif-Yenibahçe bölgesinin mâmur hale getirilmesi ve bölgede yıkık durumda bulunan tarihî eserlerin tamiratıyla ilgili çeşitli girişimlerde bulundu. Mimar Sinan'ın şahsî parasıyla Yenibahçe'de yaptırdığı, özellikle kendine özgü minare formuyla literatüre geçen, ancak 1918 Cibali yangınında harap olan ve 1960'lara yıkıntı halinde ulaşan Mimar Sinan Mescidi'nin inşası için bir derneğin kurulmasına ön ayak oldu. Bu mescid vefatından dokuz yıl sonra yeniden yaptırılarak ibadete açılmıştır. Tanışık, bunların yanında özellikle Cumhuriyet dönemi İstanbul'unu ve Türkiye'nin altmış üç vilâyetini kapsayan, kendi içinde belli bir standarda göre tasnif edilmiş 1400'den fazla kartpostal ve 700 kadar siyah-beyaz fotoğraf çekiminden meydana gelen bir koleksiyon oluşturdu. Fatih'teki evinde İstanbul ve Bursa ağırlıklı kitaplardan teşekkül eden bir kütüphane kurdu. Yaklaşık on yedi yıldan beri araştırmalarını sürdürdüğü, ibadete açık İstanbul camileriyle ilgili iki ciltlik çalışmasını baskıya hazır hale getirerek Mart 1967'de bir yayınevine teslim etti ve üçüncü defa hac farîzasını yerine getirmek üzere otobüs kafilesiyle yola çıktı. Ancak 11 Mart 1967'de Medine'ye 3 km. uzaklıkta yolda vefat etti ve

aynı yerde gömüldü. 1500'den fazla İstanbul cami ve mescidiyle ilgili, görsel malzemeyle desteklenmiş, "İbadete Açık İstanbul Camileri" başlıklı iki ciltlik çalışmasıyla birlikte ibadete kapalı, yıkık veya tamamıyla yok olmuş cami ve mescidlere dair müsvedde halindeki bir diğer denemesi anlaştığı yayınevi tarafından basılamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I-II, Önsöz; Ekrem Akurgal, "İstanbul Çeşmeleri", DTCFD, II/4 (1944), s. 642-645; R. Ekrem Koçu, "Çeşme, Çeşmeler, İstanbul Çeşmeleri", İst.A, VII, 3871-3872; "Tanışık, İbrahim Hilmi", DBİst.A, VIII, 427.

İbrahim Akın Kurtoğlu

TANİN

(طنين)

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde İstanbul’da yayımlanan siyasî gazete.

Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından üç devrede toplam on yedi yıl çıkarılmıştır. İlk döneminde siyasî bakımdan çok etkili olmuş, 1 Ağustos 1908 - 31 Ekim 1918 tarihleri arası 3550 sayı neşredilmiştir. Gazeteyi çıkarma fikri, İttihat ve Terakkî Cemiyeti Merkezi Umûmî üyesi Hüseyin Kâzım (Kadri) ve Tevfik Fikret’ten gelmiş, daha sonra Hüseyin Cahit’i de aralarına alıp yayıma başlamışlardır. Hüseyin Kâzım sermayedar olarak kısa sürede gazetenin binasını yaptırmış ve matbaasını kurmuştur. Tevfik Fikret, umduklarını bulamaması ve kırılgan yaratılışı yüzünden 26 Aralık 1908’de gazeteden ayrılmıştır. Sadece yazıların imlâsı ve mizanpajla ilgilenen Fikret’in ayrılışının ardından Hüseyin Kâzım da Serez mutasarrıflığına tayini dolayısıyla 1909 Şubatında müdürlüğü bırakınca imtiyazı, baştan beri bütün yazı işlerini üstlenmiş olan başmuharrir Hüseyin Cahit’e devredilmiştir. İttihat ve Terakkî’nin fikirlerine samimiyetle inanan Hüseyin Cahit’in cemiyetin politikaları paralelindeki tutumu, mücadeleci ve polemikçi kişiliği bütün neşir hayatı boyunca gazeteye damgasını vurmuştur. II. Meşrutiyet’te İttihat ve Terakkî’nin resmî yayın organı Şûrâ-yı Ümmet’e oranla cemiyetin çok etkili ve uzun süreli savunucusu olan gazete bundan dolayı cemiyetin yarı resmî yayın organı sayılmıştır. Bununla birlikte Hüseyin Cahit zaman zaman İttihat ve Terakkî’nin icraatını eleştirmekten geri durmamıştır.

Başlangıçta “ittihâd-ı anâsır” temelindeki Osmanlıcılık düşüncesinin, daha sonra “milleti hâkime” fikrine dayalı Türkçülük idealinin savunulduğu, Prens Sabahaddin, Ali Kemal, Mizancı Murad, Rıza Nur ve Lutfi Fikri gibi muhalif fikir adamı ve gazetecilerle, ayrıca Rum ve Ermeni gazeteleriyle bazan çok şiddetlenen tartışmaların yapıldığı gazetenin yayımı bu tartışmalar yüzünden kesintilere uğramıştır. Gazete 31 Mart Vak‘ası’nda ilk ağır darbeyi almış, isyancılar Şûrâ-yı Ümmet’le birlikte Tanin’in matbaa ve

idarehanesini tahrip ederek Meclisi Meb'ûsan önünde Hüseyin Cahit zannettikleri Lazkiye mebusu Mehmed Aslan'ı öldürmüşlerdir. Bunun üzerine Selânik'e kaçan Hüseyin Cahit, Tanin'i ancak Hareket Ordusu'nun İstanbul'a girmesinden sonra çıkarabilmiştir. Gazete İttihat ve Terakkî'ye muhalefetin arttığı, Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın teşkilâtlandığı 1911-1912 yıllarında Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından veya "Büyük Kabine" gibi İttihatçılar'a karşı hükümetlerce sık sık kapatılmış, ancak her defasında Cenin, Senin, Renin ve Hak gibi adlar altında yeniden çıkarılmıştır. Bu kapatılışlardan birinde Viyana'ya kaçmak zorunda kalan Hüseyin Cahit (Kasım 1912), gazeteyi İttihatçılar'ın Bâbıâli Baskını'nın ardından 31 Ocak 1913'te tekrar neşredebilmiştir. Fakat bu tarihten sonra artık iktidara tamamen el koyan İttihat ve Terakkî'nin bazı icraatlarını eleştirdiğinden gazetecilikten çekilmek zorunda kalmıştır.

İttihat ve Terakkî ileri gelenlerinin eleştiriden vazgeçmesi yolundaki rica ve

baskıları, ayrıca devleti tehdit eden tehlikelerin gitgide büyümesi yüzünden Hüseyin Cahit'in Tanin'i 30 Ocak 1914'te İttihat ve Terakkî Fırkası'na devretmesiyle gazete fırkanın resmî yayın organı haline gelmiştir. Bu yıllarda, eski yazarlarından Muhiddin'in (Birgen) başmuharrirliğinde ve I. Dünya Savaşı'nın şartları içerisinde İttihat ve Terakkî liderlerinin fikir ve görüşlerini yansıtacak biçimde ve silik bir gazete şeklinde çıkmıştır. İttihatçı liderlerin ülkeyi terketmesinden bir gün önce de fırka 31 Ekim 1918'de gazetenin yayımına son vermiştir.

Bu dönemde büyük yankı uyandıran başmakaleleriyle yaygın bir şöhret kazanan Hüseyin Cahit'in yanı sıra gazete II. Meşrutiyet'in birçok ünlü kaleminin yer aldığı itibarlı bir yayın organı olmuştur. Hüseyin Cahit'in ardından en çok yazı yazan ve dâ-imî yazar kadrosunda bulunan gazeteciler Babanzâde İsmail Hakkı, İsmail Müştak (Mayakon), Muhiddin, Falih Rıfkı (Atay), Ahmed Şerif ve Âsım'dır (Us). Sıkça yazıları çıkan edebiyatçılar arasında Cenab Şahabeddin, Halit Ziya (Uşaklıgil), Halide Salih (Halide Edip Adıvar), Cemil Süleyman (Alyanakoğlu), Aka Gündüz ve Fazıl Ahmet'in (Aykaç) adları sayılabilir.

Tanin'in ikinci döneminde 14 Ekim 1922 - 16 Nisan 1925 tarihleri arasında ayrı seri numarasıyla 903 sayı yayımlanmıştır. Malta sürgününün ardından

Avrupa'dan dönen Hüseyin Cahit, İtilâf devletlerinin işgalindeki İstanbul'da Tanin adına izin alamadığı için gazeteyi başlangıçta Renin adıyla çıkarmaya başlamış, 38. sayısında asıl adını alan gazete, Şubat 1924 - Mayıs 1925 tarihlerinde Le Tanine adıyla Fransızca olarak da yayımlanmıştır. Bu devrede Tanin, kısmen İttihat ve Terakkî kadrosunu toparlamak ve görüşlerini temsil etmek amacıyla neşredilmiştir. İttihatçı liderler, daha önce Avrupa'da yaptıkları toplantılarda Hüseyin Cahit'ten böyle bir gazete çıkarmasını istemişlerdir. Hüseyin Cahit'in Mustafa Kemal ve Ankara hükümetine karşı pervasız muhalefeti, gerek Lozan'a giden Türk heyetine gerekse hükümete yönelttiği tenkitler ve hilâfet konusundaki farklı görüşleri yüzünden gazete kısa sürede rejimin istenmeyen bir yayını haline gelerek çeşitli baskılara mâruz kalmıştır. Hüseyin Cahit, Ağa Han'ın halifeliğin önemini vurgulayan bir mektubu (1923) dolayısıyla diğer bazı İstanbul gazetecileri ve İstanbul Barosu başkanı Lutfi Fikri ile birlikte İstiklâl Mahkemesi'nde Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'na muhalefetten yargılanmış, ancak beraat etmiştir (3 Ocak 1924). Fakat Şeyh Said İsyanı yüzünden çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunu'ndan sonra tekrar İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmıştır. Gazetenin kuruluşundan itibaren desteklediği Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası merkezinin İstiklâl Mahkemesi kararıyla aranması, "Dün gece Terakkîperver Fırka basıldı" şeklinde haber olarak verilince (13 Nisan 1925) mahkeme gazeteyi kapatmış ve Hüseyin Cahit'i vatana ihanet suçundan Çorum'da müebbet sürgün cezasına çarptırmıştır.

Gazetenin üçüncü devresinde 30 Ağustos 1943 - 14 Kasım 1947 tarihleri arasında 1512 sayı yayımlanmıştır. Atatürk'ün ölümünden sonra Cumhuriyet Halk Partisi saflarında politikaya dönen Hüseyin Cahit, II. Dünya Savaşı içerisinde gazeteyi tekrar çıkarmaya başlamış, ancak 14 Kasım 1947'de daha iyi şekilde yayımlanması vaadiyle bizzat kendisi tarafından kapatılmıştır; vaadi de gerçekleşmemiştir. Bu dönemde gazetede nazizm, faşizm, komünizm, Turancılık ve gericilik aleyhinde bir yayın politikası izlenmiş, bu doğrultuda birçok eser tefrika suretiyle neşredilmiştir. Tanin'in siyasal ve ideolojik tutumunu bütün totaliter sistemlerin ve dikta idarelerinin karşısında laik, liberal ve hürriyetçi bir tutum olarak özetlemek mümkündür ve bu değerlendirme büyük ölçüde ikinci dönem için de geçerlidir. Son devrede Hüseyin Cahit eski alışkanlığını sürdürerek Ali İhsan Sâbis ve Velid Ebüzziya ile kalem tartışmaları yapmış, Sabiha ve Zekeriya Sertel'in çıkardığı Tan gazetesiyle

sert bir tartışmaya girmiştir. Tek partili rejimi eleştiren ve Sovyetler Birliği ile yakınlaşmayı savunan Tan'ı komünistlik ve Sovyet emellerine hizmetle suçlayan Yalçın'ın 3 Aralık 1945 tarihli "Kalkın Ey Ehli Vatan, Bir Vatan Cephesine Lüzum Vardır" başlıklı makalesi gençlik ve halk kitlesinin galeyana gelmesinde önemli rol oynamış ve halk Tan Matbaası'nı tahrip ederek Serteller'in gazetecilik hayatına son vermiştir. Bu yıllarda da parlak bir siyasî gazetecilik örneği sergileyen Hüseyin Cahit'in II. Dünya Savaşı hakkındaki makaleleri müttefik radyoların haber bültenlerinde sık sık zikredilmiştir. Ayrıca Talat Paşa ve Câvid Bey'in hâtıralarıyla Enver, Talat ve Cemal paşaların özel mektuplarını yayımlayıp yakın tarihi birinci elden belgelerle aydınlatma görevini yerine getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk (haz. Birol Emil v.dğr.), (Ankara 1927) İstanbul 1973, s. 815-817, 829-831, 881-882; Hüseyin Kâzım Bey (der. Şevki), İstanbul 1935, s. 11, 39-41, 59; Hüseyin Cahit Yalçın, Edebî Hatıralar, İstanbul 1935, s. 179-184; a.mlf., Siyasal Anılar (haz. Rauf Mutluay), İstanbul 1976, s. 18-19, 72, 134-135, 208-211, 270; a.mlf., İttihatçı Liderlerin Gizli Mektupları (haz. Osman Selim Kocahanoğlu), İstanbul 2002, s. 138; a.mlf., "Meşrutiyet Devri ve Sonrası",

Halkçı, sy. 17-375, Ankara 13 Haziran - 31 Aralık 1954, tür.yer.; a.mlf., "Meşrutiyet Devri ve Sonrası: Atatürk Devri", a.e., sy. 452-577 (21 Mart - 30 Temmuz 1955), tür.yer.; "Meşrutiyet Devrine Ait Cavit Beyin Hatıraları", Tanin, sy. 4454-1, İstanbul 30 Ağustos 1943-4454-404, 14 Teşrînievvel 1944, tür.yer.; Rıza Tevfik Bölükbaşı, Tevfik Fikret: Hayatı, Sanatı, Şahsiyeti, İstanbul 1945, s. 63; Âsım Us, Gördüklerim, Duyduklarım, Duygularım: Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devirlerine Ait Hatıralar ve Tedkikler, İstanbul 1964, s. 7-16; Celal Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1965, I, 194-202; Tekin Erer, Basında Kavgalar, İstanbul 1965, s. 131-176; Ö. Faruk Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Edebî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma, İzmir 1984, s. 20-29, 34-38, 44-45; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984-89, I, 33-34; III,

233-234, 591-593; G. Groc - İ. Çağlar, La Presse Française de Turquie de 1795 à nos jours histoire et catalogue, İstanbul 1985, s. 176; Hilmi Bengi, Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın, Ankara 2000, s. 43-58, 74-103; Muhittin Birgen, İttihat ve Terakki'de On Sene (haz. Zeki Arıkan), İstanbul 2006, X, 9-10, 94-99, 499-514, 536-539; Kenan Akyüz, "Tanin", TA, XXX, 380; Tanju Oral, "Tanin", TDEA, VIII, 224-225.

Ö. Faruk Huyugüzel

TANPINAR, Ahmet Hamdi

(1901-1962)

Cumhuriyet dönemi şairi, romancı, deneme yazarı ve edebiyat tarihçisi.

23 Haziran 1901'de İstanbul Şehzadebaşı'nda doğdu. Babası çeşitli yerlerde nâiblik ve kadılıklardan sonra Antalya kadılığından emekli Hüseyin Fikri Efendi'dir. Aslen Batumlu olan aile Mızrakçıoğulları veya Müftîzâdeler diye bilinir. Annesi Trabzonlu Kansızzâdeler'den deniz yüzbaşısı Ahmed Bey'in kızı Nesibe Bahriye Hanım'dır. Çocukluğu babasının görevli bulunduğu Ergani Madeni, Sinop, Siirt, Kerkük ve Antalya'da geçti. Bundan dolayı İstanbul'da Ravza-i Terakkî İbtidâî Mektebi'nde, Sinop ve Siirt rüşdiyelerinde, Siirt Katolik Dominiken misyonerlerinin özel okulunda, Kerkük, Vefa ve Antalya liselerinde okudu. 1918'de yüksek öğrenime devam etmek için İstanbul'a gelerek bir yıl Baytar Mektebi'nde yatılı öğrenci oldu. Ertesi yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nin önce tarih, ardından felsefe şubelerine girmekteki kararsızlığı sırasında lise öğrencisiyken şiirlerinden tanıdığı Yahya Kemal'in (Beyatlı) Edebiyat Şubesi'nde ders verdiğini öğrenince kaydını bu şubeye yaptırdı. Burada başta Yahya Kemal olmak üzere Mehmed Fuad Köprülü, Cenab Şahabeddin, Ömer Ferit Kam, Babanzâde Ahmed Naim gibi hocaların derslerine devam etti. 1923'te Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn'i üzerine hazırladığı tezle mezun olarak Erzurum (1923), Konya (1926), Ankara (1927) ve İstanbul Kadıköy (1932) liselerinde, Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü'nde (1930) öğretmenlik yaptı. Güzel Sanatlar Akademisi'nde Ahmed Hâşim'in ölümüyle boşalan estetik mitoloji derslerini vermekle görevlendirildi (1933). Edebiyat Fakültesi'nde 1939'da Tanzimat'ın 100. yılı münasebetiyle XIX. Asır Türk Edebiyatı adıyla bir kürsü kurulunca Maarif Vekili Hasan Âli Yücel tarafından bu kürsüye profesör tayin edildi. 1943-1946 yılları arasında Maraş milletvekili olarak bulunduğu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde aktif bir çalışması olmadı. 1946 seçimlerinde parti tarafından aday gösterilmeyince bir süre Millî Eğitim Bakanlığı'nda orta öğretim müfettişliği yaptı. 1948'de akademideki estetik hocalığına ve 1949'da Edebiyat Fakültesi'ndeki kürsüsüne döndü. Son yılları çeşitli

sağlık sorunlarıyla geçti. 23 Ocak 1962 tarihinde kalp krizi sonucunda öldü. Süleymaniye Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Rumelihisarı'nda Yahya Kemal'in mezarının yanı başına defnedildi. Mezar taşı üzerinde çok bilinen bir şiirinin iki mısraı yazılıdır: "Ne içindeyim zamanın/Ne de büsbütün dışında."

1953'te altı ay, 1955'te üç hafta (Paris Filmoloji Kongresi), 1955'te bir ay (Venedik Sanat Tarihi Kongresi), 1957'de bir hafta (Münih Müsteşrikler Kongresi), 1958'de bir hafta (Venedik Padua'da Felsefe Kongresi) ve 1959'da bir yıl süreyle olmak üzere altı defa yurt dışına çıkan Tanpınar bu sürelerin büyük bir kısmını Paris'te geçirmiş, arada İngiltere, Belçika, Hollanda, İspanya, İtalya, Almanya ve Avusturya'ya geçerek buraları tanıma imkânı bulmuştur. Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu, Yahya Kemal'i Sevenler Derneği ve Fransa'daki Marcel Proust Dostları Derneği üyesiydi.

Tanpınar, divan şiirinin ve aruzun terkedildiği bir ortamda henüz emekleme döneminde olan hece şiirini canlandırmaya gayret eden, poetika meseleleri üzerinde kafa yoran, mizaç bakımından metafizik ve mistik eğilimlere sahip bir nesle mensuptur. Fakültedeki öğrenimi sırasında kendisinden büyük bir minnet duygusuyla bahsettiği Yahya Kemal onun Batı edebiyatı ve divan şiiri zevki, bir şiir dilinin oluşumu yanında millet ve tarih hakkındaki görüşlerinin gelişmesinde rol oynamıştır. Dönem arkadaşlarının birçoğu ileriki yıllarda edebiyat ve kültür alanlarında önemli eserler vermiştir. Özellikle Necip Fazıl (Kısakürek) ve Ahmet Kutsi ile (Tecer) derslerin dışında, hatta geceleri yatakhanelerinde bile estetik bir heyecanla yaptıkları sohbetlerde kendilerini şiirin büyüsüne kaptırmışlardı. Yahya Kemal'in gözetiminde Mustafa Nihat'ın (Özön) Dergâh dergisini yayımlamaya başlaması diğer gençlerle beraber onun da hayatında yeni bir ufuk açar. Derginin bir çeşit çalışma merkezi durumunda olan Nuruosmaniye'deki İkbal Kıraathanesi, Yahya Kemal ve Ahmed Hâşim'in devam ettiği, sanat, edebiyat ve memleket meselelerinin konuşulduğu önemli bir mahfil olur. Tanpınar'ın güzel sanatların diğer alanlarına ilgisinde ve kültürünün gelişmesinde öğretmenlik yıllarında bulunduğu çevrelerin de rolü olmuştur. Ankara'da kaldığı sırada ders verdiği Gazi Orta Muallim Mektebi'ne bağlı Mûsiki Muallim Mektebi'nin diskoteğinde yer alan 200 kadar plak ve okulun Alman hocaları klasik Batı müziğini tanımasında önemli bir

başlangıçtır. Güzel Sanatlar Akademisi'ndeki dersleri bu çevrede Batı plastik sanatlarına karşı ilgisini uyandırmıştır. Yahya Kemal'in 1933 yılı sonlarında yurda dönüşüyle beraber onun yardımıyla klasik Türk mûsikisinin büyük eserlerini dinlemiş, böylece zihninde iki kültürün, iki medeniyetin terkibi yahut armonisi fikrinin nüveleri teşekkül etmiştir.

Şiir, roman, hikâye, deneme, eleştiri, inceleme ve araştırma, edebiyat tarihi gibi edebiyatın hemen her türünde eser veren Tanpınar'ın mimari, heykel, resim, müzik ve hat başta olmak üzere güzel sanat alanlarında da amatörlükten daha ileri bir seviyede, dikkate değer yorumları içeren makale ve denemeleri vardır. Bununla beraber daha çok şairliğiyle ön plana çıkmak istemiş, mektuplarında, mülâkatlarında ve

yazıları arasında bu yanını vurgulama gereği duymuştur. Yayımlanmış ilk makalesinin de "Şiir Hakkında" (1930) başlığını taşıması bu eğilimini gösterir. Şiir dışındaki diğer türlerde, hatta akademik seviyedeki eserlerinde bile şairane bir yorum ve dil/üslûp belirgindir. Kendi hayatı ve şahsiyeti için önemli ipuçları taşıyan, ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı "Antalyalı Genç Kıza Mektup"ta, "Ergani Madeni'nde üç yaşımda iken bir gün kendime rastladım. Ben sıcak ve buğulu bir camdan karla örtülü bir bayıra bakıyordum" diye başladığı iç dünyasının biyografisinde uzak çocukluk yıllarından gelen izlenimlerini âdeta bir şiir olarak yeniden kurduğu görülür. Gerek bu mektupta gerekse diğer eserlerinde sıkça tekrarladığı bakmak, hayranlık ve lezzet gibi anahtar kavramlar onun psikolojisine, oradan da estetik düşüncelerine ışık tutar. Bunların anlattığı ortak duygu bir temaşa psikolojisiyle açıklanabilir. Mektuptaki cümlede geçen "buğulu cam" sözünün arkasında nostaljiyle karışık, fakat daha çok empresyonist denebilecek ifade tarzı dikkate alındığında onun estetik programının büyük bir parçası elde edilir.

Yayımlanmış ilk şiiri "Musul Akşamları", Celâl Sahir'in (Erozan) yayımladığı bir dizide Altıncı Kitap'ta (Temmuz 1920) çıkar. Daha sonraki şiirleri Dergâh, Millî Mecmua, Anadolu Mecmuası, Hayat, Görüş, Yeni Türk Mecmuası, Varlık, Kültür Haftası, Ağaç, Oluş, Ülkü, İstanbul, Aile, Yeditepe gibi kültür ve edebiyat dergilerinde yayımlanır. Ölümüne yakın zamanda yaptığı bir seçimle Şiirler adıyla basılan kitabında otuz yedi şiir bulunmaktadır. Bu kitaba girmemiş olanlarla birlikte ölümünden sonra bir

araya getirilen Bütün Şiirleri'nde sayı 100'ü bulmaktadır. Form bakımından klasik bir şiir eğitiminin gerektiğine, şiirde kulağın önemine inanan Tanpınar'ın sağlığında kitabına aldığı şiirlerin hepsi hece vezniyledir. Bununla beraber hece vezninde aruz âhengini aradığını kendisi ifade etmektedir. Mısralarında da açık ve kapalı hecelerin sıralanışında aruza yaklaşan bir armoni hissedilir. Şiirlerinin çoğunda müzik, rüya, zaman, sonsuzluk temaları etrafında ve bunlara bağlı olarak tabiat, ışık, aşk, ölüm, korku gibi motifler yer alır. Kendi şiirleri için "dilde rüya halini kurmak" gibi bir formülden bahseder. Bu özellikleri dikkate alındığında Yahya Kemal'den çok edebiyat çevrelerinde Yahya Kemal'e rakip görünmüş olan Ahmed Hâşim'e benzerliği dikkati çeker. En azından mizaç olarak Hâşim'e daha yakın ve ilk şiirlerinde onun etkileri daha açık biçimde görünür. Genellikle şiir ve özellikle kendi şiiri için ölçüsü büyük bir dikkat ve itina ile kelimeleri seçmek, gereken sesi bulmakta kulağın kontrolünü sağlamak, duygu ve düşünce birikimiyle mükemmelliğe erişmektir. Bu mükemmellik şiirin şekline, diline ve içeriğine aittir. Daha 1930'lu yıllarda Türk şiirinde vezin ve kafiyenin gereksizliği üzerine başlayan akımın karşısına çıkan Tanpınar vezin ve kafiye gibi ârızî unsurların şiirin nizamını, mükemmeliyet dediğimiz kıvılcımı çıkartmak için zekânın madde ile mücadelesini temin ettiğini ileri sürer. Bununla birlikte Mehmet Kaplan onun son yıllarında denediği serbest şiirlerini de ayrı bir kitap halinde yayımlamayı düşündüğünü, fakat bunların mükemmeliyetinden her zaman şüphelendiğini söyler. Tanpınar'ın kendi hikâye ve romanları hakkındaki değer yargısı roman anlayışının da şiir anlayışından farklı olmadığı, yani onlarda da rüyanın nizamının hâkim olduğudur. Böylece rüya bir tarafıyla psikolojik bir tecrübe şeklinde romana girerken aynı zamanda eserin estetik değerinin önemli bir parçasını oluşturur. Burada psikolojiyi ilmî verilere dayanan, sadece pozitivist açıdan ve laboratuvar psikolojisi olarak değil, bu verilerden de hareketle daha geniş bir açıdan bakılarak Freud'dan Jung'a ve Bachelard'a kadar uzanan birçok teoriyi, hatta bunların yanında daha aykırı tecrübeleri, meselâ rüya hakkında metapsişik ve dinî yorumları da ihtiva eden insanlığın zengin bir birikimi olarak benimsendiği anlaşılmalıdır.

Roman ve hikâyelerinin önemli temalarından biri zamandır. Bunda da Bergson'dan hareketle Marcel Proust'un etkisi dikkate alınmalıdır. Tanpınar da Proust gibi geçmiş zamanın peşindedir. Bu geçmiş ya ferdî planda olur (kendi hâtıralarının romanlarına geçişi yahut roman kahramanlarının

hâtıralarının olaylar içindeki yeri) veya toplum hâfızası denilebilecek millî tarih içindedir (Huzur, Mahur Beste, Sahnenin Dışındakiler romanlarıyla “Erzurumlu Tahsin” hikâyesi gibi yakın dönem tarihiyle iç içe olan eserlerinde). Zaman bir roman tekniği şeklinde de Tanpınar’da önem kazanır. Huzur olay olarak yirmi dört saat içine sığdırılmakla beraber geriye dönüşlerle genişler. Böylece romanda zaman, kahramanlarının hatırladıklarını aktüel olana taşıyan, bu niteliğiyle de eserin hem muhtevasını hem tekniğini yöneten bir üslûp mekanizması özelliği kazanır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde ise zaman ironik bir dille romanın ana motiflerinden birini oluşturur. Tanpınar’ın romanlarına bir başka açıdan bir kültür romanı diye bakılabilir. Hemen hepsinde çok defa yazar veya sanatkâr olarak entelektüel kahramanların, bazan da ikinci derecedeki şahsiyetlerin diyaloglarında, iç konuşmalarında yakın devir tarihinden mimari, resim, hat ve mûsikiye, felsefî ve tasavvufî meselelere kadar zengin bir kültür birikimi sergilenir. Bu sebeple onun romanları bu meselelere yabancı olmayan entelektüel okuyucular tarafından daha çok ilgi görmüştür.

Edebiyatla ilgili yazıları, özellikle XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, zengin ve ayrıntılara dayanan bir belge tarihçiliğiyle edebî şahsiyetlerin ve metinlerin sanat-kârca yorumunun sentezi karakterindedir. Eser edebiyat tarihleri arasında benzeri olmayan şeması, değer yargıları ve üslûbuyla tek metoda bağlı kalmadan yazılmış yeni bir terkibin ürünüdür. İki cilt olarak düşünüldüğü halde tamamlanamayan eserin ilk cildi Tanzimat’tan başlayıp 1885’e kadar gelen dar bir zaman çerçevesine sıkışmıştır. Eserin orijinalliği zaman, çevre, ırk, ekol, kültür, medeniyet gibi faktörlerin her birinin sanatkâr ve eserinin oluşumunda farklı roller oynadığı tezine dayanmasıdır. Sınırlandırılmamış bir metot anlayışı bu rolleri eserin tabii akışı içinde belirler. Divan şiiri üzerine uzunca ve yeni görüşler getiren önemli bir girişten sonra “Garplılaşma Hareketine Umumi Bir Bakış” bölümüyle medeniyet-edebiyat ilişkilerine dikkati çeken yazar yakın yüzyılın divan ve halk şiiri üzerinde de durur. Edebî şahsiyetlerin gruplaşması meselesinde diğer edebiyat tarihlerinden farklı bir tutum sergiler. Bir taraftan kişileri birbirine yaklaştıran bağları keşfederken türlerin gelişmesini de bütün eser boyunca bir fon olarak izler.

Cumhuriyet neslinin ilk öğretmenlerinden olan Tanpınar kendi ifadesiyle 1932 yılına kadar radikalist bir Batıcıdır ve Doğu’yu tamamıyla

reddetmektedir. Bu dönem Erzurum, Konya ve Ankara'daki öğretmenlik yıllarına rastlar. Henüz makalelerinin pek yayımlanmadığı bu yıllarda bu tutumuyla ilgili tek bilgi, 1930 yılı Ağustosunda Ankara'da toplanan Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi'nde divan edebiyatının lise programlarından çıkarılması ve edebiyat tarihinin Tanzimat'tan sonraki dönemle başlatılması hakkındaki

teklifidir. 1932'de İstanbul'a gelen ve özellikle 1934'ten itibaren Yahya Kemal'in çevresine yeniden giren Tanpınar'ın bundan sonraki tutumu daha terkibî bir mahiyet kazanır. Yenileşmenin gereğine inanmasına, hatta yenilikleri ve devrim hareketlerini yüceltme gayretine rağmen Osmanlı medeniyetinin ve kültürünün, bunları doğuran büyük değerlerin giderek kaybolmasından gelen bir iç sızısı, bitip tükenmez bir nostalji de hissedilir. Bu tür yazıları (romanlarındaki parçaları) içinde halk ve divan şiirinden mısralarla şarkı güfteleri, bazan bizzat müziğin bunlara refakati bu nostaljik duyguları güçlendirmektedir. Bu arada hemen bütün romanlarının tematik yapıları dışında bir dönemin yahut bir sosyal sınıfın eleştirisini içerdiği ileri sürülmüştür. Böylece bir tarafıyla Mahur Beste II. Abdülhamid devrinin ve ilmiye sınıfının, Sahnenin Dışındakiler II. Meşrutiyet dönemi, Mütareke ve işgal yıllarının, Saatleri Ayarlama Enstitüsü Cumhuriyet dönemi ve yeni bürokrasinin, Aydaki Kadın Demokrat Parti döneminin sosyal eleştirisini ihtiva etmektedir.

Tanpınar'ın "bütün hayata istikamet veren" Müslümanlık'tan, onun Türk medeniyetine vurduğu damgadan, sanata, yaşayışa yaptığı derin etkiden eserlerinin birçoğunda söz ettiğini belirten Berna Moran onda İslâmiyet'in temelde estetik bir sorun olduğu hükmünü verir. Bu değer yargısı Tanpınar'ın edebî eserleri dikkate alındığında yanlış olmamakla beraber günlüklerinde, "İnkılâpçılardan ayrılıklarım: Allah'a inanıyorum. Fakat tam müslüman mıyım, bilmem. Fakat anamın, babamın dininde ölmek isterim ve milletimin müslüman olduğunu unutmuyorum ve müslüman kalmasını istiyorum" demesi (Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa, İstanbul 2007, s. 332) meseleye daha farklı açıdan bakılmasını gerektirir. Özellikle şahsiyetini, sanatını ve fikirlerini en olgun, aynı zamanda en komplike ve yoğun biçimde yansıtan Huzur'da din ve bunu çağrıştıran motifler sadece estetik bir sorun olma seviyesini aşarak bir inanç ve yaşama tarzı karakteri gösterir.

Hayatta iken şahsiyeti ve eserleriyle yeterli ilgi görmeyen Tanpınar bu şikâyetini günlüklerinde ifade etmiştir. Ölümü üzerinden geçen on yıl sonrasında 1970'li yıllardan itibaren dikkate değer bir şekilde gittikçe artan bir okuyucu ve tenkitçi kitlesi bulmuştur. Bütün eserleri yeniden ve tekrar tekrar yayımlandığı gibi dergilerde ve defterlerinde kalmış, hatta tasarı ve müsvedde halinde bulunan yazıları, mektupları, günlükleri yayımlanarak ilgiyle okunmuştur. Bu ilgide eserlerinin gerek edebî teknik gerekse içerik bakımından getirdiği yenilikler yanında Türkiye'nin içine düştüğü bunalım ve toplum olaylarının da rolü vardır. Bir taraftan Batılılaşma ve yenileşme hareketleri, diğer taraftan körü körüne muhafazakârlık akımları karşısında Tanpınar'ın dikkate değer gözlemleri, değer yargıları, yeni ve dengeli bir sentez arayışları büyük bir okuyucu kitlesinin olduğu kadar pek çok araştırmacı ve eleştiricinin de ilgi odağını oluşturmuştur.

Eserleri. Tanpınar'ın kitaplarının ve süreli yayınlarda çıkan yazı ve şiirlerinin bibliyografyasını Ömer Faruk Akün yazısının sonunda vermiş (bk. bibl.), buna İlyas Dirin yenilerini eklemiştir (Hece, VI/61 [Ocak 2002], s. 316-327). Şiir: Şiirler (İstanbul 1961); Bütün Şiirleri (İstanbul 1976). Değişik yayımlardaki farklar ve gerekli notlarla yayıma hazırlayan: İnci Enginün. Önceki kitabında yer alanlarla beraber dergilerden ve notları arasından derlenmiş 2007 basımında 100 şiir bulunmaktadır. Hikâye: Abdullah Efendi'nin Rüyaları (İstanbul 1943); Yaz Yağmuru (İstanbul 1955); Hikâyeler (İstanbul 1983). Önceki kitaplarındakilerle birlikte dergilerde bulunmuş olanlarla 2006 basımında on altı hikâye vardır. Roman. 1. Huzur* (İstanbul 1949). 1948'de Cumhuriyet gazetesinde çıkan tefrikasıyla karşılaştırılarak Handan İnci tarafından hazırlanmış tenkitli basım (İstanbul 2000). Eleştiricilerin çoğunun her okuyuşta başka ve zengin bir tarafıyla karşılaştığını belirttiği Huzur, çeşitli yorumlara göre en güzel aşk romanı olmaktan başlayarak Türk aydınının trajedisinin; Doğu-Batı, eski-yeni problematiğinin; bir medeniyetin yükseliş ve çöküşünün; tabiatı, semtleri, tarihi ve sanat eserleriyle İstanbul'u yeniden keşfetmenin; Türk toplumunun üst yapıya ait sorunlarının maddî şartlarla ve üretimle çözümünün; ahlâk, toplum ve kültür değerleri çatışmasının; kâinat içinde insan hayatının ve talihin ne olduğu sorusuna cevap arayışın; hayatın mantık dışı seyrine mağlûp olmamanın; bir imparatorluk enkazı üzerine inşa edilen Cumhuriyet'te maddî ve mânevî değerlerin sorumluluğunu

yüklenecek aydının; insanın aradığı huzurun kendi içinde bulunuşunun ve bunun feragatle özdeş oluşunun romanıdır. 2. Saatleri Ayarlama Enstitüsü (1954'te Yeni İstanbul gazetesindeki tefrikasından sonra İstanbul 1961). II. Abdülhamid, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini yaşayan Hayri İrdal'ın ağzından bu üç devrin eski ile yeni, Doğu ile Batı arasında kalmış, her biri Türk toplumunun farklı kesimlerini sembolize eden insanların trajedisinin ironik bir dille anlatımıdır. 3. Sahnenin Dışındakiler (İstanbul 1973; 1950 yılında Yeni İstanbul gazetesindeki tefrikası ile karşılaştırılarak Şehnaz Aliş'in hazırladığı yeni basım: İstanbul 2005). Millî Mücadele'nin dışında kalan işgal altındaki İstanbul'da parti çekişmeleri, Mütareke yıllarının bezginliği, şahsî menfaatler peşinde koşanlarla memleket sevgisi taşıyan kişiler arasında Cemal'in eski aşkı Sabiha'yı arayışını anlatır. 4. Mahur Beste (İstanbul 1975). 1944'te Ülkü dergisinde tefrika edilirken yarım kalan, daha sonra yazarın tamamlayamadığı, ölümünden sonra basılan bu ilk romanının konusu II. Abdülhamid döneminde geçmektedir. Behçet Bey'in yaşlılık günlerinden başlayan ve hayatına girmiş kişiler çevresinde genişleyerek geçmişe uzanan, belli bir kahraman yerine çoğu aynı aileden birçok kişinin portresinin başarıyla çizildiği eser son yüzyıl Osmanlı ilmiye sınıfının hikâyesi olarak değerlendirilmiştir. Huzur ve Sahnenin Dışındakiler'le beraber bazı kahramanları ve olaylarıyla ortak bir "nehir roman" karakterindedir. 5. Aydaki Kadın (İstanbul 1987). Tanpınar'ın ölümünden sonra Güler Güven tarafından müsveddeleri arasında bulunup düzenlenerek yarım kalmışlığı ve ara boşluklarıyla yayımlanmıştır. Aşk ilişkileri arasında konunun geçtiği Demokrat Parti iktidarı döneminin tenkidi kabul edilmektedir. Deneme: 1. Beş Şehir* (Ankara 1946; müellif tarafından yeniden ele alınmış 2. bs., Ankara 1960; M. Fatih Andı'nın ilk tefrikasını ve her iki basımı karşılaştırarak yaptığı tenkitli basım: İstanbul 2000). Tanpınar'ın eskinin büyük değerleriyle geleceğe uzanan Ankara, Erzurum, Konya, Bursa ve İstanbul'un tarihî ve kültürel maceralarını, ümitlerini çok defa kendi gözlemlerine dayanarak anlattığı şehir monografileri kitabıdır. 2. Yaşadığım Gibi (İstanbul 1970, haz. Birol Emil; ilâvelerle yeni basım: İstanbul 2005). 3. Mücevherlerin Sırrı (İstanbul 2002; ilâvelerle İstanbul 2004). Her iki kitap Tanpınar'ın gazete ve dergilerde kalmış deneme yazılarının derlenmesinden oluşmaktadır. İnceleme/Araştırma: Tevfik Fikret: Hayatı, Şahsiyeti, Şiir ve Eserlerinden Parçalar (İstanbul 1937); Namık Kemal Antolojisi (İstanbul 1942); Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1949, müellif

tarafından genişletilmiş 2. bs., XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956);

Yahya Kemal (İstanbul 1962; Abdullah Uçman'ın notlarıyla, İstanbul 2001; Yahya Kemal'in ölümünden sonra kaleme aldığı fakat tamamlayamadığı bu eserde Tanpınar onunla ilgili hâtıraları ve izlenimleri arasında eski ve yeni tarz şiirlerini bir deneme üslûbuyla tahlil etmektedir); Edebiyat Üzerine Makaleler (İstanbul 1969; ilâve ve değişikliklerle 7. bs., İstanbul 2005). Tanpınar'ın Türk ve Batı edebiyatıyla ilgili makalelerini ve ansiklopedi maddelerini ihtiva eden bu kitap Zeynep Kerman tarafından derlenmiş 117 yazıyı içermektedir. Tanpınar'ın Sahnenin Dışındakiler romanından sinemaya uyarladığı İki Ateş Arasında adlı bir senaryo denemesi vardır (İstanbul 1988). Bunların dışında Zeynep Kerman'ın derlediği mektupları Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Mektupları adıyla (Ankara 1974; ilâvelerle İstanbul 2007, 111 mektup) ve Canan Yücel Eronat'ın Tanpınar'dan Hasan Âli Yücel'e Mektuplar'ı (İstanbul 1997, on mektup), Alpay Kabacalı'nın Bedrettin Tuncel'e Mektuplar'ı (İstanbul 1995, yedi mektup) yayımlanmıştır. Günlükleri ise İnci Enginün ve Zeynep Kerman tarafından gerekli notlar ve açıklamalarla birlikte Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa adı altında toplanmıştır (İstanbul 2007). Öğrencilerinin tuttuğu ders notları Edebiyat Dersleri (İstanbul 2002) ve Tanpınar'dan Yeni Ders Notları (İstanbul 2004) ismiyle basılmıştır. Tanpınar'ın Euripides'ten Alkestis (Ankara 1943), Elektra (Ankara 1943) ve Medeia (Ankara 1943), Henry Lechat'dan Yunan Heykeli (İstanbul 1945, Zühtü Müridoğlu ile birlikte) tercümeleri de bulunmaktadır.

1970'li yıllardan sonra Tanpınar'a artan ilgiyle onun hayatı, hâtıraları, şahsiyeti ve eserlerindeki başlıca tema ve fikirleri üzerine çok sayıda eser ve makale yazılmış, tezler hazırlanmıştır. Abdullah Uçman ve Handan İnci tarafından hazırlanan Bir Gül Bu Karanlıklarda: Tanpınar Üzerine Yazılar adlı derlemenin 2. baskısı (İstanbul, ts.) 2007 yılına kadar yayımlanan 855 yazı ve yirmi yedi kitabın ayrıntılı bibliyografyası ile bunlardan seçilmiş 110 yazının metnini ihtiva etmektedir. Daha farklı bir bibliyografyayı İlyas Dirin ve Şaban Özdemir hazırlamıştır (Hece, VI/61, Ankara 2002, s. 328-340). Hakkında yapılan toplantılar ve anma günlerindeki konuşmalar ayrıca neşredilmiş, Yeditepe, Kitap Belleten, Türk Dili ve Edebiyatı, Kitaplık, Hece, Kaşgar gibi pek çok dergi onun için özel sayı, dosya veya özel bölüm

hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kaplan, Tanpınar’ın Şiir Dünyası, İstanbul 1963; a.mlf., “Bir Şâirin Romanı: Huzur”, TDED, XII (1963), s. 33-86; XIII (1965), s. 29-42; Tahir Alangu, Cumhuriyet’ten Sonra Hikâye ve Roman, İstanbul 1965, III, 583-598; Hilmi Yavuz, Felsefe ve Ulusal Kültür, İstanbul 1975, s. 36-55; Turan Alptekin, Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür Bir İnsan, İstanbul 2001; a.mlf., “Ahmet Hamdi Tanpınar ve Romanları”, Hürriyet Gösteri, sy. 242, İstanbul 2002, s. 46-51; M. Orhan Okay, Bir Hülya Adamının Romanı: Ahmet Hamdi Tanpınar, İstanbul 2010; a.mlf., “Tanpınar’ın Hikâyeleri Üzerine Notlar”, Hece, IV/46-47, Ankara 2000, s. 176-181; a.mlf., “Şiirler, Romanlar, Akademik Yorgunluklar Arasında On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi”, Toplumbilim, sy. 20, İstanbul 2006, s. 13-20; a.mlf., “Tanpınar, Ahmet Hamdi”, TDEA, VIII, 225-232; a.mlf., “Tanpınar, Ahmet Hamdi”, Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 788-792; Kenan Akyüz, “Abdullah Efendi’nin Rüyaları”, Ülkü, VI/68, Ankara 1944, s. 18-20; Necati Cumalı, “Tanpınar’ın Şiirleri”, Varlık, sy. 548, İstanbul 1961, s. 153-157; Birol Emil, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, TY, III/5 (1962), s. 49-50; Ömer Faruk Akün, “Ahmet Hamdi Tanpınar”, TDED, XII (1963), s. 1-32; Hilmi Ziya Ülken, “Düşünür Bir Şairin Edebiyat Tarihi”, Yeni İnsan, sy. 66, İstanbul 1968, s. 5-7; Selâhattin Hilav, “Tanpınar Üzerine Notlar”, Yeni Dergi, IX/106, İstanbul 1973, s. 26-41; Fethi Naci, “Sahnenin Dışındakiler”, a.e., X/110 (1973), s. 24-34; Berna Moran, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, Birikim, sy. 37, İstanbul 1978, s. 44-55; Gürsel Aytaç, “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Çağ ve Toplum Hicvi”, MK, III/5 (1981), s. 7-13; Ekrem Işın, “Osmanlı İlmiye Sınıfının Romanı: Mahur Beste”, Kitap-lık, sy. 40, İstanbul 2000, s. 113-122; Fatma Tüysüzoğlu - Tolga Bektaş, “Ferahfeza Mucizesi: Huzur”, a.e., sy. 63 (2003), s. 103-111.

M. Orhan Okay

TANRI

Doğu Hunları (m.ö. III. yüzyıl) zamanından itibaren kullanıldığı bilinen tenri kelimesinin kökeniyle ilgili kesin bilgi yoktur. Türk diline dair etimolojik sözlüklerde kelimenin önceleri gök yüzünü, daha sonra tapınılan varlığı ifade etmek üzere tenri (tengri), tanrı, bayat tenri, ugan tenri biçiminde kullanıldığı belirtilir. Ayrıca tanrı kelimesinin "göktanrı, gök" anlamında Sumerce dıngır/dingirden geldiği ve tıngır, tıngrı, tengri vb. şekillere dönüştüğü söylenir. Bazı araştırmacılar, Çin yıllığı Shikı'da Hun İmparatoru Mete Han'la ilgili bir haberde yer alan t'ien/tiyan kelimesiyle tanrı arasında paralellikler kurmuştur. Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü lugāti't-Türk'te tengri kelimesinin "ulu tanrı" anlamına geldiğini, Türkler'in gözlerine büyük görünen her şeye tenri dediklerini nakleder. Türkler müslüman olduktan sonra tanrı kelimesini kullanmaya devam etmişlerse de zamanla onun yerini Allah ve Hudâ kelimeleri almıştır. Türkler'de ay tengri, kün tengri, kün-ay tengri söyleyişleriyle idi, izi, ugan, çalap/çalabı, bayat ve günümüzde Orta Asya'da yaygın olan kuday kelimeleri de bulunmaktadır. Tanrı kelimesi ilk defa Orhun yazıtlarında "üze kök tengri" şeklinde yer almıştır. Bazı araştırmacılar buradaki "kök/gök" kelimesinin tanrıyı ifade ettiğini söylemişse de Hikmet Tanyu, söz konusu kelimenin doğrudan tanrıyı belirtmeyip "büyük, yüce" anlamında onun sıfatı olduğunu, "üze" kelimesinin de aşkınlık bildirdiğini söyler. Daha sonra tanrı için kullanılan "bengü" (ebedî) sıfatı ise Moğol istilâsından sonra ortaya çıkmıştır.

Bir kısım müellifler devletin büyüklük ve küçüklüğüne göre tanrı sayısının azalıp çoğaldığını, imparatorluk döneminde tanrı bir tek iken imparatorluğun parçalanmasıyla çok tanrıcılığın ortaya çıktığını ileri sürmüş; Türk inanç sisteminde dağ, su ve ağaç üçlüsünden doğan bir teslîsin varlığından söz ederek bu inanca Hıristiyanlık'takine benzer politeist bir karakter atfetmeye çalışmıştır. Ancak Orta Asya ve Kuzey Asya Türk topluluklarının karakteristik inanç sisteminde aynı zamanda bütün Türk topluluklarının temel kültü kabul edilen göktanrı inancında tanrı tektir. Bu tanrı hayvan veya insana benzer (zoomorfik/antropomorfik) özelliklere sahip değildir. Eski Sumer, Yunan ve Roma tanrı anlayışlarında var olan

tanrıların tanrıçalarla evlenmesi (kutsal evlilik) inancına Türk tanrı anlayışında rastlanmaz. Öte yandan kitâbelerde yer alan “Türk Tanrısı” ifadesinden hareketle bu tanrının millî bir ilâh olduğunu düşünmek doğru değildir. Çünkü kitâbeler bir bütün halinde okunduğunda burada konu edilen göktanrının bir kabile ilâhı ya da millî tanrıdan ziyade evrensel bir tanrı olduğu söylenebilir. Göktanrı, Aristo felsefesinde ifade edildiği üzere âlemi bir defada yarattıktan sonra gelişim ve yönetimine müdahalede bulunmayan bir Demiurge olmadığı gibi Sâmî dinlerinin ilâhı gibi her şeye doğrudan müdahale eden tanrı da değildir. Kitâbelerden anlaşıldığına göre kozmik düzen, toplumsal yapının oluşması ve insanın kaderi göktanrıya bağlıdır; en azından Göktürkler döneminde rastlanan biçimiyle göktanrı yaratıcı ilâhtır. Ancak Yâkutlar’da yedinci gökte oturan, her şeyi yöneten, insanlara daima iyilik eden ve Göktanrı’ya tekabül eden Ürüng Ayıı Toyın ile Altay Türkleri’nde aynı niteliğe ve fonksiyona sahip olan

Bay Ülgen’in durumu göz önüne alındığında Göktanrı’nın büyük ölçüde Deus Otiosus (istirahate çekilen bir tanrı) karakteri kazandığı, hatta başlangıçta bulunmamasına rağmen zamanla antropomorfik ve zoomorfik özelliklere büründüğü görülür.

Allah kelimesi İslâm öncesi Araplar’ının duaları ve özellikle şiirlerinde kullanılmaktaydı (DİA, II, 473). Ancak bu kelime, İslâm döneminde kâinatı yaratan ve yöneten en yüce varlığın bütün sıfatlarını kapsayacak bir muhteva zenginliğine kavuşmuştur. Bozkır Türk topluluğunun asıl tanrı inancı yücelik ve kudretin ifadesi sayılan “semavî” anlamında Göktanrı’ya dayanıyordu. Türkler’in İslâmiyet’i benimsemesiyle Tanrı Allah kelimesinin yerini almıştır. Nitekim XIII. yüzyılın sonlarından itibaren Yûnus Emre’de ve ondan bir asır sonra Süleyman Çelebi’de Tanrı Allah kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. XV. yüzyılın başlarında yapılan satır arası Kur’an tercümesinde Allah lafzı Tanrı kelimesiyle karşılanmış (bk. Muhammed b. Hamza, tür.yer.) ve bu kullanılış bir asır kadar devam etmiştir. Ardından özellikle dinî metinlerde Tanrı kelimesinin yerini Allah lafzı almıştır. Günümüzde Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından Kırgızistan başta olmak üzere Rusya Federasyonu içinde yer alan Tataristan ve Altay halkları arasında göktanrı inancını temel alan ve tengircilik/tengricilik (tengrizm, tengrianstvo) adıyla ortaya çıkan dinî bir hareket mevcuttur. Batılı araştırmacılar tarafından “neo-paganizm” diye

nitelenen, göktanrı inancı altında millî değerlere, örf, âdet ve geleneklere dönmeyi amaçlayan bu hareket Kırgızistan'da Kırgızcılık diye de adlandırılmaktadır. Bu inanışın Göktanrı inancıyla bir ilgisi bulunmadığı gibi XIX. yüzyılda Japonya'da Nakayama Miki tarafından kurulan ve bir kısım literatürde Tenrizm olarak da geçen Tenrikyo dinin de Tanrıcılık'la bir ilişkisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 376-377; Clauson, Dictionary, s. 523; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1975, s. 19, 21, 22, 24, 25, 33, 35, 46 vd.; Muhammed b. Hamza, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi (haz. Ahmet Topaloğlu), İstanbul 1976-78, II, 556-557; ayrıca bk. tür.yer.; U. Havra, Les représéntations religieuses des peuples altaïques, Paris 1959, s. 151 vd.; Hikmet Tanyu, İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Ankara 1980, s. 7-19; J. P. Roux, La religion des turcs et des mongols, Paris 1984, s. 123; a.mlf., "La religion des turcs de l'Orkhon de VII et VIIIe siècles", RHR, sy. 437 (1962), s. 7; Murad Aci, Polin Polovestkogo Polya, Moskva 1994, s. 195; Çoyon Omurali Uulu, Tenircilik, Bişkek 1994; Keneş Cusupov, Bayırkının İzderi, Bişkek 2001, s. 107; Ünver Günay - Harun Güngör, Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, İstanbul 2007, s. 61, 68; Tuncer Gülensoy, Türkiye Türkçesindeki Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü, Ankara 2007, II, 856-857; Harun Güngör, Türk Bodun Bilimi Araştırmaları, İstanbul 2008, s. 50; a.mlf., "Uygur Kağan Unvanlarında Kün ve Ay Tengri Kavramlarının Kullanılışı", TTK Bildiriler, XI (1994), II, 511-517; Azmi Bilgin, "Gök Tanrısı Terimi Üzerine", Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, II/4 (2005), s. 189-197 (http://mtad.humanity.ankara.edu.tr/makale.php?id=84); V. F. Büchner, "Tanrı", İA, XI, 705-707; Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, II, 473.

Harun Güngör

TANRI BUYRUĞU

Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) Türkçe Kur'an tercüme ve tefsiri.

Tam adı Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerîfi olup Latin harfleriyle basılan ilk Türkçe Kur'an tercümelerinden biridir. Ömer Rıza, kendi döneminde mevcut Kur'an tercümelerini asıl metnin ifade gücünü yansıtamaması, ilim, dil ve edebiyattan yoksun olması gibi sebeplerle eleştirir (Kur'ân Nedir, s. 93-96). Kur'an'ı tercüme ve tefsir edebilmek için İslâm ilimlerinde derinleşmenin, bunun için de bir ömür harcamanın gerekli olduğunu belirtir. Eserini hazırlarken Kur'an'la ilgili hemen her kaynağı ve eski mukaddes kitapları incelediğini, çalışmasının kırk yıllık birikim sonunda ortaya çıktığını söyler (SR, III/74 [1950], s. 376).

Ömer Rıza her sûrenin başında o sûrenin konusu ve tarihi hakkında kısa bilgiler aktarır, âyetler ve sûreler arasındaki münasebetlere dikkat çeker. Sûreleri bölümlere ayırır ve konularına göre bu bölümlere başlıklar koyar. Âyetlerin meâlleri verilirken kısa ilâveler metinde parantez içinde gösterilir, tefsirî mahiyetteki açıklamalara dipnotlarda yer verilir. Mütercim, bu açıklamalarda temel tefsir kaynaklarına atıfta bulunduğu gibi çağdaş Doğu ve Batı araştırmacılarının eserlerine de başvurur. Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Abdülaziz Çâvîş, Mevlevî Muhammed Ali, Gulâm Yûsuf Ali, Singapur Kadısı Gulâm Server, Mustafa Abdürrezzak Paşa, Rodwell-Burckhardt, George Sale ve William Muir eserlerine atıf yaptığı âlimlerden bazılarıdır. Ömer Rıza, özellikle Ehl-i kitabın ve geçmiş toplumların kıssalarıyla ilgili âyetleri açıklarken Kitâb-ı Mukaddes'le mukayeseler yapar, onun tahrif edilen yerlerine dikkat çeker ve şarkiyatçıların Kur'an'a yönelttiği eleştirilere cevap verir. Eserin dipnotlarında yer alan açıklamalar bazan sayfalarca sürer.

Tercümede güzel bir Türkçe ve akıcı bir üslûp kullanılmış, Arapça tabirlere uygun karşılıklar bulmaya çalışılmıştır. Meselâ Kur'an'da çokça geçen amel-i sâlih, "yararlı işler" (el-Bakara 2/62), "doğru dürüst işler" (el-İsrâ 17/9); sübhâneke, "ulusun, yücesin, mukaddes ve münezzehsin" (el-Bakara

2/32); hâşiûn, “içi saygıyla ürperen kimseler” (el-Bakara 2/45); hanîf “dosdoğru yol üzere olan kimse” (el-Bakara 2/135) şeklinde tercüme edilir. Ömer Rıza eserde yer yer bilimsel açıklamalara yer verir. “Onlar ki ayakta iken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar; göklerle yerin yaratılışını düşünürler de Tanrımız, bunu boş yere yaratmadın! Münezzehsin. Bizi ateş azabından koru ...” meâlindeki âyeti açıklarken (Âl-i İmrân 3/191) göklerle yerin yaratılış hikmetleri üzerinde durarak göklerdeki ve yerdeki eşsiz sistemden bilimsel örnekler verir (I, 147-148, 88 nolu dipnot). Yer yer işârî yorumlar yapar. Meselâ Kehf sûresinde anlatılan kıssada herhangi bir olağan üstülüğün bulunmadığını belirttikten sonra kıssayı Hıristiyanlık tarihine uygular. Buna göre Ashâb-ı Kehf’in mağaraya sığınması Hıristiyanlık’taki ruhbanlığa, onların mağarada uykuya dalması Hıristiyanlığın duraklamasına ... işaret etmektedir (II, 477-481, 4-12 nolu dipnotlar). Ömer Rıza’nın dikkat çeken görüşlerinden biri de Kur’an âyetleri arasında neshi kabul etmemesidir. Nitekim âyetler arasında çelişki olmadığı ve herhangi bir âyetin neshedildiğine dair tek bir hadisin bulunmadığı kanaatindedir (Giriş, I, 49-54; I, 44-45, 99 nolu dipnot).

Mütercim Türkçe Tanrı kelimesinin Allah kelimesinin karşılığı olamayacağını, Tanrı kelimesinin mâbud ve ilâhın karşılığı sayılabileceğini belirtmesine rağmen (I, 10, 2 nolu dipnot) eserine Tanrı Buyruğu adını verdiği gibi meâlinde özellikle rab, ilâh kelimelerinin, bazan da Allah kelimesinin yerine Tanrı kelimesini kullanır. “Sizin mâbudunuz (ilâhüküm) O yegâne Tanrı’dır (ilâh) ki O’ndan başka Tanrı (ilâh) yoktur; rahmân O, rahîm O” (el-Bakara 2/163); “Bu, Tanrı (Allah) nezdinde daha dürüst, daha makbul ...” (el-Bakara 2/282); “Göklerin tanrısı (rab), arzın tanrısı, bütün âlemlerin tanrısı Allah’a hamdolsun” (el-Câsiye 45/36) şeklindeki çevirileri buna örnek gösterilebilir.

Ömer Rıza Doğrul masonlukla, Tanrı Buyruğu’nu masonluğun tesiri altında

yazmakla ve Kādiyânî mezhebine mensup olduğu ileri sürülen Mevlânâ Muhammed Ali Lâhûrî’nin etkisinde kalmakla suçlanmıştır. Bu tür iddialar karşısında Ömer Rıza, Muhammed Ali’nin Kādiyânîliği bıraktığını ve tamamen Ehl-i sünnet’i benimsediğini, onun Kādiyânî olmadığının bizzat Kādiyânî ileri gelenleri tarafından söylendiğini ve eserlerinde Kādiyânîlik inancına ya da Ehl-i sünnet akîdesini zedeleyen görüşlere rastlanmadığını

açıkladıktan sonra kendisinin Muhammed Ali'nin etkisinde kalmadığını söyler (SR, III/74 [1950], s. 374-378). Ömer Rıza'nın çalışmalarından övgüyle bahseden ve Tanrı Buyruğu'nu "mason kitabı" diye nitelendirmenin doğru olmayacağını belirten M. Râif Ogan (a.g.e., III/72 [1950], s. 339-341), Muhammed Ali'nin Kādiyânîler'le münasebetinin bulunmadığı fikrine katılmadığını söyleyerek Ömer Rıza'nın, tefsirine Muhammed Ali'nin esasa dayanan bazı aykırı fikirlerini aldığını ileri sürer; Hz. Îsâ'nın doğumu (babasının Hz. Meryem'le evlenen Yûsuf Neccâr adlı bir kişi olduğu iddiası) ve beşikte konuşması gibi mûcizelere dair bu türden yorumları örnek olarak gösterir (a.g.e., III/75 [1950], s. 388-391). Kādiyânîlik tesirini dile getirenlerden biri olan Hasan Basri Çantay da Tanrı Buyruğu'nun Lahor'daki Ahmediyye-Kādiyâniyye mezhebi reisi Mevlânâ Muhammed Ali'nin İngilizce tefsirli Kur'an tercümesinin bir kopyası olduğuna dair Ahmet Hamdi Akseki'nin bir mektubunun elinde olduğunu söyler (Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, I, 7). Çantay'ın bu iddiasının uzak bir ihtimal olup ispat edilmesi gerektiğini söyleyen Salih Akdemir, Ömer Rıza'nın tercümesinin kendinden önceki tercümelere nisbetle büyük bir gelişme kaydettiğini, ancak birçok âyetin tercümesinde hataya düştüğünü ileri sürer ve tercümedeki bazı yanlışlara dikkat çeker (bk. bibl.). Ömer Rıza'nın çeşitli eleştirilere hedef olmasında ve özellikle Tanrı Buyruğu'nun geri plana atılmasında Mevlânâ Muhammed Ali'den bir ölçüde faydalanmasının yanı sıra kendisinin politikaya atılması, basın yayın işleriyle uğraşması, masonluğuna dair tartışmalar, eserlerinde Doğu ve Batı kaynaklarından yararlanmış olması ve yer yer geleneksel söyleme aykırı biçimde akılcı yaklaşımlarda bulunması gibi sebeplerin de etkili olduğu söylenebilir.

Tanrı Buyruğu'nun ilk baskısı İstanbul'da Kur'an metnine yer verilmeden yapılmıştır (1934). Mukaddimede Kur'an'ın tanımı, taksim ve tertibi, isimleri, sûreleri, âyetleriyle dinin esasları hakkında kısa bilgiler verilmiş, Hz. Peygamber'in sîretinin kronolojik tablosu kaydedilmiş, sonuna fihrist ve indeks eklenmiştir. Eserin daha sonraki iki baskısında Kur'an metnine de yer verilmiştir (İstanbul 1947, 1955). Kur'an metninin bulunmadığı, Ahmet Muhtar Büyükçınar ve Mustafa Uzun tarafından hazırlanan dördüncü baskıda (İstanbul 1980) bazı yazım hatalarının düzeltilmesi yanında kısmî sadeleştirmelere gidilmiş ve Mevlânâ Muhammed Ali'ye ait olduğu ileri sürülen bazı yerler çıkarılmıştır. Bu son baskı eserin orijinali üzerinde

tahrifat yapıldığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Karabulut, III/1 [2000], s. 185-204). Tanrı Buyruğu'nun mukaddimesi Kur'ân ve İslâm Üzerine adıyla kitap halinde de basılmıştır (İstanbul 2006). Rukiye Öner (Kuloğlu) Ömer Rıza Doğrul'un Hayatı, Eserleri ve "Tanrı Buyruğu" Adlı Tefsiri başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2000, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Rıza Doğrul, Kur'ân Nedir, İstanbul 1345/1927, s. 93-96; a.mlf., Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerîfi, İstanbul 1955; a.mlf., "Kadiyanîlikten Teberri Ediyoruz", SR, III/74 (1950), s. 374-378; Hasan Basri Çantay, Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, İstanbul 1972, I, 7; Salih Akdemir, Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri, Ankara 1989, s. 47-48, 87, 97, 114, 144, 150-152; M. Râif Ogan, "Pire İçin Yorgan Yakılmaz", SR, III/72 (1950), s. 339-341; a.mlf., "Ömer Rıza Beyle Alâkalı Olmayan Noktalar", a.e., III/75 (1950), s. 388-391; İlhami Karabulut, "Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi", İslâmiyât, III/1, Ankara 2000, s. 185-204.

Ali Akpınar

TANRI DAĞLARI

Çince’de Tien Şan, eski Türkçe’de Tengri tağ diye isimlendirilen Orta Asya’daki büyük dağ silsilelerinden biri

(bk. DAĞ).

TANRIKORUR, Cinuçen

(1938-2000)

Ud virtüozu, besteci, ses sanatçısı, mûsiki hocası ve yazar.

20 Şubat 1938'de İstanbul'da Fatih-Mutaflar'da doğdu. Babası Zaferşan, annesi Kırım asıllı Adalet Hanım'dır. Cinuçen kelimesi babasının isminin Kazan Türkçesi'nde "muzaffer, galip" anlamındaki karşılığıdır. Çocukluğu babasının çeşitli işlerde çalışması sebebiyle İstanbul'un muhtelif semtlerinde geçti. Altı yaşında ikinci sınıftan başladığı ilkokulu 1948'de bitirdi ve aynı yıl İtalyan Lisesi'ne girdi. Burada Ali Nüzhet Göksel ve Halit Fahri Ozansoy'dan Türkçe, edebiyat; Père Elie ve Père Gauthier'den Fransızca; Giuseppe Garino'dan İtalyanca ve Latince öğrenerek kendini yetiştirdi. 1955'te İtalya'nın Bordighera kasabasında yapılan Milletlerarası Altın Palmiye Karikatür ve Mizah yarışmasına Aziz Nesin "Fil Hamdi" adlı hikâyesiyle katılmıştı. İtalyanca çevirisi Tanrıkorur tarafından yapılan bu eser birinci seçildi. Haziran 1956'da İtalyan Lisesi'ni bitiren Tanrıkorur Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'ne (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi) kaydoldu. Ağustos 1960'ta İstanbul Radyosu'na ud sanatçısı olarak alındıysa da bir buçuk yıl sonra bu görevden ayrıldı. Haziran 1965'te akademinin Yüksek Mimarlık Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl İmar ve İskân Bakanlığı Marmara Bölge Planlama Müdürlüğü'nde memuriyete başladı. Ertesi yıl Ankara Radyosu'na yetişmiş sanatçı statüsüyle tayin edilince bakanlıktaki görevini Mesken Genel Müdürlüğü Gecekondu Dairesi'ne nakledip Ankara'ya yerleşti. Bakanlıkta ve radyodaki çalışmalarını bir süre birlikte devam ettirdi. 1971'de Bakanlar Kurulu kararıyla Irak Millî Ses Eğitimi Akademisi teknik müdürlüğü için Bağdat'a gitti ve orada bir buçuk yıl kaldı. Haziran 1973'te Ankara Radyosu Türk Sanat Müziği şube müdürlüğüne, 1977'de Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Müzik Dairesi Çocuk-Oyun ve Gençlik Yayınları uzmanlığına, ardından aynı kurumun Çoğaltma-Yayın-Arşiv Müdürlüğü uzmanlığına getirildi. Bu görevleri esnasında pek çok program hazırladı ve spikerliklerini yaptı. 1 Haziran 1982'de Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'ndan kendi isteğiyle ayrılmasından iki yıl sonra sözleşmeli öğretim

görevlisi olarak Selçuk Üniversitesi'ne tayin edildi ve burada Eğitim Fakültesi'ne bağlı Müzik Eğitimi Bölümü'nü kurdu. 1989'da görevini Kültür Bakanlığı'na nakletti ve hastalığı sebebiyle böbrek nakli için Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderildi. 1991'de yurda döndü; ancak hastalığı zamanla ilerledi ve 28 Haziran 2000 tarihinde vefat etti, 30 Haziran'da Ümraniye Kocatepe Mezarlığı'na defnedildi. 1982 yılında ikinci evliliğini yaptığı Bârihüdâ Tanrıkorur mevlevîhâneler konusunda yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır.

Daha önceki virtüozlardan farklı nitelikteki ud üslûbu, geniş bir form zenginliği ve müzikalitenin ürünü besteleri, lirik ve

sade okuyuşu ile Cinuçen Tanrıkorur son dönemin önemli mûsikişinasları arasında sayılmıştır. Ses eğitimiyle başladığı mûsikiye beste yapmakla devam etmiş, daha sonra ud çalmaya yönelmiştir. Bunların üçünün birleşmesiyle meydana gelen sanatçı kişiliğini ozan kelimesiyle ifade ederdi. Küçük yaşta mûsikiye olan yeteneği farkedilince Münir Nurettin Selçuk'un talebesi ve amcası Mecdinevin'in kendisine öğrettiği, ayrıca zaman zaman ud eşliğinde annesinden dinlediği klasik eserler onun mûsikideki ilk meşkleri sayılır. Böylece çocukluğundan itibaren klasik eserleri tanımak suretiyle zengin bir repertuvar edinmiştir. Ancak ailesinin maddî şartları onun özel mûsiki dersi almasına imkân vermemiş, notalar üzerinde çalışarak kendi kendine nota öğrenmiştir. Annesinin vefatından (1956) sonra ciddi biçimde ilk defa udu eline alan ve kısa zamanda çalacak duruma gelen Tanrıkorur on dört yaşında iken Münir Nurettin Selçuk'u tanımıştır. 1952 yılından itibaren Fatih Mûsiki Cemiyeti, Aksaray Mûsiki Cemiyeti, Cağaloğlu Mûsiki Cemiyeti, Üsküdar Mûsiki Cemiyeti, Üniversite Korosu (1955-1956), İleri Türk Mûsikisi Konservatuvarı Derneği (1956) ve Mûsiki Kültür Derneği (1961-1962) gibi topluluklara devam ederek hem mûsiki bilgisini ve repertuvarını zenginleştirmiş hem de iyi bir mûsiki çevresi edinmiştir. İleri Türk Mûsikisi Konservatuvarı'nda tanıştığı Aka Gündüz Kutbay'la dostluğu Kutbay'ın ölümüne kadar devam etmiş, 1957'de Sadettin Kaynak'ı tanımış, iki yıl sonra Üsküdar Mûsiki Cemiyeti'nde tanıştığı Emin Ongan'dan çok faydalanmıştır. Zamanla yararlandığı ünlü mûsikişinas dostları arasında taksim üslûbunu benimsediği Kemânî Sadi Işılay, ses kullanma üslûbunun etkisinde kaldığı Yesâri Âsım Arsoy, akort ve ritim konusunda yararlandığı Aka Gündüz

Kutbay, yorum konusunda faydalandığı Alâeddin Yavaşça, Bekir Sıtkı Sezgin, Necdet Yaşar, Niyazi Sayın ve son dönemde bestelediği sözlü eserlerde kompozisyon anlayışından etkilendiğini söylediği Selâhattin İçli sayılabilir. Udda sahip olduğu mûsiki birikiminin yardımıyla kısa zamanda öne çıkmayı başaran Tanrıkorur bu konuda en çok Yorgo Bacanos'tan etkilenmiş, zaman içerisinde Ûdî Nevres ve Şerif Muhittin Targan gibi udda kendine özgü bir tarz ortaya koymuştur. Klasik tambur tavrına yakın, net ve parlak mızrap vuruşlarıyla çok melodi elde edilmesinin amaçlandığı bu tavırda sağ elden çok sol el etkili olup sol elle klavyede verilen nüanslar orijinaldir. Taksimlerinde ve eser icralarında yüksek hız pek görülmez. Ud icrası kendi ifadesiyle, "Bir tür tambur, biraz gitar, belki bağlama esintileri taşıyan, ağırlıklı olarak tambur üslûbunun etkisi altında kalmış, udla tambur arası, halk mûsikisini de çok sevdiğini belli etmeye çalışan karışık bir üslûptur." Cinuçen Tanrıkorur mûsikinin her milletin kendi öz kültüründe şekillenen bir duygu-düşünce, her kültürün tarih, inanç ve geleneklerini anlatan kendi mantık, estetik ve semantiği içinde konuştuğu özel bir dil olduğunu söyler.

Beste çalışmalarına on dört yaşlarında başlayan Tanrıkorur'un ilk eseri Mayıs 1952'de bestelediği, dördüncü hânesi değişmeli ferahnâk saz semâisidir. Bunu aynı yıl bestelediği, güftesi Fuzûlî'ye ait, "Âşiyân-ı mürg-ı dil zülf-i perîşânındadır" mısraıyla başlayan şevkefzâ şarkısı takip etmiş, 1999 yılına kadar devam eden beste çalışmalarının sayısı 505'e ulaşmıştır. Son eseri Mehmet Turan Yarar'ın güfteleri üzerine besteleyip ona armağan ettiği neveser faslıdır (bestelerinin tam listesi için bk. Musikişinas, sy. 5 [2001], s. 131-151). Mevlevî âyini, münâcât, na't, tevşîh, durak, mersiye, ilâhi, çocuk ilâhisi, şuğul, nefes, peşrev, saz semâisi, medhal, oyun havası, longa, kâr, kâr-ı nâtık, kârçe, beste, ağır semâi, yürük semâi, fantezi, şarkı, destan, gazel, ağıt, Türk film müziği, ud etüdü, folklorik etüt, ninni, mâni, çocuk şarkısı, marş gibi dinî ve din dışı alanlarda hemen her formda eser bestelemiş velûd bir sanatkâr olan Tanrıkorur'un bu eserleri arasında Mehmed Âkif Ersoy'un yazdığı İstiklâl Marşı için yaptığı beste de bulunmaktadır. Makam, usul ve seyir bakımından klasik, geçki ve kompozisyon özellikleri açısından yeni olan bestelerinde cümleler açık ve net hissedilir. Bestecilik konusundaki en büyük destekçisinin Aka Gündüz Kutbay olduğunu söylemiştir. Kendi terkibi olan şedd-i sabâ, zâvil-aşiran ve gülbûse makamlarındaki klasik fasılları; bayatî-araban, evcârâ, zâvil-aşiran

ve nişâbûrek makamlarındaki Mevlevî âyinleri; altmış üç makamlı kâr-ı nevedâsı, Fuzûlî'nin elli dört mısralı müseddesinden bestelediği kârıyla birlikte Yahya Kemal Beyatlı'nın, "Süleymaniye'de Bayram Sabahı, Itrî, Mehlika Sultan, Sonbahar, Tanbûrî Cemil'in Ruhuna Gazel, Kar Mûsikileri" gibi uzun şiirlerinden bestelediği eserler onun bestekârlıktaki gücünün göstergesidir. Münir Nurettin Selçuk'tan sonra Yahya Kemal'in şiirlerine en çok beste yapan sanatkâr olan Tanrıkorur güfte seçiminde çok titiz davranmış, sözlü eserlerinde çoğunlukla aruzla yazılmış şiirleri kullanmıştır. Bestelerinde şiirlerini tercih ettiği şairler arasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Fuzûlî, Aziz Mahmud Hüdâyî, Şeyh Galib, Mustafa Nâfiz Irmak, Faruk Nafiz Çamlıbel, Mustafa Tahralı, Memduh Cumhur ve Mehmet Turan Yarar sayılabilir. Cinuçen Tanrıkorur 1970'te Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Kültür-Sanat-Bilim ödülleri yarışmasında "Ud Metodu -I-" ile birincilik ödülüne, 1973'te Denizli Belediyesi tarafından düzenlenen Altın Horoz Güfte ve Beste Yarışması'nda büyük ödüle, 1977'de Konya Turizm Derneği'nin tertiplediği Şarkı ve Saz Eserleri Yarışması'ndaki on dört şarkıyla Şevki Bey ödülüne, 1979'da aynı derneğin Mevlevî Âyini Beste Yarışması'nda bayâti-araban âyiniyle birincilik ödülüne lâyık görülmüştür. Bu âyin aynı zamanda, 1981'de Paris'te Académie Internationale de Lutèce'in tertiplediği XIII. Uluslararası Sanat Yarışması'nda altın madalya ile ödüllendirilmiştir. 1983'te Türkiye Yazarlar Birliği ve Töre dergisi tarafından müzik dalında yılın sanatçısı seçilen Tanrıkorur'a 1995'te Selçuk Üniversitesi fahrî doktorluk unvanı vermiştir.

Cinuçen Tanrıkorur'un bir diğer özelliği mûsiki hocalığıdır. Ud dersleri ve koro çalışmaları şeklinde devam eden hocalığında daima prensiplerin oluşturduğu disiplin hâkim olmuştur. 1961-1963 yıllarında Mûsiki Kültür Derneği'nde (İstanbul) ud, 1968-1970'te Türk Ocağı Ankara Türk Müziği Derneği'nde mûsiki, 1969-1971'de Ankara Ziraat Fakültesi'nde ud, 1973-1976'da Ankara Türk Ev Kadınları Derneği'nde (Ankara Türk Kadınları Kültür Derneği) mûsiki, 1974-1975'te Ankara Devlet Konservatuvarı Yüksek Kompozisyon Bölümü'nde Türk mûsikisi, Eskişehir İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi'nde radyo ve

televizyonda müzik yayıncılığı dersleri vermiştir. Bu çalışmaları 1986-1989 yıllarında Selçuk Üniversitesi Müzik Eğitimi Bölümü'nde Türk müziği tarihi, nazariyatı ve ud dersleri, 1993-1995 yıllarında İstanbul'da Müjdat

Gezen Sanat ve Kültür Vakfı'nda nota hattatlığı, Türk müziği edebiyatı, Türk müziği usulleri, müzik terminolojisi ve ud dersleriyle devam etmiştir. Kendisinin geçmiş ve gelecek arasında bir köprü vazifesi gördüğünü söyleyen Tanrıkorur pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında Bekir Reha Sağbaş, Selma Sağbaş, Saim Konakçı, Yusuf Koçak, Gülçin Yahya, Tevfik Soyata, Gül Göre ve Ayşe Başak İlhan sayılabilir. Aşırı derecede titizliğiyle tanınan ve her işi en iyi şekilde yapmaya çalışan, dolayısıyla mükemmeliyetçiliği kendisine bir yaşayış biçimi haline getiren Cinuçen Tanrıkorur'un bu mükemmeliyetçiliğinin altında her konuda kendinden emin bir kişilik yatmaktadır.

Eserleri. İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Latince ve biraz Arapça bilen, kalemle dostluğunun mızrapla dostluğundan eski olduğunu söyleyen Tanrıkorur, gerek mûsiki gerekse kültürel ve toplumsal konular üzerine gazete ve dergilerde Türkçe ve yabancı dillerde 100'ün üzerinde makale yazmış, ilmî toplantılarda pek çok tebliğ sunmuş, Ankara Radyosu ve televizyonunda hazırladığı programların metinlerini kendisi kaleme almıştır. Makaleleri 1957-1995 yılları arasında Konya'da Çağrı, Ankara'da Töre ve Millî Kültür dergileriyle Son Baskı, Müzik-İş ve Kös gazetelerinde; İstanbul'da Otağ, Yelken, Mûsiki Mecmuası, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Sanat Olayı, Tarih ve Toplum, Mızrap, Dergâh ve Aksiyon dergileriyle Son Baskı, Son Havadis, Dünya ve Tercüman gazetelerinde; Fas'ta al-Moudjahid adlı gazetede (1968), Paris'te Etudes traditionnelles (1983), Amerika Birleşik Devletleri'nde Maryland Üniversitesi yayın organı Turkish Music Quarterly, İtalya'da Strumentie Musica (1992) adlı dergilerde neşredilmiştir. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ve Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi'nin müellif kadrosunda yer almış, Ircıca tarafından yayımlanan Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi -II-adlı eserde "Osmanlı Mûsikisi", Yeni Türkiye Yayınları tarafından yayımlanan Osmanlı adlı seride (c. X) "Osmanlı Mûsikîsinde Mevlevî Âyîni Besteciliği" adlı makaleleri yayımlanmıştır. Diğer bazı makalelerinin yanı sıra neşredilen eserleri şunlardır: Ortaokullar İçin Müzik 1-2-3 (Selçuk Yıldırım ve Besim Akkuş'la birlikte, Ankara 1989); Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler (İstanbul 1998); Biraz da Müzik (İstanbul 2001; Aksiyon dergisinde yayımlanan makalelerinden derlenen eserin ikinci baskısı Müzik, Kültür ve Dil adıyla yapılmıştır [İstanbul 2003]); Sâz ü Söz Arasında Cinuçen Tanrıkorur'un Hatıraları ([İstanbul 2003]); Türk Müzik

Kimliği (İstanbul 2004); Osmanlı Dönemi Türk Mûsikisi (İstanbul 2003, 2005). Cinuçen Tanrıkorur'un Müzik (ortaokul 1-2-3), Türk Mûsikisi El Kitabı, Mektupları, Mülâkâtları, Besteleri (beş cilt halinde tasarlanmıştır), Ud Metodu adlı eserleri baskıya hazır durumdadır.

1969'dan itibaren Konya Turizm Derneği tarafından düzenlenen Mevlevî semâı törenlerine sazıyla katılan Cinuçen Tanrıkorur gerek yurt içinde gerekse yurt dışında sazıyla ve sesiyle pek çok resital, konferans ve seminer vermiş, sazıyla sanatçılara eşlik etmiştir. Bu etkinlikler yurt içindeki birçok şehir yanında yurt dışında Fransa, Hollanda, Cezayir, Irak, Tayland, Belçika, İtalya, Almanya, İspanya, Suudi Arabistan, Fas, Hindistan ve Amerika Birleşik Devletleri'nin de içinde bulunduğu yirmi üç ülkede gerçekleşmiştir. Resitallerindeki özelliklerinden biri de mikrofon kullanmamasıdır. Tanrıkorur'un Fransız Radyosu'nda 1983'te verdiği solo konser ve röportajı 1986'da Ocora dizisinde LP ve kaset, 1994'te CD olarak; Cinuçen Tanrıkorur -I-adlı albüm 1993'te Türkiye'de; "Le Chant du Monde-Turquie-Fasıl-Concert de Musique Classique Ottomane" adlı çalışma 1995 yılında Fransa'da yayımlanmıştır. "Cinuçen Tanrıkorur'un Bestelerinde Yahya Kemal", "Cinuçen Tanrıkorur'un Bestelerinde Aziz Mahmud Hüdâyî", "Şedd-i Sabâ Faslı ve İlâhîler" adlı üç albümü İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından neşredilmiştir (1996). Sanatçıyla ilgili olarak Mehmet Eryılmaz tarafından "O Şafak Vakti'nin Cihangiri" adıyla belgesel film hazırlanmıştır (2003). Ayrıca Tanrıkorur'un 1960-1998 yıllarına ait ud ve ses icralarının yayımlanması düşünülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Mûsikisi, İstanbul 1970, s. 724-726; Nurcan Betül Arısoy, Cinuçen Tanrıkorur'un Hayatı, Sanatçı Kişiliği ve Eserleri (mezuniyet tezi, 1995), İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı Temel Bilimler Bölümü; Beşir Ayvazoğlu, Defterimde 40 Suret, İstanbul 1997, s. 132-136; Sâz ü Söz Arasında: Cinuçen Tanrıkorur'un Hatıraları (haz. İsmail Kara), İstanbul 2003; Uğur Baran, "Cinuçen Tanrıkorur ile Mûsikimiz Üzerine", İlim ve Sanat, sy. 39, İstanbul

1995, s. 65-70; Halime Güngör, “Cinuçen Tanrıkorur’un Besteciliği Üzerine”, Musikişinas, sy. 5, İstanbul 2001, s. 122-127; a.mlf. - Serkan Delice, “Beşir Ayvazoğlu ile Röportaj”, a.e., sy. 5, s. 115-121; Gönül Paçacı, “Cinuçen Tanrıkorur’un Hatıraları, Sâz ü Söz Arasında”, Toplumsal Tarih, sy. 116, İstanbul 2003, s. 104-105; “Tanrıkorur, Cinuçen”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 186.

Nuri Özcan

TANRIÖVER, Hamdullah Suphi

(1885-1966)

Hatip, şair ve yazar.

İstanbul'da doğdu. Tanzimat dönemi devlet adamlarından ve ilk Maarif nâzırı Abdurrahman Sâmi Paşa'nın torunu, Maarif Nâzırı Abdüllatif Subhi Paşa'nın oğlu, Sâmipaşazâde Sezâi'nin yeğenidir. Annesi Kafkasya'dan esir olarak İstanbul'a getirilmiş bir Çerkez kızı olan Ülfet Havvâ Hanım'dır. Tanrıöver soyadını kendisine Hamdullah karşılığı olarak Atatürk vermiştir. Çocukluk yılları büyükbabasının Çamlıca'daki köşkünde ve babasının Fatih Horhor'daki konağında geçti. İlk tahsilini Altunîzâde ve Numûne-i Terakkî idâdîlerinde tamamladı, daha sonra Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ni bitirdi (1904). Bir süre Reji İdaresi Tercüme Kalemi, Defteri Hâkānî Nezâreti Mektûbî Kalemi mülâzımlığı ile Şehremaneti Tercüme Odası'nda çalıştı

(1905-1907). Ardından Ayasofya Rüşdiyesi'nde kitâbet, ma'lûmât-ı medeniyye ve Fransızca (1908); Dârülmuallimîn'de fenn-i terbiye ve lisân-ı Osmânî (1910); Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde edebiyyât-ı Türkiyye, fenn-i terbiye ve Türk-İslâm güzel sanatları tarihi dersleri verdi (1913). Balkan Savaşı'ndan sonra elden çıkan Edirne ve Trakya topraklarının Osmanlı Devleti'nde kalması için teşkil edilen komisyonla birlikte Berlin ve Petersburg'a gitti (1913).

II. Meşrutiyet'in ardından kurulan Türk Derneği, Türk Yurdu Cemiyeti, Türk Ocağı ve Türk Bilgi Derneği gibi kuruluşların faaliyetlerine katıldı; uzun süre Türk ocaklarının başkanlığını yaptı. Mayıs 1919'da İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali sebebiyle İstanbul'da düzenlenen protesto mitinglerinde yaptığı konuşmalarla dikkati çekti. Son Osmanlı Meb'ûsan Meclisi'nde Saruhan mebusu olarak bulundu. İstanbul'un işgali ve Türk ocaklarının kapatılması üzerine Ankara'ya gidip fiilen Millî Mücadele'ye katıldı. Antalya mebusu olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi (1920); aynı yıl Maarif vekilliğine getirildi. Hâkimiyeti Milliye gazetesinde İstanbul matbuatına karşı Millî Mücadele'yi savunan yazılar yazdı. Bu

arada Matbuat ve İstihbarat umum müdürlüğü yaptı. Mehmed Âkif'in (Ersoy) yazdığı İstiklâl Marşı'nın Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde millî marş kabul edilmesi için özel bir çaba sarfetti. 1923'te ikinci meclise İstanbul mebusu olarak girdi. Ankara'da Etnografya Müzesi'ni kurdu. İstanbul'da Türk ocaklarını tekrar faaliyete geçirdi. 1931-1939 yılları arasında Bükreş'te büyükelçilik görevinde bulundu. 1943'te İçel, 1946'da İstanbul milletvekili seçildi. 1950'de Demokrat Parti listesinden bağımsız Manisa milletvekili, 1954'te yine Demokrat Parti'den İstanbul milletvekili oldu. 1957'de Hürriyet Partisi adayı olarak girdiği seçimi kaybedince politikadan ayrılıp Horhor'daki Subhi Paşa Konağı'na çekildi. 19 Haziran 1966'da vefat etti; mezarı Merkezefendi'deki aile kabristanındadır.

Edebiyata henüz Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde okuduğu yıllarda yazdığı şiirlerle başlayan Hamdullah Suphi'nin "Nâmık Kemal" adını taşıyan ilk şiiri başka bir adla, aralarında amcası Sâmipaşazâde Sezâi'nin de bulunduğu Jön Türkler'in Paris'te çıkardığı Şûrâ-yı Ümmet dergisinde yayımlanır (1902). Gençlik yıllarında daha çok Nâmık Kemal'in etkisi altında hamâsî manzumeler kaleme alır. 1909'da doğrudan doğruya sanatı gaye edinen, bir dönem başkanlığını yaptığı Fecr-i Âtî topluluğuna katılır. Bu dönemde daha çok Tevfik Fikret ile Cenab Şahabeddin'in etkisinde çoğu aşk ve tabiat konulu şiirler yazarsa da daha sonraki yıllarda arkadaşı Ahmed Hâşim ile Yahya Kemal'in (Beyatlı) edebiyat ortamına hâkim olmaları üzerine şiiri terkeder. Aynı yıllarda mizaha da ilgi duyan Hamdullah Suphi birçoğu Davul mecmuasının (1908-1909) "Vur Abalıya" sütununda olmak üzere Toplu İğne, Yutmaz, Hasad, Keçiboynuzu, İstanbulin ve Münekkid gibi takma adlarla manzume ve yazılar yayımlar. 1911'de Fecr-i Âtî topluluğu mensupları ile yeni lisan hareketini savunan Genç Kalemler dergisi yazarları dilde sadeleşme konusunda tartışmaya girince Hamdullah Suphi, Celâl Sâhir'le birlikte bu derginin yazı kadrosuna katılır. Bu tarihten itibaren millî edebiyat akımı içinde yer almış, aruzu terkedip hece vezniyle ve sade bir dil kullanarak şiirler yazmıştır.

Şûrâ-yı Ümmet, Yeni Gazete, Servet-i Fünûn, Resimli Kitap, Musavver Muhît, Türk Yurdu, Genç Kalemler, Hak, İkdam, Akşam, Rübâb, Hâkimiyeti Milliye ve Muallim gibi gazete ve mecmualarda şiir, hikâye, makale ve edebî tenkitleri yayımlanan Hamdullah Suphi'nin şöhret bulduğu asıl alan hitabettir. 1912 yılında milliyetçilik hareketinin İstanbul'daki

merkezi olan Türk Ocağı'na girmiş, ertesi yıl buraya başkan seçilmiş ve başkanlığı bu kuruluşun yerini halkevlerine bıraktığı 1932 yılına kadar sürmüştür. Türk Ocağı başkanı olarak Türkçülük ve milliyetçilik meselelerinde önemli çalışma ve konuşmalarıyla tanınmış, dağılmakta olan ocağı derleyip toparlamış ve kısa sürede 230 şubesiyle faaliyetlerinin memleket sathına yayılmasını sağlamıştır. Millî Mücadele yıllarında halkı aydınlatmak amacıyla Konya ve Antalya'da görevlendirilmiş, Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda yeni Türkiye'yi ve Cumhuriyet inkılâplarını öven konuşmalarıyla halk kitlesi üzerinde etkili olmuştur.

Hamdullah Suphi'nin "İslâm Birliğinin Geçirdiği Safhalar", "Sanat ve İstiklâlimiz", "Bugünkü Tehlikeler ve Halk Önderleri", "Milliyet Düsturları", "Sovyet Rejimi", "Arap Birliği Hakkında Tarihî Mütalaalar" başlıklı yazı ve konuşmalarında sağlam bir tarih bilgisi ve şuuruna sahip olduğu dikkati çeker. Türk milletini ayakta tutan ve bekasını sağlayan milliyetçilik anlayışını üç temel unsur üzerine kurar. Bunlar dil, din ve dilek birliğidir; ancak vatan olmadıktan sonra bunların hiçbirinin önemi yoktur. Ona göre Haçlılar'ın parçalayıp yutmaya çalıştığı son Türk yurdu Anadolu'dur; Anadolu'yu ayakta tutacak tek yol ise millî kültürdür. Hamdullah Suphi 1925'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki görüşmeler sırasında tekke ve zâviyelerin kapatılmasına dair kanuna da itiraz etmiştir.

Eserleri: Nâmık Kemal Bey Magosa'da (İstanbul 1909), La question arménienne et un point de vue turque (Berlin 1919), Dağ Yolu (hitâbeler, I-II, İstanbul 1928-1931), Günebakan (makaleler, Ankara 1929), Anadolu Millî Mücadelesi (Ankara 1946), Hamdullah Suphi Tanrıöver'den Seçmeler (haz. M. Necati Sepetçioğlu, İstanbul 1971). Eserlerinden Dağ Yolu yeni harflerle (haz. Fethi Tevetoğlu, Ankara 1987) ve Günebakan açıklayıcı notlarla (haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara 1986) tekrar yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ruşen Eşref [Ünaydın], Diyorlar ki, İstanbul 1334, s. 188-204; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1926, IV, 253-270; Yusuf Akçura, Türk Yılı: 1928, İstanbul 1928, s. 445-447; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 539-540; Hasan Âli Yücel, Edebiyat Tarihimizden, Ankara 1957, tür.yer.; Mustafa Baydar, Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları, İstanbul 1968; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri: Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Kadar, İstanbul 1969, s. 142-143; Fethi Tevetoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Ankara 1986; Şerif Aktaş, "Hamdullah Suphi Tanrıöver", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1991, XI, 281-285; Arzu Çaltık, Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Türk Milliyetçiliği Tarihindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1997), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cafer Şen, Fecr-i Âtî Edebiyatı, Ankara 2006, tür.yer.; İsmail Kara, Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm, İstanbul 2008, s. 252-253; Güler Güven, Sami Paşazâde Sezayi ve Eserleri, İstanbul 2009, tür.yer.; Türk Kültürü (Hamdullah Suphi Tanrıöver özel sayısı), IV/45 (1966); Türk Yurdu (Hamdullah Suphi Tanrıöver özel sayısı), VI/2 (1967); Fevziye Abdullah Tansel, "Hamdullah Subhi Tanrıöver'in Kullandığı Remiz ve İğreti Adlar", KAM, XV/4 (1986), s. 39-52; "Tanrıöver, Hamdullah Subhi", TDEA, VIII, 232-234.

Abdullah Uçman

TANSEL, Fevziye Abdullah

(1912-1988)

Son devir edebiyat tarihçisi, araştırmacı ve yazar.

Muş'ta doğdu. Babası Molova, Metroviçe, Niğde, Muş, Kayseri ve Elaziz kadılıklarında bulunan Abdullah Hulûsi Efendi, annesi Hacıoğlu Pazarcığı (Dobriç) müftüsü Yörükoğlu Mustafa Efendi soyundan Sârâ Hanım'dır. Anne ve babasının vefatından sonra 1921 yılında diğer kız kardeşleriyle birlikte İstanbul'a giderek Fatih'te halalarının yanındaki evlerine yerleşti. İlkmektep'ten sonra ortaokul ve liseyi İstanbul Kız Lisesi'nde bitirdi (1931). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü ile Yüksek Muallim Mektebi'nden mezun oldu (1934). Konya Kız Öğretmen Okulu ile Ankara Erkek Lisesi (1935-1936) ve Ankara Atatürk Lisesi'nde (1936-1963) Türk dili ve edebiyatı öğretmenliği yaptı; daha sonra Gazi Eğitim Enstitüsü ile (1963) Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde (1964) görev aldı. Bu arada M. Fuad Köprülü'nün yönetiminde yayımlanan aylık Ülkü dergisinin Kasım 1936 - Haziran 1941 (44. sayıdan 100. sayıya kadar) tarihleri arasında yazı işleri müdürlüğünü yürüttü. 1960-1961 öğretim yılında Columbia Üniversitesi (New York) Near and Middle East Institute'te misafir öğretim üyesi olarak modern Türk edebiyatı ve metin şerhi dersleri okuttu. 1978'de emekliye ayrıldı. Talim ve Terbiye Dairesi, Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Türk Ocağı ve Kubbealtı Akademisi gibi kurumlarda görev alan Fevziye Abdullah Tansel'e Türk kültürüne yaptığı hizmetleri dolayısıyla Türkiye Yazarlar Birliği tarafından 1984'te Üstün Hizmet ödülü verildi. 4 Ağustos 1988'de Ankara'da vefat etti; kabri Cebeci Asrî Mezarlığı'ndadır.

Hocası M. Fuad Köprülü'nün ilmî disiplini altında yetişen Fevziye Abdullah hayatı boyunca Türk dili, Türk edebiyatı ve Türk kültürünün hemen her alanında önemli araştırma ve incelemeler yapmış, kaynak niteliğinde metinler neşretmiştir. Yazı hayatına 1929'da Balıkesir'de yayımlanan Türk Dili dergisinde çıkan şiirleriyle başlamış, daha sonraki

yıllarda özellikle Türk edebiyat tarihiyle ilgili konularda inceleme ve monografileriyle çalışmalarına devam etmiştir. İslâm Ansiklopedisi ve Türk Ansiklopedisi'nde Türk edebiyatıyla ilgili maddeler yazmıştır. Nâmık Kemal, Mehmed Emin Yurdakul, Mehmed Âkif Ersoy, Ziya Gökalp ve Ömer Seyfeddin başta olmak üzere Türk edebiyatı tarihinin önde gelen isimleri üzerindeki çalışmalarıyla dikkat çekmiş, yüzlerce şair ve yazar hakkında araştırmalar yapmıştır. Fevziye Abdullah divan edebiyatı, halk ve tasavvuf edebiyatı ve özellikle Tanzimat sonrası döneme ait gerçekleştirdiği çalışmalarıyla Türkiye'de üniversite dışında da ilmî çalışmalar yapılabileceğini göstermiş, kadın araştırmacılar arasında en verimli isimlerin başında gelmiştir. Nâdir kitap ve dergilerden oluşan kütüphanesiyle yarım kalmış çeşitli makaleleri, müsveddeleri, notları, günlükleri ve kendisine gönderilen mektuplardan meydana gelen özel evrakı vasiyeti üzerine vefatından sonra İstanbul'da Türk Petrol Vakfı'na intikal etmiştir. Söz konusu evrak arasından çıkan kırk mektup Sevgili Kızım: Fuad Köprülü'den Fevziye Abdullah Tansel'e Mektuplar adıyla yayımlanmıştır (haz. Zeynep Süslü, İstanbul 2006). Yazı ve şiirlerinde Fevziye A. Erinç ve Bir Veli takma adlarını da kullanan Fevziye Abdullah'ın Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Archivum Ottomanicum, Atsız Mecmua, Azerbaycan Yurt Bilgisi, Belleten, Tarih Dergisi, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Muhit, Türk Dili, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Türk Kültürü, Türk Yurdu, Türkiyat Mecmuası, Ülkü ve Vakıflar Dergisi gibi yayınlarda çıkan araştırma ve incelemelerinin büyük bir kısmı henüz kitap haline getirilmemiştir.

Eserleri. Şiir: Duyuşlar (F. A. Erinç imzasıyla, Konya 1935). İnceleme: Mehmed Âkif-Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1945; düzeltme ve eklerle, İstanbul 1973), Hususi Mektuplarına Göre Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid (Ankara 1949), İstiklâl Harbinde Mücahit Kadınlarımız (Ankara 1988). Yayımları: Ziya Gökalp Külliyatı-I: Şiirler ve Halk Masalları (Ankara 1952), Şinasi-Makaleler (Ankara 1960), Şinasi-Şair Evlenmesi (Ankara 1960), Ziya Gökalp Külliyatı-II: Limni ve Malta Mektupları (Ankara 1965), Nâmık Kemal'in Hususi Mektupları (I-IV, Ankara 1967, 1969, 1973, 1986), Mehmet Emin Yurdakul'un Eserleri-I (Ankara 1969), Ömer Seyfettin'in Şiirleri (Ankara 1972), Günebakan (Hamdullah Suphi Tanrıöver, açıklayıcı notlarla, Ankara 1986). Antoloji: Çocuklar İçin Dinî Şiirler (Ankara 1961), Tanzimat Devri Edebiyatında Dinî Şiirler (Ankara

1962), Servet-i Fünun ve Son Devir Edebiyatında Dinî Şiirler (Ankara 1962), Türk-İslâm Edebiyatı: Türkçe Dinî Metinler (I-II, Ankara 1967, 1971). Yardımcı Ders Kitapları: İyi ve Doğru Yazma Usulleri (örneklerle beraber, Ankara 1949), İyi ve Doğru Yazma Usulleri (I-II, Ankara 1962, 1963), İyi ve Doğru Yazma Usulleri (kompozisyon, tashih ve müracaat el kitabı, İstanbul 1975).

BİBLİYOGRAFYA

AÜ İlâhiyat Fakültesi 1968-1969 Yıllığı, Ankara 1970, s. 712-713; İsmet Binark - Nejat Sefercioğlu, Fevziye Abdullah Tansel Bibliyografyası, Ankara 1975; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 1232; Yılmaz Öztuna, “Fevziye Abdullah Tansel”, Tercüman Gazetesi, İstanbul 12 Ağustos 1988; Fethi Tevetoğlu, “Fevziye Abdullah Tansel”, TDl., sy. 441 (1988), s. 117-122; Orhan F. Köprülü, “Fevziye Abdullah Tansel İçin”, a.e., s. 123-125; M. Orhan Okay, “Çalışkan Bir Karınca”, Zaman Gazetesi, İstanbul 3 Ağustos 2003; “Tansel, Fevziye Abdullah”, TDEA, VIII, 234; Hüseyin Ağca, “Tansel, Fevziye Abdullah”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 188.

Abdullah Uçman

TANTARÂNÎ

(الطنطراني)

Ebû Nasr Muînüddîn Ahmed b. Abdirrezzâk et-Tantarânî (ö. 485/1092)

eṭ-Ṭanṭarâniyye adlı kasidesiyle tanınan şair ve müderris

(bk. et-TANTARÂNİYYE).

et-TANTARÂNİYYE

(الطنطرانيّة)

Tantarânî (ö. 485/1092) tarafından Selçuklu Veziri Nizâmülmülk için yazılan methiye.

Ebû Nasr Muînüddin Ahmed b. Abdürrezzâk et-Tantarânî, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin önde gelen âlim, edip ve müderrislerinden olup Selçuklu sultanları Alparslan ile oğlu Melikşah zamanında uzun süre vezirlik yapan ve kurduğu Nizâmiye medreseleriyle eğitimin öncüsü sayılan Nizâmülmülk ile yakın alâkası bulunuyordu. Devletşah Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾsında (s. 27) Tantarânî'nin yüksek sanat ürünü, bedîî sanatlarla örülmüş çok sayıda Arapça şiirinin bulunduğunu belirtir. Tantarânî, Nizâmülmülk için yazdığı bu kasidesiyle

şöhrete kavuşmuştur. Otuz beş beyitlik methiye yazarına nisbetle el-Ḳaṣîdetü'ṭ-Ṭanṭarâniyye, cinas sanatının eşsiz icrasını ortaya koyduğundan el-Ḳaṣîdetü'l-mücennese, içinde tercî' türü cinas örnekleri yoğun şekilde geçtiği için el-Ḳaṣîdetü't-tercîʿiyye, aynı vezinde ve kafiyede öğelerin çokluğu sebebiyle el-Ḳaṣîdetü't-tarṣîʿiyye gibi isimlerle anılmıştır. Remel bahrinde kaleme alınan kasidede beyitlerin yirmi beşini nesîb (gazel), onunu methiye bölümü oluşturur. Şair uzun nesîb bölümünde Hz. Peygamber'e duyduğu sevgiyi tasvir eder. Bundan dolayı kasideye Resûl-i Ekrem'in methine dair yazılmış kasideler arasında da yer verilmiştir. Şair Resûlullah'ın aşkının doğurduğu büyük sarsıntı ile aklını yitirdiğini, eriyip yay gibi olduğunu, akan göz yaşlarının yanaklarını pınar pınar oyduğunu, aşk-ı habîbi uzun zaman kalbinde bir sır gibi sakladığını, ancak gözlerinin, akıttığı yaşlarla bu sırrını ifşa ettiğini, beline aşk kuşağını kuşandığından beri aşk ateşi içinde yandığını söyler; bu ateşle susuz kalan gönlünü Hz. Peygamber'den rîk-i pâkiyle sulamasını talep eder. Methiye bölümünde Nizâmülmülk'ün ilme ve eğitime hizmetinden ziyade kadîm şiirde temel övgü temaları olan cömertlik, yiğitlik ve kahramanlık vasıfları dile getirilir. Nizâmülmülk'e, "Ey âlemlerin nizamı, ey kâinatın övünç kaynağı" hitabıyla başlayan bölümde İslâm bayraklarının kendisi sayesinde muzaffer

olduğu ve İslâm'dan dönenlerin hüsrana uğradığı, birçok kahramanın Nizâmülmülk'ün tehdidinden korkarak mecalsiz kaldığı, bununla birlikte onun adalet ve insaf pınarı olduğu, yağmur sağanakları misali eliyle sunduğu nimet ve ihsanlarının dostlarına, isteyenlere ve bütün mahlûkata ulaşıp kâfi geldiğini ifade eder.

Nesîb kısmından üç beyit:

يا خلي البال قدبلبلبال باب

بالنوى زلزلتني والعقل في الزلزال زال

يا رشيق القد قد قدويت قدي فاستقم

في الهوى وافرغ فقلبي شاغل الأشغال غال

قد كتمت الحب في قلبي زمانا فاعتدى

در جاري أدمعي بالسر كالمصباح باح

(Ey gönlü aşk derdinden hâlî kişi! Gönlümü aşka salıp allak bullak ettin. Hicranınla deprem gibi sarstın beni, aklım da bu depremde kayıp gitti//Ey güzel boylu! Cevrü cefanla boyumu yaya çevirdin, insaflı davran. Zira aşk derdiyle dopdolu gönlüm nerdeyse helâk olacak.//Gizledim aşkımı gönlümde uzun zaman, ama gözlerimden akan inci misali yaşlar taşıp sırrımı bir çerağ gibi fâşeyledi).

Methiye bölümünden üç beyit:

يا نظام الملك يا فخر الورى يا من إذا

جاءه المستنجد المظلوم بالإنجاد جاد

أصبحت منصورة رايات دين المصطفي

منه واستردى جهادا من إلى الإلحاد حاد

دم على رغم العدا وارتح بعود العيد في

دولة غراء فيها أدوم الألطاف طاف

(Ey mülkün nizamı, ey kâinatın övünç kaynağı, ey kendisine yardım istemeye gelen mazluma yardımlarını bahşeden!//Ey sayesinde Mustafa dininin bayrakları muzaffer olan! Onun dininden sapan ve dönenleri cihad ile helâk eden!//Düşmanların burnunu sürtmeye devam et. Şahane bir devlet içinde nice bayramlarla neş'eyâb ol ki o devlet içinde ilâhî lutufların en devamlısı dönüp dolaşmada ...).

Kâtib Çelebi'nin cinas sanatı bakımından benzeri yazılmamış bir kaside olarak nitelediği eser yoğun cinas ve tercî' cinası öğeleriyle, aynı vezinde ve kafiyede kelimelerle, çifte kafiye düzeniyle fonetik armonisi ve müzikal niteliği son derece yüksek bir kaside örneği olup şairinin duygu, düşünce ve şiir sanatı açısından yüksek seviyesini kanıtlamaktadır. Lafızları aynı veya benzer, anlamları farklı öğelerin oluşturduğu ses âhengine cinas (tecnîs) denir. Tercîî cinas, nâkıs cinas türünden olup iki kelimenin bir veya iki harfte farklı olmasıdır. Kasidede bu türün örnekleri baştan sona kadar geçmektedir (bilbâl-bâl, zilzâl-zâl gibi). Ayrıca bu örneklerde görüldüğü gibi çifte ve zengin kafiye sistemi bütün methiye boyunca sürdürülmektedir. Kasidede geleneksel sistemden farklı olarak tek kafiye ve revî yerine farklı revîlere yer verilmiştir.

Kaside üzerinde çoğunun müellifi bilinmeyen çok sayıda şerh ve tercüme çalışması yapılmıştır. Ebü'l-Leyl Abdürabbih Muhammed İbnü'l-Hâc el-Arabî el-Unnâbî'nin el-Ferâʾidü'l-cümâniyye fî şerḥi'l-Ḳaṣîdeti't-Ṭanṭarâniyye adlı şerhi basılmıştır (Kahire 1901). Ebü'l-Alâ Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Bihiştî el-İsferâyînî, Muhammed Hâcî Nebî el-Humeydî el-Kevsec, Ni'metullah b. Rûhullah el-Hüseynî el-Kerbelâî, Mustafa İsâmüddin Üsküdârî, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî, Muhammed b. Murâd el-Bosnevî, Mustafa b. Ebû Bekir es-Sivâsî gibi şârihlere ait şerhlerle anonim ve müellifi meçhul şerhlerin kütüphanelerde çok sayıda nüshası bulunmaktadır. İbnü'l-Hâcib'e ait olduğu kaydedilen şerhin Burdur İl Halk Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde bulunduğu (nr. 1612/5) belirtilirse de bu bir zühul eseri olmalıdır. Şairin kendisi tarafından yapılan şerhin de zamanımıza intikal edip etmediği bilinmemektedir. Osmanlı

Türkçesi'nde kasidenin manzum veya mensur birçok tercümesi mevcut olup çoğunun mütercimi bilinmemektedir. Kemalpaşazâde ile İbrâhim b. Mehmed el-Yalvâcî tercümeleri en yaygın olanlarıdır. Kemalpaşazâde'nin tercümesini M. A. Yektâ Saraç neşretmiştir (bk. bibl.). Aslıyla aynı bahirde yapılmış tercümenin ilk iki beyti (kıtası) şöyledir: "Ey meh-i nâ-mihriban âvâre kıldın gönlümü/Hicr ile bî-sabr edip bîçâre kıldın gönlümü//Firkatin sahrâlarında dem-be-dem Mecnun gibi/Aklımı zâil kılıp gam-hâre kıldın gönlümü; Ey boyu ok gibi mevzun kaddimi yâ eyledin/Kirpiğin hicriyle beni bî-ser ü pâ eyledin//Sen nigârâ hâtırın hoş tut ki aşkında beni/Cümle-i eşgālden gönlü tesellâ eyledin." İbrâhim b. Mehmed el-Yalvâcî'nin tercümesi, hem aslıyla aynı vezin ve kafiyede hem de aynı cinas sanatı icrası ve çifte kafiye düzeninde yapılmış tercüme olarak çok rağbet görmüş ve defalarca basılmıştır (Yalvâcî, el-Mecmûʿatü'l-kübrâ, s. 32-36, İstanbul 1265/1849, 1274, 1859, 1279, 1284, 1303, 1315, 1320, 1920 ...). Örnek: "Ey ki aşktan bâli hâlî, âşık ettin bâl-i âl/Firkatinle zâil ettin aklımı ey kāli bâl//Ey ki ahsen boylu server, yay gibi kıldın beni/Aşkınile koy beni zîrâ ki aşkın bâle bâl."

Kasidenin müellifi bilinmeyen Farsça tercümesinin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Veliyyüddin Efendi, nr. 3209, vr. 286a-288b). Silvestre de Sacy kasideyi, Kitâbü'l-Enîsi'l-müfîd li'ṭ-ṭâlibi'l-müstefîd ve Câmiʿi'ş-şüẕûr min manẓûm ve mens̱ûr (Chrestomathie arabe ou exraits de divers écrivains arabes tant en prose qu'en vers avec une traduction française et des notes) adını verdiği Arap edebiyatından seçmeler arasında Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Paris 1806, 1826-1827). el-Ḳaṣîdetü'ṭ-Ṭanṭarâniyye müstakil olarak veya tercüme ve şerhleriyle birlikte, ayrıca kasideler mecmuası içerisinde defalarca basılmıştır (İstanbul 1265, 1276, 1280).

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Tezkire, s. 27; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1340-1341; İbrâhim el-Yalvâcî, el-Mecmûʿatü'l-kübrâ, İstanbul 1320, s. 32-36; Serkîs, Muʿcem, II, 1245; Brockelmann, GAL, I, 292; Suppl., I, 446; Ziriklî, el-Aʿlâm, I,

145; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 27; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 80; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 273; M. A. Yekta Saraç, Şeyhülislâm Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri, İstanbul 1995, s. 111-119.

İsmail Durmuş

TANTÂVÎ, Muhammed Ayyâd

(محمّد عيّاد الطنطاوي)

Muhammed Ayyâd b. Sa‘d b. Süleymân b. Ayyâd el-Merhûmî et-Tantâvî eş-Şâfiî (ö. 1277/1861)

Mısırlı eğitimci, âlim ve seyyah.

1225 (1810) yılında Tanta yakınındaki Nicrîd köyünde doğdu. İlk eğitimini Tanta'da aldı. Hıfzını tamamladıktan sonra Muhammed el-Kûmî, Mustafa el-Kanâvî ve Muhammed Ebü'n-Necâ'dan Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve usulü, hadis, mantık dersleri aldı. Ardından Kahire'ye gidip Ezher'e girdi. Ezher'de başta Bâcûrî olmak üzere Hasan el-Attâr ve İbrâhim es-Sekkā gibi hocalardan faydalandı. 1243'te (1827) babası Tanta'da vefat edince üniversite öğrenimine iki yıl ara vererek çalışmak zorunda kaldı, Tanta ve Sâfiye'de öğretmenlik, Ezher'de vekil öğretmenlik yaptı. Tanta'da Mustafa el-Kınâvî'den Kütüb-i Sitte'yi okuyup tedrîs icâzeti aldı. Daha sonra Ezher'de ve Kahire'deki İngiliz mektebinde öğretim üyesi olarak görevlendirildi. Kendisinden gerek Arap gerekse Batılı birçok kişi ders aldı. Bunlar arasında Edward William Lane, Fransızca öğretmeni Flugence Fresnel, Fransız tabibi A. Perron, Alman tarihçisi Gustav Weil, Mehmed Ali Paşa'nın saray tabibi Alman Pruner, Rus siyasetçisi Nikola Mûhîn, Alman Rudolf Fraehn, Muhammed Kıtta el-Adevî, Yûsuf el-Esîr, Abdülhâdî el-Ebyârî ve Abdüsselîm et-Tirmânînî anılabilir. 1256 (1840) yılında öğrencisi Rudolf Fraehn vasıtasıyla, Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Doğu Dilleri Enstitüsü'nde Arap dili ve edebiyatı öğretmeni olarak çalışmak üzere Rusya'nın Saint Petersburg şehrine davet edildi. 1843'te Baltık ülkeleriyle Finlandiya'ya seyahat etti. 1847'de Saint Petersburg Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nde "ekstraordinariyüs" profesör oldu. Bir süre Leningrad, Petrograd üniversitelerinde ders verdi. Burada en ünlü öğrencisi Finli şarkiyatçı Georg August Wallin idi. Tantâvî 1855 yılında ayaklarına felç inmesi sebebiyle öğretim görevini kısmen aksattı, 1859'da görevini tamamen bıraktı ve emekliye ayrıldığı 1277 (1861) yılında vefat etti. Volkova köyünde Tatar Kabristanlığı'na defnedildi. Mısırlı eşi Ümmü

Hasan Ulviyye’den 1850’de doğan oğlu Ahmed Rusya’ya yerleşmiş ve orada ölmüştür.

Eserleri. Tantâvî telif, tercüme, şerh, hâşiye/ta‘lik, manzum risâle ve ders kitabı olarak birçok eser kaleme almış, bunların çok azı basılmıştır. Eserleriyle ilgili bilgi, belge ve yazmalar Saint Petersburg, Leningrad ve Kazan üniversitelerinin kütüphaneleriyle Mısır’daki yakın ilgi ve himaye gördüğü Sekkā ailesi nezdinde bulunmaktadır: Akaid: Ġunyetü’l-mürîd fî ʿilmi’t-tevḥîd, Ḥâşiye ʿalâ Risâleti’l-Bâ-cûrî fi’l-ʿaḳāʾid, Ḥâşiye ʿale’t-Tuḥfeti’s-seniyye ve’l-ʿaḳāʾidi’s-Sünniyye, Şerḥu Manẓûmeti’ş-Şeyḫ es-Selmûnî fi’l-ʿaḳāʾid, el-Ḫatm ʿalâ metni’l-Cevhere li’l-Leḳānî (Cevheretü’t-tevḥid, manzum). Dil ve Edebiyat: Aḥsenü’n-nüḫab fî maʿrifeti lisâni’l-ʿArab (Kosegarten’in Fransızca’ya çevirisi: Traité de la langue ʿarabe vulgaire, Leipzig 1848; eser Batı Avrupa bilim çevrelerinde Tantâvî’ye büyük şöhret kazandırmıştır); Ḳavâʿidü’ṣ-ṣarf; Ḳavâʿidü’l-luġati’l-ʿArabiyyeti’l-ʿâmmiyye; Naẓmü Taṣrîfi’z-Zencânî (Leningrad Üniversitesi Ktp., nr. 833, s. 13-19); Ḥâşiyetü’z-Zencânî; el-Ḫatm ʿalâ Şerḥi’l-Ḳatr li’bn Hişâm (Leningrad Üniversitesi Ktp., nr. 83); Taḳyîdât ʿale’l-Ezheriyye (li-Ḫâlid el-Ezherî, Leningrad Üniversitesi Ktp., nr. 847); Risâle fî ʿilmi’l-belâġa; Naẓmü’s-Semerḳandiyye (fi’l-istiʿâre); Şerḥu’s-Semerḳandiyye; Taʿlî-ḳu Ḥâşiyeti’l-Bâcûrî ʿale’s-Semerḳandiyye; Taʿlîḳu Ḥâşiyeti’l-Emîr ʿale’l-Mollâvî ʿale’s-Semerḳandiyye fi’l-beyân; Leẕîẕü’ṭ-ṭarab fî naẓmi buḥûri’l-ʿArab; Ḥâşiyetü’l-Kâfî fî ʿilmeyi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (Ahmed el-Kınâî’nin eserine hâşiye); Taʿlîḳu’l-Kâfî fî ʿilmeyi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî. Tarih, Biyografi, Seyahatnâme: Tuḥfetü’l-eẕkiyâʾ bi-aḫbâri bilâdi Rûsiyâ. 1840’ta Kahire, İskenderiye, Girit, İzmir, İstanbul, Odesa güzergâhında deniz yoluyla, oradan kara yoluyla Saint Petersburg’a yaptığı seyahatle 1850 yılına kadar Leningrad ve Petrograd gibi Güney Rusya şehir ve beldeleri, ayrıca Baltık ülkeleri, Finlandiya, Kafkasya ve Tataristan’a yaptığı gezi ve gözlemlerini kayda geçirdiği seyahatnâme olup Riḥletü’ş-Şeyḫ eṭ-Ṭanṭâvî ile’l-bilâdi’r-Rûsiyye adıyla yayımlanmıştır ([Amman 1412/1992]); Târîḫu ḥayâtihî (1840 yılına kadarki hayatını kapsar, nşr. ve Almanca trc. J. G. L. Kosegarten, “Autobiographie des Scheich Et Tantâwi zu Petersburg”, WZKM, VII [1850], s. 43-63, 197-200); Tercemetü Târîḫi Rûsiyâ li-Ûstralof; Ḥâlü’l-aʿyâd ve’l-mevâsim fî Mıṣra; Müsevvedât li-târîḫi’l-ʿArab. Ders Kitapları ve Notları: Ḳavâʿidü’l-luġati’l-ʿArabiyye bi’l-luġati’r-Rûsiyye; et-Taḥiyyâtü’l-muʿtâde fî kelâmi’l-ʿâmme; Mecmûʿatü’l-

emsâli’l-ʿArabiyye; Ḳāmûsü’t-Tâtâriyyi’l-ʿArabî; Mülâḥaẓât fî târîḫi’l-ḫilâfe ve’ş-şarḳı’l-İslâmî; Tercemetü’l-bâbi’l-evvel min Gülistâni’s-Saʿdî; Ḳāmûsü’l-ʿArabî-el-Ferensî fi’l-lehceti’l-Mıṣriyye; el-İʿlâm fîmâ yeteʿallaḳ bi’l-aʿlâm (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 4865; Nicolas Perron’un “Notes sur les particularités des nomes propres” adıyla yaptığı Fransızca çevirisi, Ebû Bekir b. Bedr’in Le Nâcérî la perfection des deux arts ou traité complet d’hippologie et d’hippiatrie arabes adlı eseri içinde yayımlanmıştır, Paris 1852-1860, s. 380-425); ʿAn aṣlı esmâʾi’n-nâs ve’l-ḫayli’l-eṣâʾil. Diğer Eserleri: Müntehe’l-ereb fi’l-cebr ve’l-irs̱ (mîrâs̱) ve’l-ḥisâb/Manẓûme fî ʿulûmi’l-irs̱ ve’l-ḥisâb ve’l-cebr (Leningrad Üniversitesi Ktp., nr. 820); Müştehe’l-elbâb ʿalâ Müntehe’l-ereb (Leningrad Üniversitesi Ktp., nr. 820); Taʿlîḳ ʿalâ Ḥâşiyeti’l-ʿAṭṭâr ʿâlâ Maḳūlâti’s-Sücâʿî fi’l-felsefe; el-Ḥikâyâtü’l-ʿâmmiyyetü’l-Mıṣriyye (Leningrad Üniversitesi Ktp., nr. 745); Mecmûʿatü eşʿâr (Leningrad Üniversitesi Ktp., nr. 1235; Tantâvî’nin methiye ve mersiyeleriyle bazı kıtalarını içerir; eserde ayrıca Osmanlı Sultanı Abdülmecid, I. Nicola ve hocası Bâcûrî için yazdığı methiyelerle Rusya tasvirine dair kıtalar, halk şiiri türü mavallara benzer parçalar yer alır).

Tantâvî’nin yakın dostları ile bazı öğrencilerine Arapça, Rusça ve Fransızca yazdığı mektupları da bulunmaktadır. Bunlar arasında Rus ilim akademisi üyesi Prof. I. F. Gottwaldt (Tantâvî’nin on Fransızca mektubu, Gottwaldt’ın yirmi mektubu, Kazan Üniversitesi Ktp., nr. 839), Flugence Fresnel, Finli Wallin, Rifâa et-Tahtâvî, Muhammed el-Üşmûnî, Muhammed Kıtta el-Adevî, Abdurrahman es-Sıfâtî, Sürûr ed-Demenhûrî, Abdülhâdî el-Ebyârî, İbrâhim b. Abdülgaffâr ed-Desûkī, Nakîbüleşraf Muhammed Halîl, Yûsuf es-Saydâvî ve Abdüsselâm et-Tirmânînî sayılabilir. Tantâvî ayrıca Arapça ve Fransızca makaleler yazmıştır: “Mülâḥaẓât ʿalâ tercemeti baʿżı’l-eşʿâri’l-ʿArabiyye/Observations sur la traduction de quelques vers arabes” (Bulletin historique-philologique, St. Petersbourg 1851, IX, 133-144, 145-150; Mélanges asiatiques, St. Petersbourg 1852, I, 474-495); “Mülâḥaẓât ʿani’l-beyâni’l-ʿArabî ʿinde’ş-şuʿûbi’l-İslâmiyye/Observations sur la rhétorique des nations musulmanes” (Bulletin historique-philologique, 1885, XII, 241-256); “Mülâḥaẓât ʿalâ muḫtârât min Riḥleti İbn Cübeyr/Observations sur l’extrait de voyage á Ebn Djobeir” (trc. Michele Amari). I. Kračowskij, Tantâvî için bir

monografi kaleme almış, Külsûm Avde eseri Arapça'ya çevirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Ayyâd et-Tantâvî, Tuḥfetü'l-ez̠kiyâˀ bi-aḫbâri bilâdi Rûsiyâ (nşr. M. Îsâ Sâlihiyye), Amman 1412/1992, neşredenin girişi, s. 7-44; I. Kratschkovsky, Seih Tantawi Professor St. Petersburgskavo Universiteta (1810-1961), Leningrad 1929; a.e.: Ḥayâtü'ş-şeyḫ Muḥammed ˁAyyâd eṭ-Ṭanṭâvî (trc. Külsûm Avde), Kahire 1384/1964; a.mlf., Among Arabic Manuscripts, Leiden 1953, s. 115-123; a.mlf., "Ârâˀ ve efkâr", MMİADm., IV/12 (1924), s. 562-564; a.mlf., "al-Ṭanṭawī, Muḥammad ˁAiyad", EI, IV, 655; J. G. Kosegarten, "Scheikh Tantawī", ZDMG, IV (1850), s. 240-243; a.mlf., "Autobiographie des Scheich Ettantawî zu Petersburg", WZKM, VII/1 (1850), s. 43-63, 197-200; Ahmed Teymûr, "eş-Şeyḫ Muḥammed ˁAyyâd eṭ-Ṭanṭâvî", ez-Zehrâ, I/7, Kahire 1347, s. 417-428 (aynı makale için bk. MMİADm., IV/9 [1924], s. 387-391); Cemâleddin eş-Şeyyâl, "ed-Doktor Perron ve'ş-Şeyḫ Muḥammed ˁAyyâd eṭ-Ṭanṭâvî ve Muḥammed ˁÖmer et-Tûnisî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, II, Kahire 1944, s. 179-221; Hüseyin Ali Mahfûz, "Muḥammed ˁAyyâd eṭ-Ṭanṭâvî", Câmiˁatü Baġdâd Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VII, Bağdad 1962, s. 75-99; K. Öhrnberg, "eṭ-Ṭanṭāvī", EI² (İng.), X, 190.

İsmail Durmuş - Phılıp Charles Sadgrove

TANTÂVÎ CEVHERÎ

(طنطاوي جوهري)

Tantâvî b. Cevherî el-Mısrî (1862-1940)

İlmî tefsir hareketinin önemli temsilcilerinden Mısırlı âlim.

1278'de (1862) Nil deltasında Zekāzîk'in güneydoğusundaki Kefr Avadullah Hicâzî köyünde doğdu. Bazı kaynaklarda yer alan 1287 (1870) tarihinin (Jomier, V [1958], s. 118) doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Babası çiftçilik yapan Şeyh Cevherî'dir; anne tarafından dedesi doğduğu köye adını veren itibarlı bir kimse idi. İlk eğitimini köyünde aldı ve Kur'an'ı ezberledi. Ardından ailesi onu Ezher'e gönderdi. Beş yıllık (1877-1882) bir öğrenimden sonra rahatsızlığı yüzünden köyüne döndü ve üç yıl çiftçilikle uğraştı. Bu dönem, Cevherî'nin hayatını ve çalışmalarını derinden etkileyecek tabiat araştırmalarına yönelmesinde etkili oldu. Ezher'de dört yıl daha öğrenimine devam etti ve tabiat bilimlerine olan merakının tesiriyle 1889'da Dârülulûm'a kayıt yaptırdı, 1893'te burayı bitirdi. Hocaları arasında Ali el-Bûlâkī, Hasan et-Tavîl ve Ahmed Hamdi sayılabilir. Bazı kaynaklarda Muhammed Abduh'un öğrencileri arasında yer aldığı kaydedilirse de bunun doğru olmadığı ve bir eserinin Abduh tarafından görülmesinden sonra onunla tanıştığı anlaşılmaktadır (Jong, XXXIV [1977], s. 158; Abdülazîz Câdû, s. 18).

Tantâvî, bazı ilkokullarda öğretmenlik görevinde bulunduktan sonra 1900-1910 yılları arasında Kahire'de el-Medresetü'l-Hidîviyye'de hocalık yaptı. İngilizce öğrendiği bu dönemde bu dilden çeviriler yaptı. 1911'de Dârülulûm'da tefsir ve hadis, ayrıca el-Câmiatü'l-Mısriyye'de (bugünkü Kahire Üniversitesi) İslâm felsefesi hocalığına tayin edildi. el-Hizbü'l-vatanî'ye yakınlığı olan ve bu partinin yayın organı el-Livâ'da yazıları yayımlanan Tantâvî, İngiliz işgali aleyhtarı tutumu yüzünden el-Câmiatü'l-Mısriyye'den ve Dârülulûm'dan uzaklaştırıldı. I. Dünya Savaşı'nın başlamasından sonra İskenderiye'deki el-Medresetü'l-Abbâsiyye'de hoca oldu. 1917 Ekiminde Kahire'de daha önce görev yaptığı lisede ders vermek

üzere davet edildi. 1919'daki işgal aleyhtarı gösteriler sırasında polis tarafından evi arandı. 1922'de emekliye ayrılmasının ardından bütün vaktini eser yazmaya ve sosyal çalışmalara ayırdı. Öğrencileri arasında Muhammed Lutfî Cum‘a ve Zakir Kadiri (Ugan) gibi isimler anılabilir. Siyasî ve içtimaî konularla yakından ilgilenen Tantâvî, İhvân-ı Müslimîn hareketine katıldı. İlk sayısı 22 Haziran 1933'te çıkan Cerîdetü'l-İḫvâni'l-müslimîn'in yazı işleri müdürlüğünü üstlendi ve bazı üniversite öğrencilerinin İhvân-ı Müslimîn'e girmesini sağladı (Hasan el-Bennâ, s. 149, 168-169). İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen öğrencilere yardımcı oldu. Cemâatü'l-uhuvveti'l-İslâmiyye, Cem‘iyyetü'ş-şübbâni'l-müslimîn, Cem‘iyyetü'l-bir ve'l-ihsân ve Cem‘iyyetü'l-müsâvâti'l-İslâmiyye gibi kurumların içinde yer alarak sosyal çalışmalarıyla öne çıktı. Ayrıca rûhiyat ve spiritizma konularına merakıyla tanındı ve Cem‘iyyetü'l-ehrâmi'r-rûhiyye gibi bazı derneklerin çalışmalarında yer aldı. Tantâvî'nin dikkat çekici yönlerinden biri de dünya barışına katkı amacıyla bazı çalışmalarda bulunmasıdır. Bu alanda çeşitli eserler kaleme aldı. Mısır tarafından 1939'da Nobel barış ödülüne aday gösterildiyse de kısa bir süre sonra vefat ettiğinden bu teşebbüs sonuçsuz kaldı. 12 Ocak 1940'ta Kahire'de öldü.

Yaşadığı dönemde İslâm dünyasında en çok tanınan Mısırlılar'dan biri olan Tantâvî'ye özellikle Hindistan, Çin, Türkistan ve İran'da büyük teveccüh gösterilmiş, kitapları tercüme edilmiş, bazı yerlerde okullara onun adı verilmiştir. Görüşleri şarkiyat dünyasında da ilgi çekmiş, D. Santillana, M. Hartmann, Carra de Vaux gibi bazı şarkiyatçılar tarafından hakkında araştırmalar yapılmıştır. Rus şarkiyatçısı Gülnar Hanım da (Olga de Lebedev) kendisiyle tasavvuf ve vahdet-i vücûd üzerine müzakerelerde bulunmuştur (Abdülazîz Câdû, s. 52-54). İslâm dünyasının geri kalmışlıktan kurtulması için ıslahın gerekliliğine inanan bir âlim olarak eğitim reformu konusuyla ilgilenmiş ve modern bilimleri öğreten eğitim kurumlarının açılmasını teşvik etmiştir. Müslümanların geri kalmasında aklî ilimleri ihmal etmelerinin rolü bulunduğunu düşündüğünden bu ilimlerin önemine dikkat çekmiştir (Behcetü'l-ʿulûm, s. 11-13). Tantâvî'de dinî ilimlerle modern tabii bilimlerin uzlaştırılması temel bir yaklaşım halinde dikkat çekmektedir. Kur'an'da fıkıhla ilgili 150 civarında âyet bulunmasına karşılık ilimlere dair 750 kadar âyet geçtiğini söyleyen Tantâvî (el-Cevâhir, I, 2), geçmiş dönemlerde İslâm âlimlerinin Kur'an'daki ahkâm âyetlerini tefsir etmek için birçok çalışma yaparken Allah'ın kudretine işaret eden,

müslümanları araştırmaya ve tefekküre davet eden kevnî âyetleri ele almadıklarını söyleyerek hem onları hem de İslâm filozoflarının Kur'an'ı ihmal edip tabiatı incelemelerini eleştirmiş (et-Tâcü'l-muraṣṣaʿ, s. 10-13), tabiat araştırmalarının bir fıtrat dini olan İslâm'ın gereği olduğunu ısrarla savunmuştur. XIX. yüzyıldan itibaren Batılılar'ın İslâm'ın akıl, bilim ve medeniyetle bağdaşmadığı yolundaki iddialarını etkisiz hale getirmeye çalışmış, Kur'an'ın bütün ilimleri öğrenmeyi teşvik ettiğini ispatlamaya gayret etmiş ve bu yolla Kur'an'ın ilmî i'câzını temellendirmeyi hedeflemiştir. Bu çabaları sebebiyle Tantâvî modern anlamda ilmî tefsirin en önemli temsilcisi kabul edilmiş olup çalışmaları kısmen tepkisel ve savunmacı bir özellik taşır. Bunun yanında Tantâvî belli bir sistemden ve metottan yoksun olması, bazı Kur'an âyetlerini çeşitli zorlamalarla bilimsel bir yoruma tâbi tutmak istemesi ve gereksiz birçok unsuru tefsire dahil etmesi yüzünden eleştirilmiştir.

Eserleri. 1. el-Cevâhir* fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-kerîm. Sonuncusu ek olmak üzere yirmi altı cilt halinde neşredilmiş (Kahire 1341-1354/1923-1935, 1350/1932), 1000'den fazla görsel malzeme ihtiva eden eser Muhammed Abdüsselâm Şâhîn tarafından da yayımlanmıştır (I-XIII, Beyrut 2004). 2. en-Niẓâm ve'l-İslâm (Kahire 1321, 1348). el-Müʾeyyed'de yayımlanmış makalelerinden derlenmiş olup Tatarca'ya (Ufa 1909) ve Urduca'ya (Abdülazîz Câdû, s. 27) çevrilmiştir. 3. Niẓâmü'l-ʿâlem ve'l-ümem

evi'l-hikmetü'l-İslâmiyyetü'l-ʿulyâ (I-II, Kahire 1323-1324, 1350/1931). Urduca'ya tercüme edilmiştir (Abdülazîz Câdû, s. 22). 4. et-Tâcü'l-muraṣṣaʿ bi-cevâhiri'l-Ḳurʾân ve'l-ʿulûm (Kahire 1324/1906, 1933). el-Cevâhir'in mukaddimesi sayılan eseri Zakir Kadiri Tatarca'ya (Orenburg 1907), Muhammed Halîm Ensârî Urduca'ya (Lahor 1908), Abidin Sönmez Türkçe'ye (Tefekkür Hazinesi Kur'ân-ı Kerim ve İlim Cevherleri, İstanbul 1974) çevirmiş, ayrıca Çince'ye (a.g.e., s. 25) tercüme edilmiştir. 5. Nehḍatü'l-ümme ve ḥayâtühâ. Sosyal ve kültürel ıslaha dair el-Livâ'da çıkan makalelerinden derlenmiştir (Kahire 1908, 1353/1934). 6. Kitâbü Eyne'l-insân. Genel barışa dair olup 1911'de Londra'da gerçekleştirilen Uluslararası Halklar Kongresi'ne sunulan bildiridir (Kahire 1911). 7. Kitâbü'l-Ervâḥ (Kahire 1918, 1920). 8. Aḥlâm fi's-siyâse ve keyfe yeteḥaḳḳaḳu's-selâmü'l-ʿâm. İngilizce yazılmakla birlikte basılamadığından müellif tarafından Arapça'ya çevrilen eser genel barışa, siyasetle kâinattaki

nizam arasındaki ilişkiye dair müellifin rüyalarından meydana gelmiştir (Kahire 1354/1935, 1998). 9. Behcetü'l-ʿulûm fi'l-felsefeti'l-ʿArabiyye ve müvâzenetühâ bi'l-ʿulûmi'l-ʿaṣriyye (Kahire 1354/1936, 1998). 10. Berâʿetü'l-ʿAbbâse uḫti'r-Reşîd. Tantâvî ile irtibata geçen Hârûnürreşîd'in ruhunun kendisinden, kız kardeşiyle ilgili olarak Corcî Zeydân'ın el-ʿAbbâse adlı romanında geçen bir hatayı düzeltmesini istemesine dairdir (Kahire 1355/1936, 1998). Tantâvî'nin yayımlanmış şiirleri de mevcuttur (eserlerinin listesi için ayrıca bk. Jong, XXXIV [1977], s. 153-161). Enver Yûsuf Murâd Ṭanṭâvî Cevherî ve menhecühû fi't-tefsîr (1988, Ürdün Üniversitesi) ve Osman Aslan Tantâvî Cevherî Örneğinde Bilimsel Tefsir (2006, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı birer yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Ali el-Canbulatî'nin Fî ẕikrâ Ṭanṭâvî Cevherî (Kahire 1962), Abdülazîz Câdû'nun (bk. bibl.) ve Heyyâ Sâmir Miftâh el-Bâdî'nin Ṭanṭâvî Cevherî ve menhecühû fi't-tefsîr (baskı yeri yok, 1987) adlı çalışmaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tantâvî Cevherî, et-Tâcü'l-muraṣṣaʿ bi-cevâhiri'l-Ḳurʾân ve'l-ʿulûm, Kahire 1324/1906, s. 10-13; a.mlf., el-Cevâhir, Kahire 1350 → [baskı yeri ve tarihi yok], (Dârü'l-fikr), I, 2, 3; a.mlf., Behcetü'l-ʿulûm fi'l-felsefeti'l-ʿArabiyye ve müvâzenetühâ bi'l-ʿulûmi'l-ʿaṣriyye, Kahire 1354/1936, s. 11-13; Brockelmann, GAL Suppl., III, 326-329; Hasan el-Bennâ, Müẕekkirâtü'd-daʿve ve'd-dâʿiye, Kahire 1939, s. 149, 168-169, 195; Abdülazîz Câdû, eş-Şeyḫ Ṭanṭâvî Cevherî: Dirâse ve nuṣûṣ, Kahire 1980, tür.yer.; Celal Kırca, Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler, İstanbul 1981, s. 231-238; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, II, 481-496; Mûsâ Rızâ Bâştenî v.dğr., Fihristi Kitâbhâ-yi Fârsî Şôde-i Çâpî ez Âġāz tâ Sâl-i 1370, Meşhed 1380 hş., II, 1051; F. de Jong, "Transmission of Islamic Learning between Egypt and the Volga-Ural Region in the Early Twentieth Century: The Case of Tantāwī Jawharī and Dhākir al-Qādirī", Islamic Civilisation in the Volga-Ural Region (ed. Ali Çaksu - Radik Mukhammetshin), Istanbul 2004, s. 77-84; a.mlf., "The Works of Tantawi Jawhari (1862-1940). Some Bibliographical and

Biographical Notes”, Bibliotheca Orientalis, XXXIV, Leiden 1977, s. 153-161; a.mlf., “Djawharī, Ṭanṭāwī”, EI^2 Suppl. (Fr.), s. 262-263; J. Jomier, “Le cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran”, MIDEO, V (1958), s. 115-174; Ahmed Abdülhalîm Atıyye, “Cevherî, eş-Şeyḫ Ṭanṭâvî”, Mv.AU, Beyrut 1426/2005, V, 574-578.

Mehmet Suat Mertoğlu

TANYU, Hikmet

(1918-1992)

Cumhuriyet döneminin ilk Türk dinler tarihçisi.

9 Ocak 1918'de Ankara'da doğdu. 1948'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1955'te Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dinler Tarihi Kürsüsü'ne Annemarie Schimmel'in asistanı olarak girdi. 1959'da Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri başlıklı teziyle Türkiye'nin ilk dinler tarihi doktoru oldu. 1960'ta Almanya'da alanıyla ilgili araştırmalar yaptı. 1962-1963 yıllarında Kudüs'te İbrânîce kursuna devam etti. 1966'da Türkler'de Taşla İlgili İnançlar başlıklı çalışmasıyla doçentliğe yükseldi. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Kürsüsü başkanlığına getirildi ve 1985'te emekli oluncaya kadar bu görevi yürüttü. 1971-1972 yıllarında Almanya, İngiltere ve Fransa'da araştırmalarda bulundu. 1973'te Yehova Şahitleri başlıklı monografisiyle profesör oldu. 1977-1980 yıllarında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi dekanlığı yaptı. 1979'da dönemin Sovyet müftüsü Ziyaeddin Babahonof'un daveti üzerine Özbekistan, Azerbaycan ve Rusya'yı kapsayan bir geziye çıktı. Bu gezi sırasında Türk dünyasının dinî, tarihî ve kültürel hayatını yakından inceleme imkânı buldu. 11 Şubat 1992'de İstanbul'da öldü ve emeklilik döneminde ikamet ettiği Heybeliada'da defnedildi. Etrafında güçlü bir öğrenci halkası oluşturan (Abdurrahman Küçük, Mehmet Aydın, Harun Güngör, Şaban Kuzgun vb.) Hikmet Tanyu onların Türkiye'nin ilk dinler tarihçisi olarak yetişmelerine rehberlik etmiştir. Tanyu ekolünü meydana getiren bu ilk nesil sonraki yıllarda Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinde görev yapmıştır.

Tanyu kendi metodolojik yaklaşımını "dinî etnoloji" diye tanımlamıştır (Dinler Tarihi Araştırmaları, s. 124). Bu yaklaşım, etnolojiden ve olayların dinî-kültürel bağlamlarını göz ardı eden katı tarihsellikten farklıdır. Buna göre toplumun mensup olduğu din başta olmak üzere tek tanrıcılığı esas alan dinî kalıntıların, toplumda geçerlilik görmüş dinî âdet, davranış ve

inançların etnografik filoloji, mukayeseli mitoloji ve tarihî mukayeseli yaklaşımla tasnif, tesbit ve tahlilini yapmak gerekir. Zira bir millete ait tanrılarla ilgili efsaneler, âyinlerde okunan dua ve ilâhiler, kahramanlık destanları, millî halk felsefelerini yansıtan atasözleri ve hurafelere yönelik araştırmalar, sadece o milletin değil bütün insanlığın düşünce tarihini ve gelişim evrelerini öğrenmek için önemli malzeme sunar. Tanyu'nun bu yaklaşımı kültür tarih metodu veya etnografik fenomenolojik yöntem diye de adlandırılmıştır. Hikmet Tanyu bu şekilde İslâm öncesi Türk inançlarının diriltilip yeniden yaşatılmasını amaçlamamıştır. Ona göre din etnolojik bir olgu olduğundan bir dine nüfuz edebilmek için öncelikle gerçek inançla bâtıl inançların birbirinden ayrıştırılması gereklidir. Tarihî din araştırmalarını yalın Türkoloji araştırmaları biçiminde görmeyen Tanyu, genel anlamda İslâm dinini ve Türk milletinin kültürel problemlerinin çözümüne katkı sağlayacak hususları dinler tarihinin temel araçlarıyla ve etnolojik bir bakışla incelemeye değer bulmuştur.

Tanyu'nun dinler tarihi sahasına dikkat çeken görüşlerinden biri de eski Türk inancının Şamanizm olmadığını savunmasıdır. Türklerin Dinî Tarihçesi adlı eserinde eski Türk dinine "tenri (tengri) dini" yahut "yüce ve ulu tanrı" anlamında "göktanrı inancı" denilebileceğini, Şamanizm veya Toyunizm diye tanımlanamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre günümüzdeki Altay ve Yâkut halklarına ait inançları bütün eski Türk kavimlerinin dini olarak görmek yanlıştır. Türk dinini ele alırken bütün Türk kavimlerinin özgün tarihlerini göz önünde bulundurmak gerekir. Eski Türkler'de kutsal dağ/orman/kaynak/taş/ateş/demirle ilgili inançlar esasen bu tanrı fikrini destekleyici özelliktedir. Bu varlıkların içinde koruyucu ruhların, perilerin ve cinlerin mevcudiyetine inanılmış ve onlara saygı gösterilmiş, ancak bu ruhlara animizmin öngördüğü şekilde bir kült diye tapınılmamıştır. Eski Türkler'e ait hiçbir etnolojik veri millet olarak Türkler'in bir puta tapma kültünden bahsetmemektedir. Tanyu'ya göre zâhirde İslâm'ın ruhuna muhalif görünen adak gibi uygulamalara yönelik araştırmalarda sapkınlıktan uzak halk kültlerindeki niyete bağlı dinî pratik yönü arayıp ortaya çıkarmak esas olmalıdır.

Türkiye'nin dinler tarihi bakımından çok önemli bir konumda bulunduğunu vurgulayan Tanyu'ya göre Anadolu -Şiîlik, Bektaşîlik ve Alevîlik dahil-

İslâm mezheplerinin yanı sıra tarikatlara ve mistik şahsiyetlere vatan olmuş, aynı zamanda milâttan önce 6000'lere kadar inen tarihiyle Hitit, Hurri, Frigya, Lidya, Pers, Süryânî, Yunan ve Roma medeniyetlerine ev sahipliği yapmış önemli bir ülkedir. Trakya başta olmak üzere Anadolu'nun pek çok bölgesi 1071'den önce de Hunlar, Hazarlar, Avarlar ve Peçenekler gibi Türk topluluklarının etkisini derinden hissetmiştir. Tanyu ayrıca, bu çok kültürlü zenginliğiyle Anadolu topraklarının hâlâ arkeolojik açıdan yeterince incelenmemiş ve kadîm yerel dinlerin tarihinin henüz tam olarak ortaya konmamış olması sebebiyle bu toprakların kültürel yönlerini öne çıkaracak uzun ve sabırlı araştırmalara ihtiyaç duyulduğuna dikkat çekmiştir.

Eserleri. a) Dinler Tarihi Çalışmaları: Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri (Ankara 1967), Türklerde Taşla İlgili İnançlar (Ankara 1968), Dinler Tarihi Araştırmaları (Ankara 1973), Yehova Şahitleri: Dinler Tarihi Bakımından Tenkîdi Bir İnceleme (Ankara 1973), Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler (I-II, 1976, 1979), Türklerin Dinî Tarihçesi (İstanbul 1976), İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı (Ankara 1980), Nuh'un Gemisi (Ağrı Dağı) Ermeniler, Bütün Olayların İç Yüzü (İstanbul 1989). b) Modern Türkiye Tarihi, Kültürü ve Siyasetine Yönelik Çalışmaları: Türkçülük ve Gerçek Demokrasi (İstanbul 1945), Türk Gençliğinin Kükreyişi: Türk Milliyetçiliğinin Davası ve Hedefleri, Komünist ve Komünistlerin Tahlil ve Tenkidi (Ankara 1947), Türkçülük Davası ve Türkiye'de İşkenceler (Kayseri 1950), Ziya Gökalp ve Yeni Türkiye'nin Hedefleri (Ankara 1956), Niçin Komünist Oluyorlar? (Ankara 1958), Atatürk ve Türk Milliyetçiliği (Ankara 1961), Türkçülük ve Ziya Gökalp (İstanbul 1962), Türkçemiz (I-III, İstanbul 1971, H. Fethi Gözler ile birlikte), Tevfik Fikret ve Din (İstanbul 1972), Ziya Gökalp'in Kronolojisi (Ankara 1981), İslâm Dini'nin Düşmanları ve Allah'a İnananlar (İstanbul 1989). c) Şiir Kitapları: İnsan ve Dünya (Ankara 1978), Cihan İçinde Bir Cihan: Felsefî ve İslâmî Şiirler (İstanbul 1980), Atatürk İçin Şiirler (Ankara 1981).

BİBLİYOGRAFYA

Hikmet Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara 1973, s. 124; Münir Yıldırım, Hikmet Tanyu ve Türk Dinî Tarihi Araştırmaları Üzerine Bir İnceleme (yüksek lisans tezi, 1996), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya 2005, s. 743-744; a.mlf., "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları ve Prof. Dr. Hikmet Tanyu", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Kayseri 1994, s. 17-19; Günay Tümer, "Hocamız Hikmet Tanyu", a.e., s. 5-10; Sami Kılıç, "Hikmet Tanyu'nun Hayatı ve Eserleri", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Elazığ 1996, s. 225-240; Abdurrahman Küçük, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", AÜİFD, XXXVI (1997), s. 499-508; Baki Adam, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", a.e., s. 509-519; Harun Güngör, "Dinler Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dinî Tarihi Çalışmalarına Katkısı", a.e., s. 521-529; Mustafa Alıcı, "Dinler Tarihi'ne İlk Modern Türk Katkısı: Hikmet Tanyu (1918-1992)'nun Etnografik Fenomenolojisinin Temelleri", Dinî Araştırmalar, sy. 26, Ankara 2006, s. 123-154.

Mustafa Alıcı

TANZ

(bk. MİZAH).

TANZANYA

Doğu Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Kuzeyde Kenya ve Uganda, batıda Ruanda, Burundi ve Kongo Demokratik Cumhuriyeti, güneybatıda Zambiya, güneyde Malavi ve Mozambik ile komşudur; doğusunda Hint Okyanusu bulunur. Resmî adı İngilizce'de The United Republic of Tanzania, Sevâhilî dilinde Jamhuriya Muungano wa Tanzaniya olan ülkenin yüzölçümü 945.087 km², nüfusu 41 milyon (2002), başşehri Dodoma (150.604), diğer önemli şehirleri Dârüsselâm (2.339.910; eski başşehir), Aruşa (270.485), Mbeya (232.596), Mwanza (209.806), Morogoro (209.058), Zengibar (205.870) ve Tanga'dır (180.237).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Tanzanya'da yüzey şekillerinin ana çizgilerini doğuda alçak kıyı ovaları ve adalar, ortada merkezî platolar ve kırık hatlarla (faylar) kuzey ve güney sınırlarında yer alan yüksek dağlar oluşturur. Kıyı ovaları ile 40 km. kadar açıkta bulunan Zengibar ve Pemba adaları en alçak kesimleri teşkil eder. Ülke topraklarının büyük bir bölümünü 900-1500 m. yükseltili merkezî platolar kaplar; Doğu Afrika büyük fay sisteminin doğu ve batı kolları da bu platoyu keser. Fay sisteminin Malavi (Nyassa), Rukva ve Tanganika göllerini içine alan batı kolu Orta Tanzanya boyunca uzanan ve Natron, Manyara ve Eyasi göllerini içine alan doğu kolundan daha belirgindir. Kuzeyde Kenya sınırındaki Meru (4630 m.) ve Afrika'nın en yüksek zirvesi olan Kilimanjaro (5895 m.) dağları ile dünyanın en geniş kalderalarından (büyük krater çukuru) Ngorongoro başlıca volkanik kökenli yer şekilleridir. Afrika'nın üç büyük nehri Nil, Kongo ve Zambezi'nin kaynakları Tanzanya'dır. Orta ve güney bölgelerde geniş bir alanın sularını toplayan

Rufiji ırmağı doğuya doğru akarak Hint Okyanusu'na dökülür. Afrika'nın en büyük gölü Wictoria (68.870 km²), ikinci büyük (32.893 km²) ve en derin (1435 m.) gölü Tanganika, üçüncü büyük gölü (29.604 km²) Malavi ülke topraklarında yer almaktadır. Tanzanya'da sıcak ve nemli tropikal iklim hüküm sürer. Adalarda yılın her ayı yağışlı olup ortalama yıllık yağış 1500 milimetreden fazla ve aylık ortalama sıcaklık 25 C° civarındadır. Kıyı kesimi aralıktan marta kadar kuzeydoğu yönünden esen yaz ve mayıstan ekime kadar güneybatı yönünden esen kış muson rüzgârlarının etkisi altındadır. Kuzeyde iki, güneyde uzun süren bir tek yağışlı mevsim vardır. En fazla yağış kuzeye ve dağlık bölgelere, en az yağış güneye ve iç platoya (750 milimetreden az) düşer; merkezî yaylanın büyük bir bölümünde kuraklık hâkimdir. Ağaçlı savanlar ve ormanlık alanlar toprakların yaklaşık yarısını kaplar; tarıma elverişli kısım ancak %4'tür. Fauna ve flora bakımından çok zengin olan ülkede 23.560 km² tutarında on bir millî park doğayı koruma bölgesi olarak ayrılmıştır. Bunların

-ve bütün Afrika'nın-en önemlileri kuzeydeki Serengeti Millî Parkı ile (14.600 km²) Ngorongoro kalderasının çevresinde bulunanıdır.

Bağımsızlık sonrasında çok hızlı arttığı ve 1967'de 12,3 milyona, 1978'de 17,5 milyona, 1988'de 23,1 milyona, 2002'de de 41 milyona yükseldiği görülen nüfusun yoğunluğu kilometrekareye kırk üç kişi olup yoğunluk Pemba ve Zengibar adaları ile kıyı bölgesinin kuzey yarısı, Wictoria gölü kıyıları, Kilimanjaro etekleri ve akarsu vadilerinin etrafında fazla, orta ve güneydoğu platolarda düşüktür. Nüfusun yaklaşık 1 milyonu adalarda, geri kalanı anakarada yaşar. Etnik dağılımda %99'u teşkil eden Afrika yerlileri 120 civarında farklı kabileden meydana geliyorsa da bunların hiçbiri çoğunlukta değildir; en önemlilerini Sukumeler oluşturur. Uzun boylu ve savaşçı bir kabile olan Masailer, Tanzanya ile Kenya arasında yer alan Masai Mara bölgesinde yarı göçebe halinde yaşarlar. %1 oranındaki Avrupalı, Hintli ve Arap ise çoğunlukla adalarda ve kıyıda oturmaktadır. Toplam nüfusun %94'ü her kabileninki ayrı olmak üzere çeşitli Bantu dillerini, Masailer, Nil-Sahra ailesinden Maa dilini konuşur; kabileler arası iletişimde Sevâhilî kullanılmaktadır. Ülkede nüfusun %35'i müslüman, %30'u hıristiyan ve %35'i animisttir; Zengibar adasındaki halkın hemen tamamı müslümandır. Misyonerlik sonucu XX. yüzyılın başlarından itibaren hıristiyanların oranı yükselirken yerel inançlara bağlı olanların

oranı sürekli düşmektedir.

Dünyanın en yoksul ülkeleri arasında bulunan Tanzanya'nın ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayanır. Faal nüfusun %80'inin çalıştığı tarım sektörü millî gelirin %54'ünü sağlar. Ancak tarım üretimi kuraklık, makine ve yakıt yetersizliği gibi etkenlerle yıldan yıla önemli farklılıklar gösterir ve sık sık ciddi kayıplara uğrar. Yetiştirilen tarım ürünlerinin başlıcaları kahve, sisal keneviri, çay, pamuk, tütün, buğday, mısır, karanfil, manyok, süpürge darısı, darı, pirinç ve muzdur. Ticarî tarım ise kahve, karanfil, pamuk, sisal keneviri, kaju cevizi, çay ve tütün gibi ürünleri kapsar. Sıcak ve nemli iklimi sebebiyle hastalık taşıyıcı çeçe sinekleri sığır besiciliğini güçleştirir. Kümes hayvancılığının yanı sıra yerel tüketime yönelik, ırmak ve göllerle sınırlı balık avcılığı yapılır. Ormanlardan önemli miktarda kereste elde edilir. Maden kaynaklarının başında elmas, altın, kalay ve mika gelir. İmalât sektörünün ekonomiye katkısı belirli bir oranı geçmez. Daha çok yerel ürünleri işleyen sanayi kuruluşlarının büyük bölümü devletin kontrolündedir. En gelişmiş sanayi dallarını gıda ve dokumacılık sektörleri oluşturur. Rufiji deltası ve Songo Songo adasından çıkarılan doğal gazın boru hatlarıyla ulaştırıldığı Dârüsselâm'da bir petrol rafinerisi vardır. Tanzanya'nın ihracatı ithalâtını karşılamaz. Başlıca ihraç ürünleri altın, kahve, pamuk, sisal keneviri ve karanfildir. İthal ürünlerini ise gıda maddeleri, ham petrol ve makineler teşkil eder. Tanzanya'nın ulaşım ve taşımacılık hizmetleri özellikle nüfusu az olan iç kesimlerde çok yetersizdir. Karayollarının büyük kısmı toprak yol özelliğinde olduğundan yağmurlu mevsimlerde kullanılamaz hale gelir. Dârüsselâm liman şehri devletin işlettiği Tan-Zam demiryolu vasıtasıyla komşu Zambiya, Burundi, Uganda ve Malavi'ye de hizmet verir ve özellikle Zambiya bakırının transit taşımacılığından büyük bir gelir elde edilir. Dârüsselâm dışında Tanga ve Mtvara limanları da ihracat açısından önemlidir. Wictoria ve Tanganika göllerinde düzenli gemi seferleri yapılır. Dârüsselâm'daki uluslararası havaalanı Afrika'nın başlıca hava limanları arasında yer alır. Yöresel bitki ve hayvan türleriyle zengin bir biyocoğrafya çeşitliliği barındıran Kilimanjaro, Serengeti ve Manyara gölü millî parkları, Ngorongoro kalderası ve güneybatıda Tanganika gölünün uç kısmında bulunan Kalambo çağlayanı en fazla turist çeken yerlerdir. Safari turizmi ülke ekonomisi için önemli bir gelir kaynağıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 378-407; Selami Gözenç, Afrika Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 14-19; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 324-328; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 2001, s. 311-312; İbrahim Güner - Mustafa Ertürk, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 2005, s. 331-334; http://www.tanzania.go.tz/census/regions. htm; http://en.wikipedia.org/wiki/Tanzania.

Halil Kurt

II. TARİH

Tanzanya insanlığın ilk yerleşim yerlerinden biridir ve özellikle Olduvai Boğazı'nda yapılan kazılarda ilk insanlara ait fosiller bulunmuştur. Eski dönemlerde Khoisanlar'ın ve Etiyopya asıllı Kuşitik soyluların yaşadığı bölge, milâttan önce 500 yıllarında Batı Afrika'dan gelen Bantular'ın yoğun göçüne sahne oldu. Tanzanya'nın İslâmî dönemdeki tarihi, müslüman Araplar'ın VII. yüzyılın ortalarında Doğu Afrika'nın Hint Okyanusu sahillerine gelmesiyle başlar ve bu dönem Tanzanya tarihinin bilinen en erken dönemlerini teşkil eder. 648 yılından itibaren Arap yarımadasından Doğu Afrika sahillerine gelen müslümanlar bir süre sonra Mogadişu, Süfâle, Melindi, Mombasa, Brava ve Zengibar şehir devletlerini kurdular ve iç bölgelerdeki yerli krallıklarla ticarî ilişkiler geliştirdiler. Araplar'ın yerli kadınlarla evliliklerinden doğan melezler toplum içinde etkili bir unsur teşkil ettiler. X. yüzyılın ikinci yarısında Şîraz kökenli İranlı Şiî gruplar ülkelerinde yaşanan olaylar dolayısıyla bölgeye göç etti (975). Tanzanya'nın Kilve adasında bir sultanlık kuran Şîrazlılar XII. yüzyılın sonlarında hâkimiyet alanlarını kuzeyde Zengibar ve Pemba, güneyde Mozambik ve Süfâle adalarına kadar genişlettiler ve bu bölgede İslâmiyet'i yaydılar. Kilve'yi, Doğu Afrika'da Somali'den Mozambik'teki Süfâle'ye kadar uzanan sahil kesimindeki şehirlerde müslüman Araplar tarafından

kurulan devletlerin en güçlüsü haline getirerek Hint Okyanusu ticaret ağının en büyük limanına dönüştürdüler. Ancak ülkenin iç kesimlerine fazla giremeyen bu şehir devletleri Tanzanya'da Kilve ve

Dârüsselâm, Mozambik'te Süfâle olmak üzere önemli ticarî merkezler kurdular. Şehir devletleri iç bölgelerdeki yerlilerle ticarî ilişkileri sayesinde elde ettikleri fildişi, bakır ve canlı hayvan gibi malları başta Arap yarımadası olmak üzere Mısır, İran, Hindistan ve Çin'e kadar ulaştırıyordu. 1200 ile 1500 yılları arası, özellikle bölgeye gelen müslümanların yerli kadınlarla yaptıkları evlilikler neticesinde ortaya çıkan ve "sevâhilî" (sahilliler) denilen melezlere nisbetle adlandırılan Sevâhilî medeniyetinin altın çağı diye nitelendirilmektedir.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Portekizli seyyahlar bölgeye ulaştılar. 1498 ve 1502 yıllarında Kilve'ye gelen Vasco da Gama'nın teşvikiyle harekete geçen Portekizliler, bölgedeki diğer sahil şehirlerinin yanı sıra Zengibar adasını (1503) ve ardından 300 caminin bulunduğu Kilve'yi (1505) işgal ettiler. Camilerin büyük bir kısmını yıktılar ve kendilerine karşı koyan müslümanları öldürdüler. Doğu Afrika sahillerindeki müslümanlar yaklaşık iki asır boyunca Portekiz işgali altında kaldılar. Sömürge kuvvetleri ve misyonerler bu dönemde halkı hıristiyanlaştırmaya uğraştılar. Müslüman yerlileri de mülkiyet haklarından mahrum bırakarak tarım işlerinde çalıştırdılar. Bunun üzerine Kilve ve diğer şehirlerdeki müslümanlar baş kaldırdılar. İşgal esnasında bütün önemli merkezlerin yakılıp yıkılması yüzünden bölgede ticarî hayat eski canlılığını kaybetti. Bu şehir devletlerinin Portekiz işgalinden kurtarılması için Osmanlı Devleti tarafından 1585 ve 1588'de donanma gönderildiyse de başarı sağlanamadı. Öte yandan Uman'da tahtı ele geçiren Ya'rubî hânedanı 1652-1688 ve 1696-1698 yılları arasında Doğu Afrika sahilini Portekizliler'den kurtarmak için seferler düzenledi. Seyf b. Sultân'ın 1698'deki seferinde Mozambik hariç önceden müslüman emîrlerin elinde bulunan şehirlerin tamamı zaptedildi, Portekizliler bölgeden çıkarıldı ve buraların idaresi için Nâsır b. Abdullah el-Mezrûî vali tayin edildi. 1724'te Portekizliler, Kilve ve Patta'yı ele geçirdilerse de 1744'te bu defa Uman Bû Saîd hânedanının kurucusu Ahmed b. Saîd buraları geri alıp Uman Sultanlığı'na bağladı. Seyyid Saîd b. Sultân zamanında Zengibar ve Pemba adaları fethedildi. Seyyid Saîd 1837'de Mombasa'yı ele geçirdikten sonra başşehrini Maskat'tan Zengibar

adasına taşıdı. Zengibar Sultanlığı'nın kurucusu sayılan Saîd, Doğu Afrika sınırlarında hâkimiyet alanını Mogadişu'dan Kabo Delgado'ya kadar uzanan bölgede genişletti. Fildişi ve kereste ticaretine ağırlık verdi, ayrıca Zengibar'da karanfil yetiştirilmesi için büyük çaba harcadı. Zengibar dünyanın başta gelen karanfil üreticisi haline geldi. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere çok sayıda ülkeyle ticarî anlaşmalar yaptı. 1856'da Saîd b. Sultân yerine Zengibar sultanı olan oğlu Seyyid Mâcid, Avrupalılar'la münasebetlerini yoğunlaştırdı. Ancak Maskat'ta tahta oturan kardeşiyle aralarındaki mücadele yüzünden Zengibar Uman'dan ayrıldı ve İngiltere himayesini kabul etti.

Sömürge Dönemi. XIX. yüzyılın sonlarında Doğu Afrika sahilleri ve Tanzanya yeniden sömürgecilerin saldırılarına mâruz kaldı. Zengibar'da tahta çıkan Seyyid Bergaş b. Saîd devrinde (1870-1888) Afrika'da nüfuz alanlarını genişletmeye çalışan Avrupalı sömürgeciler Bergaş'a ait bazı bölgeleri yönetimleri altına aldılar. Zengibar Sultanlığı'nda 1885'te Alman Doğu Afrika himayesi ilân edildi. Almanya 1888'de Tanzanya'nın Zengibar Sultanlığı'na ait sahil arazilerini kiralamak suretiyle ele geçirdi. 1885-1890 yıllarında Almanya ile İngiltere arasında büyük rekabet yaşandı. 1890'da yapılan anlaşmayla Zengibar ve Pemba adaları İngiltere'ye, Tanzanya'nın kara kısmı Almanlar'a verildi. Bu arada Zengibar sultanına yıllık 17.000 sterlin ödenerek ismen bölgenin hâkimi olduğu açıklandı, ancak siyasal yetkileri elinden alındı. Tanzanya'nın önemli limanlarından Dârüsselâm'ı merkez yapan Almanlar, İngilizler'in kontrolündeki Zengibar'ın üstünlüğüne son vermek amacıyla Dârüsselâm'a önem verdiler ve deniz ticaretinin buraya yönelmesi için muhtelif tedbirler aldılar. Bu dönemde bazı müslüman liderler Alman sömürgeciliğine karşı isyanlara başvurdu. Ebûşirî b. Sâlim el-Harsî, 1888'de Almanlar'a karşı başlattığı mücadelede 1889 yılı Aralık ayında İngilizler'in Almanlar'ı desteklemesi yüzünden başarısız oldu. Alman işgaline karşı başka bir direniş ise güneydeki Kilve'nin iç kısımlarında Hintliler'den yardım gören Hasan b. Ömer'in önderliğinde sürdürüldü. 1905-1907 yıllarında yerlilerin Ruvuma'da Kinjikitile liderliğinde başlattığı Maji-Maji isyanında sömürge ordusundan 404 kişi ölürken isyancıların tamamı öldürüldü. Bu isyanlar ve diğer çatışmalar sırasında Almanlar tarafından Tanzanya topraklarında katledilenlerin sayısı 200.000 ile 300.000 arasında tahmin edilmektedir. 1907'deki isyan bahanesiyle Almanlar yerlileri kuzeyde kahve, güneyde

pamuk ekiminde zorla çalıştırdılar. Öte yandan 1890-1900 yılları arasında Tanzanya'da çok sayıda felâket meydana geldi. Büyükbaş hayvanlar arasında başlayan salgın hastalık büyük bir kısmının telef olmasına yol açtı. Ardından çiçek hastalığı ve tarım alanlarını mahveden çekirge sürüleri gibi felâketler ülkeye büyük zarar verdi. İngilizler'in Kasım 1914'te Mafia adasını ele geçirmesiyle başlayan Alman Doğu Afrika sömürgesine ait yerleri işgal süreci, I. Dünya Savaşı'nın ardından 1919'da Versailles Antlaşması ile Alman Doğu Afrikası'nın büyük bir kısmını almalarıyla devam etti ve 1921'de Belçika'nın elinde kalan Ruanda ve Burundi hariç Almanlar'ın elindeki bütün topraklar ele geçirildi. İngilizler, Tanzanya'yı önce İngiliz mandası, daha sonra Birleşmiş Milletler emanet bölgesi olarak yönettiler. Ülke 1947'de Birleşmiş Milletler Cemiyeti'nin vekâletine bırakıldı. II. Dünya Savaşı'nın ardından bölgede bağımsızlık hareketleri yeniden başladı. Tanzanya'da bağımsızlık yanlıları Mozambik Kurtuluş Cephesi tarafından yürütülen silâhlı mücadeleyi desteklediler.

Bağımsızlık Dönemi. Tanzanya'nın bağımsızlığı için ilk adımlar 1920'li yıllarda atıldı ve sömürgecilere karşı ilk ciddi direnişler müslümanlardan geldi. Çünkü sömürge yönetimleri, misyonerlerin açtığı okullarda Batılı eğitim usullerine göre yetiştirilen ve önemli kısmı Hıristiyanlığı kabul eden yerlileri sömürge idaresinde görevlendirmek suretiyle onların desteğini almayı büyük ölçüde başarmıştı. Asıl bağımsızlık girişimi 1929'da Tanganyika Afrika Cemiyeti'nin kuruluşuyla başladı; bunu 1934'te Tanganyika Müslüman Cemiyeti'nin kuruluşu izledi. Tanganyika Afrika Cemiyeti'nin amacı herkesi Afrika kardeşliğine önem veren tek bir hedef etrafında toplamaktı. Müslümanların İngiliz sömürgeciliğine karşı ilk önemli direnişi yoğun biçimde yaşadıkları Tanga ve Dârüsselâm'da başladı. 1947'de her iki sahil şehrinde yapılan grevlerle sömürgecilerin ticaret ağı bir ayda büyük zarara uğratıldı. Bu grevlerin lideri Abdülvâhid Sykes, bir taraftan Tanzanya İslâm Cemiyeti'nin sekreterliğini yaparken diğer taraftan, 1954'te asıl amacı Tanzanya'nın bağımsızlığı için mücadele olan ve ülkede sömürgeciliğe karşı ilk siyasî hareket niteliği taşıyan Tanganyika Afrika Millî Birliği'nin kurucuları arasında yer aldı. Birliğin kurucusu Julius Kambarage Nyerere, Birleşmiş Milletler'in kanunî muhatabı sayıldı. Tanzanya 1 Mayıs 1961'de kendi kendini idare etme hakkını ve aynı yılın 9 Aralık günü Tanganyika adıyla bağımsızlığını elde etti. Bir yıl sonra yine 9 Aralık'ta Tanganyika Cumhuriyeti ilân edilerek kırk üç yıllık İngiliz

sömürgeciliğine son verildi. Katolik bir hıristiyan olan Kambarage Nyerere önce hükümeti kurdu, 1962'de devlet başkanlığı makamına oturdu. Öte yandan İngiltere'nin himayesindeki Zengibar Sultanlığı 9 Aralık 1963'te bağımsızlığını ilân etti, ancak 1964'te sultanlık sosyalist bir devrimle ortadan kaldırıldı. Nyerere tarafından desteklenen ve adadaki Afrika kökenlilerle Şîraz asıllıların ortak partisinin başkanı olan Şeyh Âbid Amani Karume'nin büyük bir katliama dönüşen bir ihtilâlle iktidarı ele geçirmesinin ardından Zengibar Halk Cumhuriyeti kuruldu (12 Ocak 1964). 26 Nisan 1964 tarihinde Zengibar ile Tanganyika birleştirilerek Tanzanya adını aldı. Bu yeni sosyalist rejim Doğu bloku güçleri olan Çin, Doğu Almanya ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği tarafından desteklendi. Kambarage Nyerere devlet başkanlığı görevini 5 Kasım 1985'e kadar sürdürdü. Zengibar asıllı bir müslüman olan Ali Hasan Mwinyi 1985 yılı Kasım ayında devlet başkanı oldu. 1990'da yapılan seçimleri Mwinyi tekrar kazandı ve pazar ekonomisiyle çok partili hayata geçiş için gerekli reformlara hız verdi. Üçüncü devlet başkanlığı seçimlerini 1995 yılında hıristiyan aday Benjamin Mkapa kazandı ve 21 Aralık 2005 tarihine kadar bu görevini sürdürdü. Onun döneminde kara tarafıyla Zengibar arasındaki ilişkiler gerginleşti. Ülkede son genel seçimler Aralık 2005'te yapıldı. Halen devlet başkanlığı görevini hıristiyan Jakaya Mrisho Kikwete yürütmektedir. Başbakanlığa getirilen on bir kişiden Râşidî Mfaume Kawawa ile Sâlim Ahmed Sâlim müslümandır. Afrika ülkeleri arasında en fazla mülteci barındıran ülkelerden biri olan Tanzanya'da halen yarım milyonun üzerindeki göçmenin çoğunluğu komşusu Burundi ve Demokratik Kongo Cumhuriyeti vatandaşıdır. Güney komşusu Malavi ile Nyasa gölü üzerindeki sınır tartışmaları ise devam etmektedir.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Tanzanya'ya İslâmiyet, I. (VII.) yüzyılın sonlarında Arabistan'dan Kuzeydoğu Afrika sahillerine gelip Brava ve Zengibar gibi şehir devletlerini kuran müslüman Araplar vasıtasıyla girdi ve bölgede yerliler arasında yayılmaya başladı. Müslüman Araplar'ın yerli kadınlarla evliliğinden doğan Zenci-Arap-İranlı-Hintli melezi nesiller Doğu Afrika'da yeni bir kültürün oluşmasını beraberinde getirdi. Sevâhil kelimesi, bu kültürün ve yerli Bantu dili ile Arapça'nın ve Farsça'nın karışımından ortaya çıkan yeni dilin (Sevâhilî) adı oldu. Şâfiî mezhebine bağlı Sünnî

Araplar’dan sonra İran’dan gelip Kilve Sultanlığı’nı kuran Şiîler dinî bakımdan bölgede fazla etkili olamadı ve halkın çoğunluğu Şâfiî olarak kaldı (DİA, I, 435-436). 1331 yılında bölgedeki şehirleri gezen İbn Battûta, Kilve’yi dünyanın en güzel ve mâmur şehirlerinden biri diye tanıtır ve şehir halkının Şâfiî mezhebine mensup, dindar, iffet sahibi kişiler olduğunu, şehirde sağlam yapılmış ahşap mescidlerin bulunduğunu yazar (Seyahatnâme, I, 280). Bölgede müslümanların sayısının giderek artmasını büyük ölçüde Uman’ın başşehri Maskat’taki taht merkezini Zengibar adasına taşıyan Bû Saîd hânedanı sağladı. Portekiz sömürgeciliğinin Doğu Afrika’daki en büyük rakibi olan bu hânedan Doğu Afrika müslümanlarına rahat bir nefes aldırdı ve Kilve yeniden önem kazandı. İbâzî/Hâricî olan Zengibar sultanları halkın mezhebine karışmadı, Uman asıllı tebaaları için İbâzî,

Sevâhilî müslümanlar için Şâfiî kadı tayin ediliyordu. Özellikle Seyyid Bergaş b. Saîd İslâmiyet’in Doğu Afrika’nın Büyük Göller bölgesinde yayılmasına büyük katkı sağladı. Öte yandan Doğu Afrika bölgesi XIX. yüzyılın ortalarından itibaren yoğun bir misyonerlik faaliyetine sahne oldu. İlk defa Church Missionary Society mensubu Johannes Rebmann adlı bir misyoner 1848’de Kilimanjaro bölgesine geldi. 1869’da Pères Saint-Esprit misyoner teşkilâtı iç kısımdaki Bagamoyo’da faaliyete başladı ve bunları diğerleri takip etti. Misyonerlik çalışmaları sömürge idaresi tarafından desteklendi. Hıristiyanlığı kabul edenlere ve misyonerlerin açtığı okullarda yetişenlere ayrıcalık tanındı ve çeşitli işlerde görev verildi. I. Dünya Savaşı’ndan sonra İngilizler’in desteğiyle çeşitli misyoner grupları, ülkenin kara kısmındaki merkezlerde yoğun bir faaliyet göstererek yerlilerin önemli bir kısmını hıristiyanlaştırdı.

Tanzanya’nın iç kesimlerindeki asıl İslâmlaşma, XIX. yüzyılın başlarından itibaren Doğu Afrika sahillerindeki Arap ve Sevâhilî etkileriyle başladı ve misyonerlik faaliyetlerinin yoğunlaştığı dönemde devam etti. 1836’da köle ticareti yasaklanınca müslümanlar sahile yakın bölgelerde yaşayan Makua etnik grubu içinde tebliğ faaliyetine girişti ve bunların önemli bir kısmını müslümanlaştırdı. Doğu Afrika sahilindeki müslüman tüccarlar Büyük Göller bölgesinin batısına geçerek İslâmiyet’i yaydı. 1866’da Mozambik’in kuzeyindeki Makonde etnik grubunun sahile yakın bölgelerde yaşayan önemli bir kısmı müslüman olmuştu. Tanzanya, Malavi ve Mozambik

devletlerinin ortak sınır bölgelerinde yaşayan etnik gruplardan Yaolar'ın reisi III. Makanjila Banali'nin 1870'te İslâmiyet'i kabul etmesinin ardından onun idaresindeki yerleşim birimleri İslâmî tebliğ merkezleri haline geldi. Şâzeliyye ve Kādiriyye'ye mensup şeyhler İslâm'ın yayılmasında büyük hizmetler yaptı. Zengibarlı tüccarlar bugünkü Tanzanya sahilindeki Bagamoyo'dan içerilere doğru ilerlediler. 1860-1895 yılları arasında Tanganika gölünün batısındaki Fizi'den itibaren Kasongo ve Nyangve'ye, Uvira'dan Kirundu ve Kisangani'ye kadar geniş bir bölgeye gidip gelmeye başladılar. Kilve Sultanlığı'ndan hareket eden müslüman tüccarlar ticarî faaliyetlerini Katanga bölgesinde sürdürdüler. Tüccarlar gittikleri yerlere beraberlerinde yerlilere İslâmiyet'i öğretecek "mwalimu/walimu" denilen öğretmenler götürüyordu. Bu faaliyetler sırasında yerliler arasında İslâmiyet yayıldı. Tippo Tip'in tebliğ faaliyetleri de etkili oldu. Yerliler kendilerine Avrupa malları ile silâh ve barut getiren müslümanları iyi karşıladılar. Müslüman tüccarların Hint Okyanusu sahilindeki şehirlere götürdükleri kölelerin bir kısmı oralarda efendilerinin dinine girdi. 1880'li yıllarda Zengibar sultanının Mamboya'da bir askerî üs kurmasının ardından Tabora dahil pek çok yerde müslüman nüfusu artış gösterdi. Müslümanlar yerli kadınlarla evlendiklerinden daha etkili olma imkânı elde ettiler. Özellikle İngilizler'in Hindistan'da sömürge kurmalarından sonra Doğu Afrika sahillerine çoğu işçi statüsünde getirdikleri Hintliler arasında bulunan müslümanların önemli bir kısmı Şiîliğin farklı kollarına, özellikle Ağa Han'a bağlıydı. İngiliz sömürge idaresi onlardan bazılarını yasama meclisi dahil önemli görevlere getiriyordu. Ağa Han ayrıca bütün Doğu Afrika müslümanlarının dinî meseleleriyle ilgilenen Doğu Afrika Müslümanları Refah Cemiyeti'ni destekliyordu.

İslâmiyet'in Afrika yerlileri arasında yayılması neticesinde Arapça okuyup yazan, İslâm hukukunu bilen nesiller yetişti. Anaerkil aile yapısı yerine soya bağlı bir veraset anlayışı benimsendi. Yerliler para kullanmayı öğrendikleri gibi mallarını satmak için pazarcılık yapmaya başladılar. Geleneksel tarım üretiminde kadınların yerini erkekler aldı. Sevâhilî kültürü bütün bölgede yayıldı. Yeni müslüman olanlar Kur-'ân-ı Kerîm'i ezberlemeye ve çocuklarını sünnet ettirmeye özen gösterdiler. Uzun süre sadece konuşma dili olarak kalan Sevâhilî dili XIX. yüzyılda Arap harfleriyle yazı diline dönüştü. Doğu Afrika bölgesinde bu dili konuşan 85 milyona yakın insan bulunmaktadır. Almanlar'ın yazıyı Latin harflerine

çevirmesi bu dilin giderek bir edebiyat ve ilim dili olmasını engellemedi (bk. SEVÂHİLÎ). Ülke nüfusunun üçte birini oluşturan Tanzanya müslümanlarının büyük kısmı Sünnî'dir, Hint kökenlilerin önemli bölümü Nizârî-İsmâiliyye mezhebine mensuptur ve ülkede sayıları gittikçe azalan İbâzîler de vardır. XX. yüzyılın ilk yarısında bölgede yetişen müslüman aydınların başında Şeyh Emîn el-Mezrûî ve Zengibarlı halefi Şeyh Abdullah Sâlih el-Fârisî gelmektedir. Sevâhilî dilinde Kur'ân-ı Kerîm meâli ilk defa 1953 yılında yayımlandı.

İslâmî Kuruluşlar. Müslümanlar, İngiliz sömürgeciliği döneminde giderek artan hıristiyanlaştırma faaliyetleri karşısında dernekler kurarak mücadele ettiler. 1929'da başşehir Dârüsselâm'da Afrika Derneği ve 1933'te Tanzanya İslâm Cemiyeti ilk kurulan teşkilâtlardır. Sömürgecilik sonrasında bu teşkilâtlar ülkede birliği sağlamak için çalıştılar. Ağa Han'ın himayesinde kurulan Nizârî-İsmâiliyye mezhebi ülkede geniş çaplı bir örgüt ağına sahiptir. Onlara ait Doğu Afrika Müslümanları Hayır Cemiyeti 1968'de siyasî faaliyetlerde etkin olduğu ileri sürülerek kapatıldı. Onun yerine Tanzanya İslâm Cemiyeti adıyla kurulan dernek doğrudan iktidar partisi TANU'ya bağlandı ve TANU içindeki etkili önderi Râşidî Mfaume Kawawa devlet başkanı birinci yardımcısı oldu. Julius Kambarage Nyerere 1985 yılında devlet başkanlığından çekilince yerine Ali Hasan Mwinyi'nin getirilmesiyle müslümanların ülke siyasetindeki ağırlığı hissedildi ve durumlarında iyileşme oldu. İslâm dünyasından gelen yardımlarla yeni camiler ve okullar inşa edildi. Bu gelişmelere rağmen Tanzanya İslâm Cemiyeti'nin faaliyetlerinden memnun olmayanlar Kur'an okumayı yaygınlaştırmak, din eğitimini geliştirmek ve hac seyahatleri düzenlemek amacıyla Şeyh Yahyâ Hüseyin öncülüğünde Baraza adlı

yeni bir teşkilât kurdular. Ancak 1992'de teşkilâtın ileri gelenleri tutuklandı ve teşkilât kapatıldı. Aynı yıl teşkil edilen Millî Müslüman Kongresi, Tanzanya'daki bütün müslümanları temsil eden teşkilât olarak Tanzanya İslâm Cemiyeti'nin yerini aldı. Müslüman halkın bütün kesimlerinden temsilcilerin katıldığı, genel merkezi Dârüsselâm'da bulunan el-Cem'iyyetü'l-İslâmiyye li-şarkı İfrîkıyye ülkedeki İslâmî mekteplerin bakımını üstlenmiş durumdadır. İslâmî eğitim veren okullarda öğretim genellikle Arapça, bazılarında Sevâhilî dilleriyle yapılmaktadır. İslâmî faaliyetler Dârüsselâm'daki el-Meclisü'l-İslâmiyyü'l-a'lâ tarafından

yönetilir. 1964'te İslâm Üniversitesi'nin açılması için kampanya başlatıldı ve seçilen heyet Mısır, Ürdün, Irak, Küveyt ve Lübnan'a giderek destek istedi. Ancak heyetin ülkeye dönmesinin ardından devlet başkanı Nyerere hükümette yenilik yaptı ve el-Cem'iyyetü'l-İslâmiyye Başkanı Tewa Sâid'i hükümetteki görevinden alarak cemiyetin çalışmalarını sonuçsuz bırakmaya çalıştı. Nyerere 1967'de müslümanlarla ilgili işleri de kendi güdümündeki bir öğretmene havale etti. Tanzanya'da bazı tarikatlar oldukça yaygındır. Ülkede ilk yayılan tarikat, Somali'nin Barave şehrinden gelen ve mezarı Zengibar şehri civarında olan Seyyid Ömer Kulleteyn vasıtasıyla bölgede daha ziyade Cey-lâniyye veya Kirama adıyla tanınan Kādiriyye'dir. Ardından aynı tarikatın Üveysiyye kolu geniş taraftar buldu. Sultan Bergaş b. Saîd ve Hâmid b. Süveynî'nin bu tarikata intisap ettikleri bilinmektedir. Tanzanya'da Sudanlılar'ca getirilen Yeşrutiyye de yaygındır. Ayrıca Rifâiyye ve Aleviyye mensupları vardır. Bu tarikatlar Alman sömürgeciliğine karşı yürütülen direniş hareketlerinde etkili oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 280-283; L. Marcel Devic, Le pays des zendjis ou la côte orientale d'Afrique au moyen-âge, Paris 1883, s. 23-34; G. Ferrand, "Les sultans de Kilwa", Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales, Paris 1928, I, 239-260 → Studies by Gobriel Ferrand on Arab-Muslim Geography, Cartography and Navigation (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, s. 243-264; E. Cerulli, Somalia: Storia della Somalia. L'Islam in Somalia. Il libro degli Zengi, Roma 1957, I, 234-292; Maisha'ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip (trc. W. H. Whiteley), Kampala 1966, tür.yer.; N. Chittick, Kilwa: An Islamic Trading City on the East African Coast, Nairobi 1974, I, tür.yer.; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 452-469; J. Ki-Zerbo, Histoire de l'Afrique noire, Paris 1978, s. 190, 411, 424, 452, 535-539, 543; A. H. Nimtz, Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania, Minneapolis 1980, tür.yer.; es-Selve fî aḫbâri Kilve (nşr. M. Ali es-Suleybî), Matrah 1985, tür.yer.; F. Renault, Tippo-Tip, Paris 1987, tür.yer.; F. Constantin, "Le saint et le prince", Les voies de l'Islam en Afrique orientale

(ed. F. Constantin), Paris 1987, s. 85-109; R. A. Austen, “Abushiri et la lutte contre la domination allemande en Tanzanie”, Les africains (ed. Ch. A. Julien), Paris 1990, I, 53-81; J. Marissal, “Mohammed ben Khalfan dit Rumaliza ou la fin de la puissance arabe sur le Tanganyika”, a.e., XI, 49-71; J. Lacunza Balda, “Tendances de la littérature islamique swahili”, Les swahili entre l’Afrique et Arabie (ed. F. le Guennec-Coppens - P. Caplan), Paris 1991, s. 19-35; Farouk Topan, “Reseaux religieux ches les swahili”, a.e., s. 39-55; A. Crozon, “Les arabes à Zanzibar”, a.e., s. 179-193; Abdulaziz Y. Lodhi - D. Westerlund, “Afrikansk Islam i Tanzania”, Majoritetens Islam (ed. I. Svanberg - D. Westerlund), Stockholm 1994, s. 122-137; a.mlf.ler, “Tanzania”, Islam outside the Arab World (ed. D. Westerlund - I. Svanberg), Richmond 1999, s. 97-110; Abdulaziz Y. Lodhi, “Muslims in Eastern Africa : Their Past and Present”, Nordic Journal of African Studies, III/1, Uppsala 1994, s. 88-98; R. L. Pouwels, “The East African Coast, ç.780 to 1900 c.e.”, The History of Islam in Africa (ed. N. Levtzion - R. L. Pouwels), Athens 2000, s. 251-271; J. E. G. Sutton, “The Swahili: Twelve Centuries of Islam”, Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilisation in Eastern Africa (ed. Abdu B. K. Kasozi - Sadık Ünay), İstanbul 2006, s. 61-88; Hatim M. Amiji, “Islam and Socio-Economic Development: A Case Study of a Muslim Minority in Tanzania”, JIMMA, IV/1-2 (1982), s. 175-187; C. K. Omari, “Christian-Muslim Relation in Tanzania: The Socio-Political Dimension”, a.e., V/1-2 (1984), s. 373-390; P. Smith, “Christianity and Islam in Tanzania Development and Relationships”, Islamochristiana, XVI, Roma 1990, s. 171-182; Abdin N. Chande, “Muslims and Modern Education in Tanzania”, JIMMA, XIV (1994), s. 1-16; D. H. Anthony III, “Islam in Dar es Salaam, Tanzania”, Studies in Contemporary Islam, IV/2, Youngstown 2002, s. 23-47; S. von Sicard, “Tanzanie”, EI^{2} (Fr.), X, 209-212; Nâzım Enîs Îsâ, “Tanzanyâ”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, VI, 905-911.

Ahmet Kavas